Cahiers du GRM

publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes –
Association

13 | 2018

Archéologie du passé, mélancolie du présent - I

Lire Rousseau aujourd'hui

Yann Mouton

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/1222>

DOI : 10.4000/grm.1222

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Yann Mouton, « Lire Rousseau aujourd'hui », *Cahiers du GRM* [En ligne], 13 | 2018, mis en ligne le 02 décembre 2018, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/1222> ; DOI : 10.4000/grm.1222

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

© GRM - Association

Lire Rousseau aujourd'hui

Yann Mouton

Lire Rousseau aujourd'hui

- Ce qui est vrai de tous les auteurs l'est sans doute peut-être particulièrement dans le cas de Rousseau : la lecture de son œuvre est profondément liée aux scansions de l'histoire. Cela s'explique sans doute par le fait que l'essentiel de son œuvre est consacré à ce qu'il désigne lui-même comme des « *recherches politiques et morales* »¹. Il y a manifestement autant de « Rousseau » que d'époques. La formule est d'autant plus vraie qu'elle ne concerne pas seulement le sens des thèses qu'il a soutenues, mais le statut même de son œuvre. S'agit-il de philosophie ou de littérature ? S'agit-il même d'une œuvre, ou bien d'une mosaïque d'« écrits », de natures hétérogènes ? Rousseau est longtemps resté l'auteur de quelques morceaux de bravoure, logiquement réservés à des morceaux choisis, auxquels le *Contrat social* lui-même n'a pas toujours échappé. De grands commentateurs se sont saisis de ces questions : on pense à Ernst Cassirer, ou Jean Starobinski. La question de savoir quel sens il y a à lire Rousseau, ou en quel sens le lire, se pose peut-être de façon particulièrement aiguë aujourd'hui, même si, paradoxalement, les temps ne sont pas très rousseauistes... En pastichant une formule célèbre, il faudrait presque dire qu'il vaut encore mieux avoir tort avec Helvétius ou La Mettrie que raison avec Rousseau ! Ce qui explique qu'on se soit parfois davantage intéressé à Jean Jacques qu'à Rousseau, en lisant l'œuvre à travers une grille biographique ou, de façon plus intéressante, psychanalytique. Sans compter que celui ou celle qui s'interroge sur l'unité de cette œuvre, peut honnêtement hésiter à affronter l'enchaînement essoufflant des tableaux et des hypothèses du *Second Discours*, les rigoureux ou laborieux développements d'*Emile*, les aphorismes du *Contrat social*, la composition baroque de la *Nouvelle Héloïse*, l'argumentaire sourcilieux des *Lettres écrites de la montagne*, et ce que Bruno Bernardi appelle, à juste titre, le registre égologique des textes autobiographiques.
- Il n'en reste pas moins que les opérations, les outils et propositions que Rousseau mobilise au cours de ce long itinéraire, les conditions et modalités d'intellectualité de notre condition et du monde qu'il y dispose et propose, nous intéressent, je crois,

profondément, aujourd'hui, et cela d'autant plus qu'ils s'appliquent à une situation qui résonne avec la nôtre. Rousseau est très clairement conscient d'être contemporain d'une fin de régime : on connaît la formule du Livre IV d'*Emile* : « *Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions* ». Même s'il ne pouvait sans doute pas donner au terme « révolution » le sens politique inouï qu'il prendra une dizaine d'années après sa mort, la note qu'il ajoute indique qu'il devine cependant la portée de ce qui se prépare : « *Je tiens pour impossible que les grandes monarchies de l'Europe aient encore longtemps à durer : toutes ont brillé, et tout état qui brille est sur son déclin* »².

- 3 Cette fin de régime conjugue une grande effervescence culturelle et intellectuelle, de grandes tensions entre les multiples pouvoirs en présence (politique, juridiques, religieux, économiques et sociaux ...), avec l'arbitraire et la brutalité de l'appareil de l'État. Le cas de la Corse, à laquelle, on le sait, Rousseau s'est particulièrement intéressé est de ce point de vue exemplaire : le régime de Louis XV en Corse a été une succession de massacres et d'horreurs. L'existence agitée de Rousseau l'a par ailleurs conduit à traverser des moments et des milieux d'une grande diversité. Et ce qui est frappant c'est l'importance qu'il n'a cessé d'accorder aux effets de la violence qui domine cette époque et qui frappe la très grande majorité des populations qu'il côtoie, à l'occasion de ses multiples expériences et de ses nombreux voyages. Il ne s'agit pas seulement des cas exemplaires dans lesquels cette violence s'est condensée jusqu'à une sorte de paroxysme (les affaires Damien et Calas). Il s'agit aussi des effets de la violence telle qu'elle touche la société tout entière, et sous toutes ses formes : il y a, bien sûr, la guerre (une grande partie de l'œuvre de Rousseau est contemporaine de la guerre de sept ans - 1756-1763 - qui oppose la France et l'Autriche à la Prusse et l'Angleterre, qui se conclut par la défaite des premiers et un redécoupage sévère des empires coloniaux, en leur défaveur, sur le continent américain, dans les Antilles, sur le continent africain), mais il s'agit aussi de la violence d'État, et de la violence civile, d'une manière générale. On trouve une évocation saisissante de cette violence dès l'introduction d'un texte datant probablement de la période qui suit immédiatement la publication du *Second Discours*, resté inédit, et récemment établi et publié sous le titre *Principes du droit de la guerre* :

J'ouvre les livres de droit et de morale, j'écoute les savants et les jurisconsultes et, pénétré de leurs discours insinuants, je déplore les misères de la nature, j'admire la paix et la justice établies par l'ordre civil, je bénis la sagesse des institutions publiques et me console d'être homme en me voyant citoyen. Bien instruit de mes devoirs et de mon bonheur, je ferme le livre, sors de la classe, et regarde autour de moi : je vois des peuples infortunés gémissants sous un joug de fer, le genre humain écrasé par une poignée d'opresseurs, une foule accablée de peine et affamée de pain, dont le riche boit en paix le sang et les larmes, et partout le fort armé contre le faible du redoutable pouvoir des lois. Tout cela se fait paisiblement et sans résistance : c'est la tranquillité des compagnons d'Ulysse enfermés dans la caverne du Cyclope, en attendant qu'ils soient dévorés. Il faut gémir et se taire. Tirons un voile éternel sur ces objets d'horreur. J'élève les yeux et regarde au loin. J'aperçois des feux et des flammes, des campagnes désertes, des villes au pillage. Hommes farouches, où traînez-vous ces infortunés ? J'entends un bruit affreux, quels tumultes et quels cris, j'approche, je vois un théâtre de meurtres, dix mille hommes égorvés ; les morts entassés par monceaux, les mourants foulés aux pieds des chevaux, portant l'image de la mort et de l'agonie. C'est donc là le fruit de ces insinuations pacifiques. La pitié et l'indignation s'élèvent au fond de mon cœur. Ah Philosophe barbare ! viens lire ton livre sur un champ de bataille³.

- 4 L'intention de ces lignes saisissantes n'est pas si simple à saisir. Rousseau n'a pas de projet particulier d'adresse, et il n'y a aucune raison de le soupçonner d'emphase. On est

évidemment au plus loin du tableau sévère qu'il dresse du philosophe dans le *Second Discours* : « On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la Nature qui se révolte en lui, de l'identifier avec celui qu'on assassine »⁴. Le manifeste effort d'écriture dont témoigne ce projet d'incipit aux *Principes du droit de la guerre* vise sans doute précisément à faire partager l'émotion qui a inspiré les pages, plutôt rigoureuses, qu'il inaugure : le problème à traiter relève d'une situation générale dont Rousseau veut d'abord faire partager le caractère presque physiquement insupportable.

- 5 Il ne cesse de le répéter et l'on n'a pas de raison de ne pas le croire, il écrit sous la contrainte de l'état du monde dans lequel il vit : « Je n'ai jamais été tenté de prendre la plume que pour dire des choses grandes, neuves, nécessaires, et non pour rabâcher », et « J'ai dit ce que je savais, ce que je croyais du moins être vrai, bon consolant, utile. J'en ai dit assez pour qui voudra m'écouter en sincérité de cœur, et beaucoup trop pour le siècle où j'ai eu le malheur de vivre »⁵. Ses pages les plus célèbres, voire les plus belles, semblent avoir été écrites comme dans l'élan d'une forme de souci du monde, elles sont comme une sorte de retour ou de revanche de l'écriture sur l'urgence d'écrire. C'est le sens profond qu'il faut sans doute donner à quelques formules radicales de la seconde des *Lettres à Malesherbes* (1762) : « Je devins auteur presque malgré moi » et, dans le même mouvement, « une vive persuasion m'a toujours tenu lieu d'éloquence »⁶.
- 6 Ce qui nous intéresse ici c'est la façon dont il revendique ainsi un accès au monde et à son intelligence qui ne passe pas d'abord par les dispositifs scientifiques les plus respectés de l'époque : la philosophie, le droit, l'économie, les sciences de la nature, non seulement les travaux de Buffon, tels qu'ils sont diffusés dans ses contributions à l'Encyclopédie, mais aussi les débuts de la biologie cellulaires, et les effets des découvertes de Leeuwenhoek. Ce qui est peut-être le plus difficile à mesurer et comprendre, pour nous comme pour ses contemporains, c'est à quel point les motifs de son œuvre ne sont pas d'abord d'ordre strictement spéculatif. S'il revendique le recours à la sensibilité, ce n'est pas même dans l'intention, sans doute encore trop spéculative, de combattre la rationalité, et de prendre ainsi position dans les débats de l'époque, entre rationalisme et sensualisme ou empirisme. Ce qui compte pour Rousseau dans la sensibilité, c'est le fait que toute sa puissance est, précisément, dans son immédiateté : si elle est ce qui distingue l'homme, c'est en tant qu'« impression » qui tend à l'action, en tant que passivité qui tend immédiatement à l'activité, ou en tant que passivité qui s'active. On pense ce qu'on a d'abord éprouvé et à mesure qu'on l'éprouve. La fameuse formule des *Confessions*, « Je sentis avant de penser », signifie que si l'un est la condition de l'autre, c'est en un sens aussi pour y mener, s'y réaliser et s'y déployer.
- 7 La question que soulève cette question, et qui hante l'œuvre de Rousseau, serait la suivante : en quel sens, et dans quelle mesure, est-il concevable que la sensibilité expose à la pensée sans le recours, et le risque, possibles d'aucune médiation ? Si l'essentiel Livre IV d'*Emile* s'ouvre sur la désignation de l'adolescence comme une « seconde naissance », c'est parce qu'il s'agit, pour *Emile* comme pour *Sophie*, du moment où « rien d'humain ne leur est étranger », c'est-à-dire celui des relations qu'ils vont éprouver et entretenir avec leur entourage, et, en ce sens, celui de leur être moral. C'est le moment où l'expérience réflexive de la *Profession de foi* s'articule à celle des « passions sociales », et en particulier celle de la « pitié », le moment où nous réalisons que « notre vrai moi n'est pas tout entier en nous »⁷ selon une formule du Second des *Dialogues*. Ce n'est donc pas par hasard si c'est

à ce moment-là que le Précepteur d'Emile prévoit qu'il se consacre à la situation des plus pauvres :

Occupez votre élève à toutes les bonnes actions qui sont à sa portée ; que l'intérêt des indigents soit toujours le sien ; qu'il ne les assiste pas seulement de sa bourse, mais de ses soins ; qu'il les serve, qu'il les protège, qu'il leur consacre sa personne et son temps ; qu'il se fasse leur homme d'affaires : il ne remplira de sa vie un si noble emploi. Combien d'opprimés, qu'on n'eut jamais écoutés, obtiendront justice, quand il la demandera pour eux avec cette intrépide fermeté que donne l'exercice de la vertu ; quand il forcera les portes des grands et des riches, quand il ira, s'il le faut jusqu'au pied du trône faire entendre la voix des infortunés, à qui tous les abords sont fermés par leur misère, et que la crainte d'être punis des maux qu'on leur fait empêcher même d'oser s'en plaindre !⁸

- 8 Il y a dans ce choix de *commencement* quelque chose qui mérite à mon sens d'être réfléchi. Dans une époque tout aussi savante et cruelle que la nôtre, Rousseau renvoie à une *expérience* qui précède toute forme de catégorie : je suis exposé à la violence qui frappe la « multitude ». Et à l'intention de qui serait tenté de s'en détourner ou s'en exonérer, en invoquant la façon dont la violence parvient encore à se nourrir du discours et du spectacle qui prétendent la décrire et la dénoncer, Rousseau s'efforce de déjouer cette perversion, en y consacrant l'essentiel de la *Lettre à d'Alembert*, contemporaine des *Principes du droit de la guerre* : il ne s'agit pas ici d'un discours-spectacle, mais plutôt du discours-limite de qui veut témoigner d'une expérience dans laquelle se joue, à la fois, *l'essentiel de ce qu'il y a à penser et les conditions permettant de le faire*.
- 9 Prendre acte de cette expérience, cela signifie pour Rousseau en tirer au moins une leçon, qui devient pour lui une véritable conviction : la violence de l'histoire ne peut être traitée, ni même pensée, au moyen d'outils conceptuels *qui lui sont internes et organiquement liés*.
- 10 Pour mesurer la complexité de cette question, il suffit de s'interroger sur la portée de son opposition, de ce point de vue évidemment exemplaire, à ce qu'il désigne comme « l'horrible système de Hobbes ». Qu'est-ce qui autorise les outils que Hobbes mobilise pour mener ses analyses et développer ses propositions ? Rousseau lui reproche de déduire ses catégories de l'observation des « faits » qu'il a précisément, quant à lui, décidé d'« écarter ». L'opposition de méthode est peut-être même plus profonde encore.
- 11 Tout l'effort de la « Première partie » du *Second Discours* consiste à établir qu'il est logiquement impossible d'appliquer le modèle de la science physique à l'histoire et à ses situations : ne relevant d'aucune objectivité, absolument contingentes, exposées au hasard, et résultant d'idées, de projets et de décisions, elles ne peuvent en aucun cas, ni en aucun sens, être examinées et comprises sous le seul signe de la force, et selon des relations de causalité qui organisent les sciences de la nature. Les formules du début du *Second Discours* sont sur ce point très précises : « la Physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées ; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les Lois de la Mécanique »⁹. Et ce que Rousseau reproche au « parti des philosophes »¹⁰, c'est, pour l'essentiel, de rester profondément fidèle au paradigme de la science et au champ discursif qu'il organise.
- 12 Toute la difficulté est dans le fait qu'il ne s'agit cependant pas pour Rousseau de renoncer à la rationalité, ni même à une exigence de systématisme. Dans le troisième des *Dialogues* le personnage du *Français*, qui a relu les ouvrages de *Jean-Jacques* sur les conseils du personnage de *Rousseau*, rend compte de cette lecture en soulignant la cohérence du

propos : « Je ne tardais pas à sentir en lisant ces livres qu'on m'avait trompé sur leur contenu et que ce qu'on m'avait donné pour de fastueuses déclamations, ornées de beau langage, mais décousues et pleines de contradictions, étaient des choses profondément pesées et formant un système lié qui pouvait n'être pas vrai, mais qui n'offrait rien de contradictoire »¹¹. Mais la tâche à laquelle la pensée, y compris la raison, doivent de toute urgence se consacrer consiste à reconnaître l'absolue spécificité des questions touchant aux « établissements humains » et à leur histoire. Ni le commentaire de l'indiscutable progrès des sciences et des techniques, ni la mobilisation esthétique et hédoniste puissante qui l'accompagne ne donnent accès à la violence de l'époque. Et Rousseau soupçonne sévèrement ceux qu'il appelle « les heureux du siècle » de s'accommoder des exactions des puissants :

Le peuple ne donne ni pensions, ni emplois, ni chaires, ni places d'académie ; en vertu de quoi le protégerait-on ? Princes magnanimes de qui nous attendons tout, je parle au nom du corps littéraire. Opprimez le peuple en sûreté de conscience ; c'est de vous seuls que nous attendons tout et le peuple ne nous sera jamais bon à rien¹².

- 13 Et s'agissant de Hobbes : « Voilà [pourtant] jusqu'où le désir pour plutôt la fureur d'établir le despotisme et l'obéissance passive ont conduit un des plus beaux génies qui aient existé »¹³. Ce qui donne sa tension à cette œuvre, dès les textes critiques des années 50, c'est cette conviction que la production discursive est radicalement et définitivement démunie devant l'inéluctable progrès du « plus horrible état de guerre »¹⁴, et que le temps est venu de « creuser jusqu'à la racine »¹⁵, pour se donner les outils nécessairement renouvelés d'une possible vie sociale paisible, conforme à la condition qui est la nôtre.
- 14 Cette œuvre se développe sous le signe d'une nécessaire *discontinuité* dans l'exercice de la pensée, et en porte en quelque sorte l'empreinte : les objets qu'il faut désormais traiter et les méthodes nécessaires à leur examen sont décidément sans précédent. Ce n'est pas par hasard si, pour s'engager dans cette voie, il n'a pas moins fallu que la fameuse « inspiration subite » de Vincennes. Rousseau a donné au moins deux récits de ce moment, vécu alors qu'il rendait visite à Diderot, incarcéré à Vincennes, et au cours duquel, après avoir lu dans le *Mercure de France* la question mise au concours par l'Académie de Dijon¹⁶, il a eu la révélation d'une partie essentielle de son œuvre. Les termes du récit qu'il en fait dans la seconde des *Lettres à Malesherbes* (12/01/1762, soit plus de 10 ans après les faits) sont particulièrement significatifs :

Oh Monsieur, si j'avais jamais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir¹⁷ toutes les contradictions du système social, avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions (...). Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités qui dans un quart d'heure m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien faiblement épars dans les trois principaux de mes écrits, savoir ce premier Discours, celui sur l'inégalité, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inséparables et forment ensemble un même tout¹⁸.
- 15 Après quoi Rousseau est devenu, ou redevenu, l'homme des fugues, des détours stylistiques et conceptuels improbables, et, en conséquence, des disputes et des ruptures.
- 16 Approcher les « grands vérités » à la recherche desquelles il veut se consacrer, consistera d'abord pour lui à interroger systématiquement, et « jusqu'à la racine », la plupart des mots qui saturent la production intellectuelle de l'époque : la guerre, le peuple, la justice, la liberté, le gouvernement, la loi, le droit... On pourrait lire l'ensemble de cette œuvre comme une austère méditation sur le vocabulaire de la « science politique ».

- 17 Quelques formules sont à cet égard là encore significatives : « Le vain mot de justice ne sert partout que de sauvegarde à la violence », ou encore : « Je me bornerai (...) à faire au moins que l'injustice et la violence ne prennent pas impunément le nom de droit et d'égalité »¹⁹. On se souvient des commentaires exaspérés du *Contrat social* à propos de formules telles que « droit du plus fort » ou « aliéner sa liberté ». Et l'on n'a peut-être pas assez pris au sérieux la proposition du Livre V d'*Emile* : « Le droit politique est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais (...). Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eut été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique ; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis, et rien au monde n'est plus différent que ces deux études »²⁰. En donnant au *Contrat social* le sous-titre *Principes du droit politique*, Rousseau confirme sa conviction d'ouvrir un champ d'objets et de questions encore inexploré.
- 18 Autrement dit l'intervention de Rousseau dans la production intellectuelle de son temps s'inspire et se nourrit de la combinaison de deux expériences qui l'affectent également dans sa relation au monde et à ses contemporains : non seulement la violence, mais aussi l'incapacité voire le renoncement des « philosophes et des savant » à s'en saisir, et même à s'en soucier. La rupture avec le mouvement de l'Encyclopédie n'est pas l'effet de rivalités ou de malentendus sur fond de fragilité psychique, ni celui de différents idéologiques ou théologiques : en se retirant à l'Ermitage pour y écrire les œuvres qui vont lui valoir une vie d'exilé, Rousseau prend acte d'un désaccord profond quant au réel, à la fois massif et pourtant encore invisible, qu'il s'agit de penser et quant à la méthode qu'il faut adopter pour y accéder de façon juste, dans tous les sens du terme. Et c'est à mon sens là le point qui donne son sens le plus profond à la lecture de son œuvre aujourd'hui.
- 19 Nous sommes aujourd'hui contemporains de la péremption et de la clôture d'une intellectualité qui a, depuis plus d'un siècle, puissamment orienté les pensées et les pratiques touchant à l'organisation des sociétés. Pratiquement un siècle après la publication de l'article *Economie politique*, que Rousseau rédige pour l'Encyclopédie, Marx prononce pour l'Association des ouvriers allemands de Bruxelles les conférences qui seront publiées sous le titre *Travail salarié et Capital* (1847), avant de rédiger avec Engels le *Manifeste du parti communiste*. Après un siècle d'épisodes aussi historiquement lourds que la Commune de Paris, la Révolution de 1917, l'insurrection spartakiste de 1918-19, les dix années de la Révolution culturelle chinoise, de 1966 à 1976, sans oublier les luttes de libération nationales des peuples colonisés, l'expérience du socialisme se solde par de puissants soulèvements populaires contre des régimes de terreur, la chute du mur à Berlin, et, la même année, la répression sanglante des manifestations de la place Tian'anmen à Pékin, qui ouvre définitivement la voie au basculement de la Chine dans le capitalisme d'État. Et l'on sait aujourd'hui quelle situation domine l'état du monde, trois décennies après ces événements.
- 20 Nous commençons à peine à mesurer les effets de cette séquence qui a, dans les faits, prononcé la péremption définitive de la proposition de pensée pratique ou de science en acte qu'a été le marxisme-léninisme. Nous sommes d'une certaine façon dans le deuil d'un immense édifice théorique et pratique, combinant un système de propositions majeures : une théorie des sociétés, depuis toujours et tout entières organisées par l'antagonisme des classes, lui-même enraciné dans les modalités élémentaires de la production et des échanges, une pensée du pouvoir d'État visant à sa prise d'assaut, la révolution, le temps d'en finir avec la confiscation privée des moyens de production et de créer ainsi les

conditions du communisme en tant qu'extinction des classes et dépérissement de l'appareil d'État. C'est en ce sens, par exemple, qu'étaient présentées, et comprises, durant la Révolution Culturelle chinoise, la proposition d'abandonner la fonction de Président de la République, c'est-à-dire de chef de l'État, ou les initiatives visant à réduire les contradictions entre les villes et les campagnes ou entre le travail manuel et le travail intellectuel. Ce que la réalité historique a définitivement montré, c'est qu'aucun de ces outils n'est plus aujourd'hui à l'œuvre, y compris dans les situations de mobilisation populaire. L'expérience de la propriété collective des moyens de production, organiquement articulée au pouvoir des Partis-Etats, n'a pas permis le développement d'une authentique économie alternative au mécanisme général et sans limite de l'exploitation du travail, et encore moins le dépérissement de l'État. Et c'est sans doute jusqu'à la matrice logique de cet édifice : la loi de l'unité dialectique des contraires, que cette faillite historique invite à interroger, au profit d'une attention renouvelée à l'hétérogénéité de situations qualitativement multiples, qui appellent une analyse et une écoute à chaque fois singulière.

- 21 Nous voilà donc, depuis au moins trois décennies, conduits nous aussi à une sorte de « réforme » d'autant plus radicale que son objet et son enjeu ont une portée de très grande amplitude, dans le temps comme dans l'espace. *Mutatis mutandis* nous sommes en quelque sorte conviés à partager la retraite laborieuse de l'ombrageux pensionnaire de Madame d'Epinay à l'Ermitage, puis dans son « donjon » du Mont-Louis.
- 22 On peut reconnaître l'un des signes de cette proximité de situation, quant aux faits et quant à la pensée, dans la relation tout à fait singulière et complexe que Louis Althusser a entretenue, tout au long de son travail, avec l'œuvre de Rousseau. Les notes de cours et les textes qu'Althusser lui consacre constituent un bel objet de réflexion quant à ce qu'on pourrait appeler une dynamique de la lecture, en tant qu'échange vivant entre la disponibilité d'une œuvre et l'évolution des interrogations d'un lecteur.
- 23 En 1964-65 Althusser consacre un cours à la lecture du traité systématique de « droit politique » qu'est *Du Contrat Social*, et plus précisément même au Chapitre VI du Livre I, où Rousseau développe la proposition même du « pacte social ». Les notes de ce cours ont été publiées en 1967 dans le N° 8 des *Cahiers pour l'analyse*, entièrement consacré à l'œuvre de Rousseau, puis rééditées, en 2009, dans un petit volume, aux éditions Manucius. Althusser lit très explicitement l'œuvre de Rousseau à la lumière et au moyen du travail qu'il entreprend à la même époque pour retrouver et dégager les outils et les opérations au travers desquels Marx inaugure et développe le dispositif, selon lui authentiquement scientifique, qu'est le matérialisme historique. La lecture rigoureuse qu'Althusser propose alors vise à mettre en évidence la révolution théorique que constitue le matérialisme historique en prenant, a contrario, la mesure des effets induits par son absence dans le texte de Rousseau, à savoir une série d'impasses, et de cercles dont il ne parvient à sortir qu'au moyen d'évitements, de déplacements qu'Althusser désigne comme des décalages, qui retiennent le propos dans une forme d'abstraction sans prise sur la situation réelle de l'époque, et peut-être même dans une opération visant à la masquer :

De même que l'intérêt général est un mythe, dont on perçoit la nature dès qu'on le voit se démarquer de son double réel, ces « intérêts généraux » que Rousseau déclare « particuliers » parce qu'ils sont le fait de groupes humains (ordres, classes, etc ...), - de même l'intérêt particulier « pur » de l'individu isolé (ce qui lui vient des origines constituantes de l'état de nature) est un mythe, dont on perçoit la nature dès qu'on voit qu'il possède son « double » réel dans ces intérêts généraux des groupes humains que Rousseau déclare « particuliers » parce qu'ils dominent l'État

ou luttent pour la conquête du pouvoir. Comme dans les cas précédents, nous décelons bien le Décalage, mais sous la dénégation verbale d'un jeu de mots : ici le « chassé croisé » du particulier et du général, concepts qui appartiennent pourtant en propre, exclusivement à l'individu et au Souverain, mais qui servent à réduire théoriquement le Décalage introduit dans le système conceptuel de Rousseau par le surgissement de ce phénomène irréductible : l'existence des intérêts de groupes sociaux. L'intérêt de ces groupes sociaux est tantôt dit particulier, tantôt dit général, pour les besoins de la Cause, celle du couple spéculaire idéologique intérêt particulier/intérêt général, où se réfléchit l'idéologie d'une domination de classe qui présente ses intérêts de classe aux *particuliers* comme leur *intérêt (général)*²¹.

- 24 Deux décennies plus tard, dans l'un de ses derniers textes, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », rédigé en 1982 et publié par François Matheron, en 1994 dans le recueil de textes posthumes intitulé *Ecrits philosophiques et politiques*, Althusser revient sur cette question, en décrivant une sorte de fresque des œuvres majeures qui traitent de la question de l'histoire, depuis les atomistes de l'antiquité, Epicure à travers Lucrèce, jusqu'à Marx.

- 25 Dès les premières lignes du texte, il annonce son intention :

Tel est le premier point que, découvrant d'emblée ma thèse essentielle, je voudrais mettre en évidence : l'existence d'une tradition matérialiste presque complètement méconnue dans l'histoire de la philosophie : le « matérialisme » (il faut bien un mot pour la démarquer en sa tendance) de la pluie, de la déviation, de la rencontre et de la prise. Je développerai tous ces concepts. Pour simplifier les choses, disons pour le moment : un matérialisme de la rencontre, donc de l'aléatoire et de la contingence, qui s'oppose comme une tout autre pensée aux différents matérialismes recensés, y compris au matérialisme couramment prêté à Mars, à Engels et à Lénine, qui, comme tout matérialisme de la tradition rationaliste, est un matérialiste de la nécessité et de la téléologie, c'est-à-dire une forme transformée et déguisée d'idéalisme²².

- 26 C'est dans cette perspective qu'il revient à Rousseau, et plus particulièrement au *Second Discours*, qu'il n'a en réalité jamais cessé de relire. Althusser relève le rôle essentiel que Rousseau accorde à la contingence dans les analyses critiques de l'histoire qu'il développe dans le *Discours*. Et il interroge à cette occasion le texte de Marx dans des termes qui ne sont pas sans rappeler la façon dont Rousseau interroge celui des « philosophes » :

Lorsque Marx et Engels diront que le prolétariat est « le produit de la grande industrie », ils diront une grande sottise, se situant dans *la logique du fait accompli de la reproduction élargie du prolétariat*, et non dans la logique aléatoire de la « rencontre » qui produit (et non reproduit) en prolétariat cette masse d'hommes dénués et dénudés comme un des éléments constituant le mode de production. Ce faisant, ils passeront de la première conception du mode de production, historico-aléatoire, à une seconde conception, essentialiste, et philosophique²³.

Et un peu plus loin :

On aurait d'ailleurs tort de croire que ce processus de rencontre aléatoire se limite au XIV^e siècle anglais. Il s'est toujours poursuivi et *se poursuit encore de nos jours*, non seulement dans les pays du tiers monde qui en sont l'exemple le plus éclatant, mais chez nous aussi, dans la dépossession des producteurs agricoles et leur transformation en Ouvriers Spécialisés (cf. Sandouville : des Bretons aux machines), comme un processus constant qui inscrit l'aléatoire au cœur de la survie et du renforcement du « mode de production » capitaliste, comme d'ailleurs au cœur du « mode de production » socialiste lui-même. Et là, inlassablement, on voit les chercheurs marxistes reprendre le fantasme de Marx, et penser la *reproduction* du prolétariat en croyant penser sa production, penser dans le fait accompli en pensant penser dans son devenir accompli²⁴.

- 27 Ainsi celui qui tentait de penser l'irréversible anachronisme de Rousseau le retrouve comme une sorte de précurseur à la recherche d'un accès au réel qui échappe à la seule prise réductrice du paradigme des sciences de la nature. Ce qui nous intéresse dans l'insistance exemplaire d'Althusser à lire et relire ces textes, c'est qu'elle invite à réfléchir, peut-être davantage encore, à ce qui chez Rousseau résiste décidément à ce paradigme. Ou encore : que désignent finalement, dans l'itinéraire singulier de Rousseau, les termes de « rencontre » ou d'« aléatoire », qu'Althusser mobilise comme principe d'intelligibilité, peut-être encore trop général, de l'histoire ?
- 28 Ce que Rousseau soustrait au modèle de la science porte sur le point, apparemment simple, mais évidemment problématique, de la *contribution* des hommes à la violence de leur histoire, sur ce qu'ils y *peuvent*. Plus précisément encore, si Rousseau ne veut pas se payer de mots, il ne veut pas non plus esquiver ce qu'il considère, à mon avis à juste titre, comme l'objet sur lequel il faut d'abord se prononcer, soit la façon dont les hommes peuvent et doivent s'orienter dans la situation qui est désormais la leur. En franchissant une étape qu'Althusser n'aurait pas admise, il faut à mon sens admettre que l'aléatoire chez Rousseau est le site du *principe subjectif* dont dépend, selon lui, profondément, l'organisation des « établissements humains ». Et c'est de ce principe qu'il faut d'abord tenir le discours.
- 29 On ne s'étonnera pas si l'on a pu reconnaître dans l'effort de Rousseau l'annonce de cette rupture majeure dans l'histoire des sciences qu'a été l'avènement des sciences de l'homme, et tout particulièrement de l'ethnologie et de l'anthropologie. Quelques années avant les premiers cours d'Althusser sur le *Contrat social*, C. Lévi-Strauss prononce à Genève, en 1962, à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Rousseau, une conférence particulièrement significative, qui sera publiée en 1973 dans *Anthropologie structurale 2*. Il y reconnaît chez Rousseau l'expérience subjective du rapport à l'autre dont l'ethnologie et l'anthropologie s'efforcent de tenir le discours :

Rousseau ne s'est pas borné à prévoir l'ethnologie : il l'a fondée. D'abord de façon pratique, en écrivant le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* qui pose le problème des rapports entre la nature et la culture, et où l'on peut voir le premier traité d'ethnologie générale ; et ensuite, sur le plan théorique, en distinguant, avec une clarté et une concision admirables, l'objet propre de l'ethnologue de celui du moraliste et de l'historien : « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés » (*Essai sur l'origine des langues*, ch. VIII). Cette règle de méthode que Rousseau fixe à l'ethnologie et dont elle marque l'avènement, permet aussi de surmonter ce qu'à première vue, on prendrait pour un double paradoxe : que Rousseau ait pu, simultanément, préconiser l'étude des hommes les plus lointains, mais qu'il se soit surtout adonné à celle de cet homme particulier qui semble le plus proche, c'est-à-dire lui-même ; et que, dans toute son œuvre, la volonté systématique d'identification à l'autre aille de pair avec un refus obstiné d'identification à soi. Car ces deux contradictions apparentes, qui se résolvent en une seule et réciproque implication, toute carrière d'ethnologue doit, un moment ou l'autre, les surmonter. Et la dette de l'ethnologue envers Rousseau se trouve accrue du fait que, non content d'avoir avec une précision extrême situé une science encore à naître dans le tableau des connaissances humaines, il a, par son œuvre, par le tempérament et le caractère qui s'y expriment, par chacun de ses accents, par sa personne et par son être, ménagé à l'ethnologue le réconfort fraternel d'une image en laquelle il se reconnaît et qui l'aide à mieux comprendre, non comme une pure intelligence contemplatrice, mais comme l'agent involontaire

d'une transformation qui s'opère à travers lui, et qu'en Jean-Jacques Rousseau, l'humanité entière apprend à ressentir²⁵.

La dernière formule mérite une attention particulière, le terme de « transformation » y évoque paradoxalement ce qui dans le propos de Rousseau excède peut-être même le projet de l'anthropologie, au sens où il ne pourrait pas même s'inscrire dans ce que C. Lévi-Strauss désigne comme « le tableau des connaissances humaines », mais relèverait davantage d'une forme d'*intervention*, dans les temps de violence qui sont les siens. On peut, je crois, isoler dans l'itinéraire de Rousseau une intention plus singulière et qui consiste à témoigner de la possibilité d'échapper au déchaînement de la violence en tenant compte des limites du modèle analytique et explicatif de la rationalité scientifique.

30 Qu'est-ce qu'un propos relatif au pouvoir qui ne relève pas de la seule hypothèse d'une science du pouvoir, dont la limite est manifestement lisible dans l'ambiguïté du complément de nom ? Cette intention est profondément à la source des démêlés de Rousseau avec ce que Robert Derathé désigne comme la « science politique de son temps ». Il faudrait de ce point de vue renverser la première lecture d'Althusser : l'usage en effet problématique du mot « contrat » ne serait pas tant une faiblesse que le signe de ses critiques à l'égard des « jurisconsultes » qui faisaient à l'époque autorité. De la même façon, nous savons aujourd'hui à quel point il est difficile d'intervenir dans et sur la situation du monde qui est le nôtre, sans mobiliser de façon nécessairement problématique les mots dont nous héritons, tels que « lutte », « révolution », « droit » et même « politique ». La question devient alors celle de savoir vers quels outils le projet et l'œuvre de Rousseau peuvent, positivement, indiquer une orientation, dans la période de jusan ou de pause de la pensée que nous traversons depuis au moins trois décennies.

31 Je propose d'isoler les quelques points suivants :

1) Le premier point consiste à prendre peut-être plus au sérieux qu'on ne le fait habituellement le choix résolu de Rousseau de réduire son propos anthropologique à la seule proposition d'une radicale *indétermination* : l'homme est d'abord tout entier un être des possibles. C'est ce principe que Rousseau désigne du terme de « liberté », mais en un sens si singulier qu'il l'associe, comme on le sait, au nécessaire néologisme « perfectibilité ». C'est parce qu'il n'est assignable à « rien », qu'il peut être tout : c'est ce « rien » que désigne la formule « état de nature ».

2) Cette indétermination est animée par deux « principes », à la fois postérieurs à l'instinct et antérieur à la raison discursive (n'est-ce pas ce que désigne le terme de « pulsion » ?) :

- le vivant indéterminé qu'est l'homme tend à s'approprier (le terme est chez Rousseau) la pure capacité qui fait tout son être. En faire l'expérience lui procure le bien être et l'extrême satisfaction que Rousseau désigne du terme de bonheur. C'est cette première disposition que Rousseau désigne comme « amour de soi » ;

- à mesure que l'homme fait ainsi l'expérience de son être, il découvre le caractère essentiellement pluriel de sa condition. L'appropriation de soi est d'emblée pressentiment d'un autre. Je suis inévitablement le site de l'autre, ou encore, la conscience de soi *comprend* l'autre, dans tous les sens du verbe. C'est ce que Jean-Luc Nancy désigne comme « l'entame » de l'autre. C'est le principe auquel Rousseau réserve le nom de « pitié ». Ce qui explique que le plaisir que procure l'expérience de ma condition est indissociable de ce que Rousseau désigne dans l'*Essai sur l'origine des langues* et dans les *Dialogues*, comme « le plaisir de n'être pas seul ». Une formule du Livre IV d'*Emile* parle de « l'amour des hommes dérivé de l'amour de soi »²⁶.

3) Animée par ces deux principes, la capacité que nous sommes s'exerce nécessairement dans la fréquentation du monde et des autres, dans la double modalité de la technique et du regroupement, autrement dit dans l'élément de l'*histoire*. Ainsi que Rousseau le rappelle à plusieurs reprises, l'« *état de nature* » ne doit pas être compris comme un moment originel qu'il faudrait situer en amont de l'histoire, mais comme la condition ontologique singulière qui est et reste décidément la nôtre, à *même l'histoire*.

4) Tout le problème est qu'au cours de « la lente succession d'événements et de connaissances » qui constitue l'histoire, l'homme a, librement, renoncé aux deux principes qui fondent et animent sa condition, au profit d'une sorte de simulacre qui les combine, de façon mortifère : l'amour propre. Au lieu de m'approprier l'être pluriel que je suis, je tente désespérément de m'identifier à des objets, en particulier à la terre, et de faire de cette identification la mesure, et le ressort, d'une relation concurrentielle, exclusive et hostile à l'autre. Les « établissements humains » sont alors universellement régis par des déclarations de propriété et de pouvoir qui conduisent au « plus horrible état de guerre ».

5) La question du recul de la violence devient alors celle d'un mode radicalement nouveau de regroupement. C'est, au sens le plus strict, la question d'une *ré-union* des hommes, c'est-à-dire celle d'une authentique alliance des libertés qu'ils sont. C'est l'hypothèse d'un *pacte* réunissant ceux qui déclarent unanimement renoncer à tous les facteurs d'inégalité, à toute forme de domination. Ceux qui s'y engagent forment une « assemblée », un « corps moral et collectif », que Rousseau désigne aussi comme « corps politique », répondant fondamentalement à la seule loi du pacte. Une formule du Livre IV du *Contrat social* est de ce point de vue significative : « Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social : car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu »²⁷.

6) Le terme de « gouvernement » n'est pas même présent dans le Chapitre 6 du Livre I du *Contrat social*, dans lequel Rousseau expose la proposition du pacte. Et le Livre III qui est consacré au problème de l'institution chargée de faire respecter la « volonté générale » développe ce qu'on pourrait appeler un profond pessimisme gouvernemental, clairement formulé dans le titre du Chapitre 10 du Livre III du *Contrat social* : « *De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer* ». Rousseau paiera de la condamnation de l'œuvre le dernier chapitre de ce Livre III, dans lequel Rousseau prévoit de soumettre le gouvernement au contrôle régulier de l'« assemblée » souveraine dont il n'est que le « ministre ». Le chapitre sur la *Religion civile*, tardivement ajouté par Rousseau en conclusion de l'œuvre, rappelle que la consistance du corps politique ne peut être garantie par aucune forme de pouvoir, pas même religieux, mais par le seul engagement subjectif de ceux qui ont passé le pacte : l'alliance des libertés ne durera que le temps qu'ils y « croiront ».

7) On connaît l'objection du « violent interlocuteur » que Rousseau met en scène dans le *Manuscrit de Genève* (première version du *Contrat social*) : « Il ne s'agit pas de m'apprendre ce que c'est que justice ; il s'agit de me montrer quel intérêt j'ai d'être juste » et un peu plus loin « Mais où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui-même ? »²⁸. Au Livre V d'*Emile* Rousseau formule le défi qu'il « s'agit », véritablement, selon lui, de relever : « La plus grande difficulté (...) est de répondre à ces deux questions : Que m'importe ? et qu'y puis-je faire ? »²⁹, et il le rappelle au Chapitre 15 du Livre III du *Contrat social* : « Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État, que m'importe ? On doit compter que l'État est perdu »³⁰. (On est loin d'une prétendue « naïveté » de Rousseau ...) L'objectif n'est donc

décidément pas d'« apprendre », mais de « montrer », une fois de plus de faire « voir », en quoi et comment l'intérêt particulier est profondément indissociable de l'intérêt général.

8) Si les dernières œuvres de Rousseau, dites autobiographiques, nous intéressent tout particulièrement, c'est que, malgré le risque toujours présent d'une réduction à la seule instance de l'ego, Rousseau y répond, en son propre nom, à ces objections et questions. Il prend la parole à même son expérience, et soutient que la *singularité* de cette parole témoigne de l'universalité de notre condition. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les fameuses formules du préambule des *Confessions* : « Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi » et un peu plus loin, « Je sens mon cœur et je connais les hommes ». Le pari des *Confessions* est celui d'un *partage possible des paroles singulières*, et la tentative malheureuse d'en proposer des lectures publiques indique qu'on peut sans doute attribuer à ces dernières œuvres une portée politique profonde. En l'absence de tout *discours d'autorité*, concernant ce que Rousseau désigne comme « les affaires de l'Etat », il reste *l'autorité de la parole libre et sincère* que désigne le terme de *Confessions*. Les textes qui suivent les *Confessions* précisent que cette parole adressée, et ainsi exposée à l'écoute d'un interlocuteur, crée un *lien* auquel Rousseau n'hésite pas à associer le terme de *société*. Dans le troisième des *Dialogues*, les personnages de « Rousseau » et du « Français » s'accordent sur le projet d'une « société » permettant de protéger les œuvres de « Jean-Jacques » : « Si nous nous unissons pour former avec lui une société sincère et sans fraude, une fois sûr de notre droiture et d'être estimé de nous, il nous ouvrira son cœur sans peine, et recevant dans les nôtres les épanchements auxquels il est naturellement si disposé, nous en pourrions tirer de quoi former de précieux mémoires dont d'autres générations sentiront la valeur, et qui du moins les mettront à portée de discuter contradictoirement des questions aujourd'hui décidées sur le seul rapport de ses ennemis »³¹. Et la célèbre formule qui inaugure la « Première Promenade » des *Rêveries du promeneur solitaire* : « Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami de société que moi-même » peut être comprise comme l'énoncé de la thèse selon laquelle l'auteur de ces lignes est « lui-même » au principe d'une « société » possible, ainsi qu'il le revendique et en témoigne dans la « Neuvième Promenade », dans le récit d'une distribution de friandises à des enfants, dont le sens, loin d'être anecdotique, justifie pour Rousseau une analyse précise qui renvoie à la question de la *sensibilité*, telle qu'on l'a évoquée plus haut :

De mon côté quand j'ai bien réfléchi sur l'espèce de volupté que je goûtais dans ces sortes d'occasions j'ai trouvé qu'elle consistait moins dans un sentiment de bienfaisance que dans le plaisir de voir des visages contents. Cet aspect a pour moi un charme qui bien qu'il pénètre jusqu'à mon cœur semble être uniquement de sensation », et le texte se poursuit sur le thème de la fête : « C'est pour moi un plaisir désintéressé qui ne dépend pas de la part que je puis y avoir. Car dans les fêtes du peuple celui de voir des visages gais m'a toujours vivement attiré »³².

- 32 La parole résolument singulière au nom de laquelle Rousseau revendique l'ensemble de son itinéraire est sans doute le lien qui l'unit le plus profondément à la séquence révolutionnaire qui s'ouvre dix ans après sa mort. Dans le registre de Rousseau, il est manifeste pour les principaux acteurs de cette séquence que la Révolution est fondée dans l'*engagement subjectif délibéré* du plus grand nombre dans l'expérience inouïe d'un authentique changement de régime. On peut faire l'hypothèse que ce principe subjectif fondamental, où se croisent l'intention de Rousseau et la mobilisation révolutionnaire est constitutif de ce que désigne proprement le terme de « politique ». La première séquence du processus révolutionnaire, qui précède les journées révolutionnaires d'août 1792, et durant laquelle les acteurs individuels et collectifs de la Révolution affrontent l'épreuve

de l'instauration d'un pouvoir alternatif, fait sans doute davantage référence à Montesquieu qu'à Rousseau. Les catégories organisatrices de cette période sont celles de constitution, de droit et de justice, de loi, de peuple et de nation... C'est le moment où Saint Just écrit, dans *L'esprit de la révolution et de la constitution en France*, dont le titre indique à la fois la référence à Montesquieu et l'articulation de la Révolution à la constitution : « Quand un peuple devenu libre a établi de sages lois, sa révolution est faite ; si ces lois sont propres au territoire, la révolution est durable »³³. Dans la période d'à peine deux ans qui sépare l'abolition de la monarchie, la proclamation de la République de la chute des Robespierriens en juillet 1794, les questions relatives à la mise en œuvre du régime républicain sont traitées dans le cadre exceptionnel de la Convention, où chaque intervention se conclut par une proposition de Décret. La situation extrêmement tendue appelle et mobilise de nouvelles catégories : l'unité et les factions, l'intérêt et le bien général, la guerre et la paix, la vertu. La question de *l'engagement subjectif* dans l'expérience révolutionnaire occupe alors une place majeure. Dans les semaines qui précèdent le 9 Thermidor, Saint Just travaille à un texte qui restera inachevé : *Les institutions républicaines*, dans lequel il propose de créer les conditions d'une société républicaine, d'inscrire le droit dans les pratiques sociales elles-mêmes. Il écrit ainsi : « Il est essentiel dans les révolutions où la perversité et la vertu jouent de si grands rôles de prononcer nettement tous les principes, toutes les définitions »³⁴. et annonce clairement l'enjeu du texte : « Les institutions ont pour objet d'établir de fait toutes les garanties sociales et individuelles pour éviter les dissensions et les violences, de substituer l'ascendant des mœurs à l'ascendant des hommes »³⁵. Certaines formules évoquent cette fois le propos de Rousseau : « Nous avons un gouvernement ; les institutions qui sont l'âme de la République nous manquent »³⁶ ou encore « Les longues lois sont les calamités publiques »³⁷, et enfin, plus explicitement encore : « Je crois pouvoir dire que la plupart des erreurs politiques sont venues de ce qu'on regarde la législation comme une science de fait [difficile] : de là l'incertitude et la diversité des gouvernements. De pareilles idées devaient perpétuer les peuples dans l'esclavage, car, en supposant l'homme farouche et meurtrier dans la nature, on n'imaginait plus d'autre ressort que la force pour le gouverner »³⁸. Saint Just partage avec Rousseau ce que je proposais d'appeler son pessimisme gouvernemental. On connaît les dernières formules de ce texte : « La révolution est glacée ; tous les principes sont affaiblis ; il ne reste que des bonnets rouges portés par l'intrigue. L'exercice de la terreur a blasé le crime, comme les liqueurs fortes blasent le palais »³⁹. Le 9 Thermidor, il sera interrompu, à la Convention, avant de terminer le discours dans lequel il propose un Décret visant à instaurer ces institutions. Malgré la tentative de ses proches pour le protéger, il ne résiste pas à son arrestation.

- 33 Dans le beau livre publié en français sous le titre *Le règne de la critique*, l'historien allemand Reinhart Koselleck analyse très rigoureusement ce qui distingue le propos de Rousseau dans la période qui précède la Révolution. Il montre très précisément de quelle façon les Lumières ont fait le procès théorique et moral de l'absolutisme au point de créer les conditions d'une forme de double pouvoir. Il écrit ainsi : « Le pouvoir de l'esprit, le pouvoir de la morale, avait grandi au point qu'il devait désormais faire ses preuves comme pouvoir, dans le champ ouvert de la politique »⁴⁰. Mais ceux qu'il désigne comme « l'élite de la nouvelle société » reculent devant l'épreuve de la crise qu'il va inévitablement falloir traverser : pour eux « L'histoire n'est vécue que comme philosophie de l'histoire », et il poursuit : « Ainsi la guerre civile a été invoquée dans la

seule mesure où son issue est déjà connue, c'est-à-dire où la crise reste cachée comme crise politique »⁴¹. Ce qui caractérise la critique de Rousseau c'est qu'elle ne vise pas seulement la monarchie absolue et le régime féodal, mais aussi, précisément, ceux qui les critiquent. Koselleck analyse en ce sens la formule déjà évoquée du Livre IV d'*Emile*, « Nous approchons de l'état de crise et du siècle des Révolutions »⁴², et attire l'attention sur le choix de Rousseau d'intégrer la crise à la Révolution. Et si la crise est par excellence le moment de la perte de tous les repères et de l'ouverture à tous les possibles, elle est aussi, par excellence, le moment où, comme Rousseau semble s'évertuer à l'annoncer, le moment où chacun doit décidément se prononcer, c'est-à-dire aussi s'adresser à ses interlocuteurs, en son propre nom, sur ce qu'il convient de penser, de dire et de faire, le moment où, à la façon du Promeneur solitaire, chacun doit en quelque sorte d'abord se réunir et faire société avec soi-même. Et Koselleck conclut par des formulations qui confirment, à mon sens, le rôle majeur qu'il faut accorder aux dernières œuvres de Rousseau, dans la lecture et la compréhension de l'ensemble de son itinéraire de pensée :

En reconnaissant la crise, Rousseau s'avère, là aussi, comme penseur politique. Pour lui, la révolution n'était pas, comme pour d'autres, une utopie, il ne la voyait pas seulement, comme d'autres, s'approcher, mais il s'attendait, avec son arrivée, à cet état d'insécurité et d'incertitude qui prend tous les hommes quand l'ordre établi se brise : « Qui peut vous répondre de ce que vous deviendrez alors ? » La révolution que Rousseau a devant les yeux est une révolution à la fois de l'État et de la société qui vit dans cet Etat ; avec l'avènement de la révolution, ce n'est pas seulement un « grand changement » qui aura lieu, ce ne sera pas une simple transformation qui conduira les intérêts sociaux à la victoire : la caractéristique décisive qui distingue la révolution prédite par Rousseau d'une révolution progressiste, c'est la crise⁴³.

C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre la fameuse formule selon laquelle « la Révolution n'est pas un dîner de gala » ... Dans tous les cas : la révolution n'est à l'évidence pas réductible à la « convergence des luttes », ou des intérêts : la « volonté générale » n'est pas la volonté de tous.

- 34 Afin de revenir, en guise de conclusion, à la question dont nous sommes partis, je voudrais rappeler que Rousseau est à ce point soucieux de la violence de l'histoire qu'il élargit sa réflexion sur les faits de prédation et de domination aux relations entre les hommes et les femmes, et à la sexualité. En juin 1762, alors qu'il fuit Montmorency pour échapper au mandat d'arrêt qui le vise, suite aux jugements prononcés à Paris et à Genève condamnant l'*Emile* et le *Contrat social* à être lacérés et brûlés, il rédige sur ces questions un court récit très impressionnant, qui sera publié après sa mort, *Le Lévitte d'Ephraïm*⁴⁴. Le texte est une reprise de plusieurs chapitres du *Livre des Juges* de la Bible. Rousseau y reprend d'abord très fidèlement le récit biblique d'une sorte d'avalanche de violences et de vengeances aussi atroces les unes que les autres : menacé de viol par des brigands de la ville où il a été hébergé, le lévite leur livre sa jeune femme, qui est violée et assassinée. Le lévite décide alors de découper le corps de sa compagne et en adresse un fragment à chacune des 12 tribus d'Israël. Les tribus se réunissent et massacrent les hommes de la tribu de Benjamin, dont sont issus les brigands coupables du viol et du meurtre. Mais, s'inquiétant de la disparition totale de cette tribu, les justiciers autorisent malgré tout les 400 Benjamites survivants à rapter 400 jeunes filles de la tribu de Jabès qui n'avait pas participé aux représailles, et comme il manquait encore des femmes aux survivants ils organisent le rapt d'autres jeunes filles de la ville de Silo, à l'occasion d'une fête. Et le texte précise en conclusion comme il l'avait fait en introduction, que ces événements se sont produits alors qu'Israël n'avait pas encore de roi : ce qui signifie pour Rousseau qu'ils ont eu lieu avant même l'instauration de la propriété et la naissance des nations, en un

temps véritablement originel : la violence, liée cette fois aux seules relations entre les sexes, est donc immédiatement contemporaine de la sortie de l'état de nature, et en ce sens constitutive de l'histoire. Mais ce qui est remarquable, c'est que Rousseau ajoute un épisode au texte biblique. En accord avec son père, l'une des jeunes filles de la ville de Silo consent à devenir la femme de l'un des survivants de la tribu de Benjamin, et son fiancé déclare solennellement qu'il consent lui-même à cette décision et qu'il fait vœu de célibat, suite à quoi toutes les jeunes filles suivent l'exemple de la première, mettant ainsi fin à l'engrenage de violence que le texte biblique laisse prévoir. Et Rousseau conclut son propre texte par une formule qui semble en donner la clé : « Il est encore des vertus en Israël ».

- 35 S'il y a donc bien le fait historique massif de la violence, il reste qu'une seule décision singulière, et seule cette décision, permet de réaliser l'hypothèse, que Rousseau a inlassablement explorée, de ce qu'il désigne comme un « autre lien social que la force »⁴⁵. Jusqu'à ce qu'il en vienne à proposer, qu'indépendamment de toute forme d'argumentaire, l'on s'en entretienne, d'abord.

Annexe. Autoprésentation de Yann Mouton

- 36 Né en 1947. Scolarité secondaire en internat chez les pères jésuites. Classes préparatoires littéraires au Lycée Malherbe de Caen, de 1966 à 1969. J'avais 20 ans en 1968 : ça n'infirmait pas la formule de P. Nizan... Parallèlement au cursus en classes préparatoires, étudiant à l'université de Caen (cours d'Alexis Philonenko) : Licence en 1969. Travail dans une exploitation agricole (élevage), durant 6 mois, dans la Manche, au sud du Cotentin. Enseignant vacataire dans des établissements privés. En 1970-71 engagement dans le mouvement fondé par Sylvain Lazarus, Natacha Michel et Alain Badiou : Groupe pour la fondation de l'Union des Communistes de France Marxistes Léninistes (UCFML). « Etabli » en usine de 1972 à 1975 : imprimerie, métallurgie, bâtiment. Puis aide soignant en hôpital, pour des raisons financières... Etudes d'infirmier (1976-1979), puis infirmier, essentiellement en réanimation de neuro-chirurgie, de nuit, au CHU de Caen, puis en région parisienne. Parallèlement, reprise du travail universitaire à Paris I et cours d'A. Badiou à Paris VIII-Saint-Denis. À Paris I, Maîtrise sur *Le propos rationnel des Rêveries du promeneur solitaire* et Diplôme d'Etudes Approfondies sur *Volonté particulière et volonté générale dans Julie ou la Nouvelle Héloïse* : Rousseau par la face Sud ! CAPES en 1989 et Agrégation en 1992. Nommé dans l'académie de Rouen, où je retrouve mon ami Jean Bourgault, croisé à Paris I en préparation à l'Agrégation, aujourd'hui professeur de philosophie en classes préparatoires, au lycée Condorcet, à Paris. Engagement commun dans l'organisation de stages de formation continue pour les professeurs de philosophie de l'académie : de beaux souvenirs ! Enseignant pendant 20 ans dans un lycée d'une périphérie « sensible » de Rouen, où je suis resté par choix : ce lieu abandonné des institutions est un édifiant poste d'observation sur le désastre de l'école en France. Organisation, pour et avec les élèves, de cours de préparation aux épreuves d'entrée à Science Po Paris (2 ou 3 élèves intègrent chaque année) et d'un jumelage avec un lycée de la périphérie de Dakar (séjours d'échange pour élèves et professeurs, en 2014). Durant les mêmes 20 ans, chargé de cours à l'Université de Rouen : philosophie générale (matérialisme, rationalité ...), philosophie morale et politique (XVIIIème), préparation aux concours. En retraite depuis la rentrée 2014.
- 37 Quelques textes « compagnons », et régulièrement travaillés...

- 38 Platon, le *Ménon* et *Le Banquet*, guidé par les lectures de Monique Dixsaut et Sarah Kofman, Descartes, les *Méditations*, guidé par la lecture de P. Guénancia, Rousseau et Saint-Just, Marx historien, *La guerre civile en France*, Freud, l'étonnant Moïse, Althusser, les derniers fragments, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* (1982), Heidegger, *Etre et temps* (une année de lecture, avec deux collègues), H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, J.L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, *Politique et au-delà*, *La panique politique*, *Que faire ?*, B. Cassin, *La nostalgie*, M. Bloch, *L'étrange défaite*, F. Fanon, *Les damnés de la terre*, V. Woolf, toute l'œuvre, H. Bauchau, *La déchirure*, *Le boulevard périphérique*, *L'enfant rieur*, recueils de nouvelles ...
- 39 Grand intérêt pour l'Afrique, son histoire, ses penseurs (groupe des Ateliers de la pensée, créé à Dakar par F. Sarr, A. Mbembé, B. B. Diop ...), ses écrivains et cinéastes, B. B. Diop, Léonora Miano, O. Sembène, D. Diop Mambéty
- 40 Travail et engagement sur la question de la politique.
- 41 Moitié des années 80 : clôture de l'expérience de l'UCFML, et engagement dans celle de L'Organisation Politique (OP) : péremption des catégories du marxisme-léninisme, hypothèse d'une capacité politique des gens, « les gens pensent », proposition d'une politique « sans parti », à distance de l'État, « du côté des gens ». Travail prolongé avec les ouvriers étrangers résidents en foyers, tout particulièrement à propos des mesures, lois, campagnes excluant violemment du droit commun des fraction entières de la population (résidents des foyers et familles vivant dans les cités). Grandes débats sur le droit et ses fondements : le travail ouvrier, les liens et la vie ici, et sur les conditions d'une possible parole/pensée du côté des gens.
- 42 Moitié des années 2000 : clôture de l'expérience de l'OP qui n'a pu créer les conditions d'une autonomie de pensée et d'initiative significative, capable de résister, dans l'opinion et dans l'espace public, à une nouvelle offensive d'État, protégée et autorisée par l'entretien de la distinction droite/gauche, réduite à de seules rivalités d'appareil mais puissamment relayée dans le champ de la production médiatique et intellectuelle, au nom de la menace électorale du FN...
- 43 Travail poursuivi avec S. Lazarus et une dizaine d'amis (publication de trois *Cahiers*, sous le nom « *Nous sommes quelques uns* », réunissant des contributions signées personnellement), dans la perspective de réfléchir « publiquement », et de partager avec qui le souhaite nos interrogations sur la situation actuelle de la question dite de la « politique », au plus loin de toute forme de « savoir ». La politique interrogée à partir d'elle-même, de son intellectualité propre, de ses propositions et de ses expériences, indépendamment de tout surplomb économique, sociologique, philosophique... Ce qui signifie, au moins :
- Prendre acte de l'absence, aujourd'hui, de catégories, de lexique, de propositions, d'initiatives, et évidemment d'organisations manifestant l'existence, même embryonnaire, d'une voie, d'une capacité subjective autonome, inventive, du côté des gens.
 - Prendre acte des effets subjectifs, encore mal mesurés, de l'échec définitif des expériences « socialistes » et des hypothèses auxquelles elles s'adossaient : une classe, un peuple, des mouvements, considérés comme autant de sujets porteurs d'une proposition politique progressiste, d'une configuration sociale alternative, organisée autour d'un Parti-Etat destiné à son propre dépérissement. L'échec du marxisme-léninisme historique, jusqu'à celui de l'expérience chinoise d'une lutte de classe et d'une révolution

de l'intérieur du socialisme, conduit à penser une forme de pérennité et en un sens d'illisibilité de l'État, dans sa forme actuelle. Il y a l'État, sa figure contemporaine, ses analyses et pratiques de classe « non marxistes » : à interroger et à comprendre. Et en l'absence de sujet collectif, la recherche de ce qui est possible, dans la situation présente, relève d'abord des décisions, convictions et principes, interrogations, recherches et enquêtes, de chacun, en personne. C'est en ce sens que, lors de l'année passée, durant laquelle se sont succédé une série d'élections (primaires, présidentielles, législatives), nous avons, chacun, mené un nombre significatif d'entretiens, volontairement très ouverts, sur le sens même du mot « politique », la pratique du vote, les expériences historiques considérées comme conclusives, les engagements des uns et des autres, les conditions de la confiance, en soi et dans les autres. Afin d'entendre la multiplicité des engagements subjectifs, ce qui se pense et se cherche, aujourd'hui, ce que S. Lazarus propose de désigner, pour l'instant, comme des « phénomènes majoritaires ».

- Prendre acte de l'impossible réduction de la politique aux seules pensées et pratiques de l'antagonisme. Ne pas se payer de mots : « révolution », « insurrection », « émeute »... La réciprocité de la violence, le face à face dialectique avec les forces de répression (de plus en plus violentes) et les acteurs du capitalisme (la finance, plus que l'économie) met la politique en situation de dépendance à l'égard de « l'ennemi », que la politique aurait pour tâche constitutive d'identifier et de combattre. Cette voie est profondément celle d'un retour à l'idée et à la pratique d'une avant-garde « radicalement » chargée de « mettre le feu à toute la plaine », un retour à la proposition du Parti, même désigné comme « parti imaginaire » ou « Comité invisible ». Questions vivantes aujourd'hui, en particulier dans la jeunesse, surtout à l'occasion des mobilisations du printemps 2016, et dont je discute régulièrement, et vivement, avec d'anciens étudiants. Lecture d'Agamben à l'occasion de ces débats.

- Prendre au sérieux le poids de la guerre dans la période. Non seulement les opérations militaires françaises (Mali, Sahel, Irak), les crimes perpétrés ces dernières années au nom du Djihad (dont meurtre d'un prêtre dans la banlieue de Rouen en juillet 2016), mais aussi la banalisation de la mort dans certaines situations de cités, la difficulté à sortir d'une forme d'hostilité insulaire des consciences. Un signe parmi d'autres : le retentissement du tout récent livre d'une jeune collègue de Paris VIII : *Se défendre – Une philosophie de la violence* (pas encore lu).

- Interroger la façon dont la « philosophie » s'impose comme une, sinon la, voie dans cette situation. Pas un journal, pas une émission radiophonique ou télévisée qui ne donne la parole au « philosophe », sur tout sujet. Le discours du philosophe est proféré au même titre que celui du représentant de l'État, celui de l'économiste ou de l'« expert », d'une manière générale. Je m'interroge sur cette inflation du discours « philosophique », sur ce qui le distingue et l'autorise. Chacun de ces intervenants est évidemment compétent sur un problème ou un autre : l'école, les relations homme-femme, le Moyen Orient, la souffrance psychique, le corps, l'Islam, la prison, le cinéma, la musique... Ils sont professionnellement professeurs de philosophie, historiens de cette discipline, lecteurs de grandes œuvres. Mais le terme « philosophe » désigne manifestement quelque chose d'autre, encore, qui ne serait réductible ni à leur compétence, ni à leur profession. Le terme est mobilisé comme porteur d'une norme : tout se passe comme s'il était chargé de soutenir le principe même d'une normativité du discours, en tant que discours. Un discours de la norme, dans les deux sens du complément de nom. Discursivité « philosophique » et normativité semblent s'autoriser l'une l'autre, en miroir, et répondre ainsi à une demande sociale manifeste : il y a de la norme, puisqu'il y a « le philosophe ».

Mais la question se pose de savoir ce qui l'autorise à revendiquer ce statut. Très vite les grandes figures des années 60/70 sont alors convoquées pour légitimer cette revendication : il suffirait de guetter l'émergence d'un Sartre, d'un Foucault, d'un Derrida ou d'un Deleuze d'aujourd'hui... Mais est-on capable de dire ce qui donnait à leur parole sa puissance singulière ? Est-ce leur production conceptuelle, l'érudition acquise au terme de tant de travail, leur fonction institutionnelle ? Ou une scène idéologique elle-même radicalement « normée » par des conceptions du monde antagoniques et par leurs polarisations partidaires et étatiques, sinon par des mouvements subjectifs plus profonds encore : la libération, la guerre « froide », la décolonisation... ? Mais qu'en est-il alors, aujourd'hui, lorsque ces divisions, ces « camps », n'ont plus ni réalité, ni sens ?

- 44 L'acharnement d'A. Badiou à vouloir faire de la « philosophie » le lieu du « salut », et à rester, lui-même le gardien du temple, n'est tenable ni pour la philosophie, ni pour la politique, sauf s'il érige son œuvre en « parti philosophique », comme les tenants de l'insurrection s'auto-proclament « parti imaginaire ». Il tient d'ailleurs autant qu'eux au signifiant « communiste ».
- 45 La question de savoir ce qui autorise aujourd'hui le discours de la « philosophie » à revendiquer cette normativité, et ce qui le légitime, ne date pas de ce temps. Mais elle est à mon sens aujourd'hui plus largement ouverte. Althusser ne cessait de poser la question de savoir ce qui autorisait « les philosophes de la philosophie » à soumettre à leur vérité « toutes les pratiques sociales des hommes qui continuent à peiner et à vivre dans la nuit ». (*Philosophie et marxisme* – Entretiens avec F. Navarro (1984-87) Il s'en sortait en arrimant la philosophie à son « extérieur », c'est-à-dire au marxisme-léninisme. Il la légitimait en tant que « discipline présentant la science à la classe et la classe à la science », et pour remplir cette mission, le philosophe s'est installé, quant à lui, sur le seuil du PCF... Il meurt un an après la chute du mur et la répression des manifestations de la place Tian'anmen. Sa tentative n'était déjà plus tenable, et depuis longtemps, au moment de ces entretiens. Elle n'a, dans les faits, pas résisté à Mai 68 : dans le champ de la philosophie, c'est plutôt Sartre qui sera l'interlocuteur de la jeunesse en quête d'une voie alternative au régime gaulliste et au projet de pouvoir du PCF. Aucune proposition « philosophique » ne peut aujourd'hui prétendre régler, à elle seule, la question des conditions et des lieux du sens, pour ceux qui cherchent à s'orienter dans la période, autrement que du côté du pouvoir, sous toutes ses formes.
- 46 - Prendre au sérieux ce qui se construit, se réalise, actuellement, du côté des gens, pour créer les conditions d'une vie digne possible, et en interroger les principes. Je participe depuis plusieurs années à la création d'une « cuisine sociale » associative, sur le site d'un foyer d'ouvriers sénégalais. Fruit d'une longue histoire de cuisine collective, cette initiative ne relève pas d'une revendication « communautaire » mais d'une fidélité à des principes qui ont fait leurs preuves, dans la résistance aux offensives d'État, ici comme au Sénégal : c'est, disent-ils aux autorités de toutes sortes, un « choix de vie », revendiqué comme une proposition pour la période actuelle. La « cuisine sociale » est aujourd'hui un chantier d'insertion pour des personnes éloignées de l'emploi. Présenté depuis un demi siècle comme un lieu « à problèmes », le foyer est ainsi devenu celui d'une solution !
- 47 Le seul sport que j'aie pratiqué, de façon régulière et assez rigoureuse, est la navigation à voile, sur les côtes un peu rudes de la Bretagne Nord, ma région d'attache, jusqu'aux îles Anglo-Normandes. en compagnie de mon ami J. Lemièrre, aujourd'hui professeur de sociologie et anthropologie à Lille I, avec qui je partage aussi recherches et expériences concernant les questions de la politique.

- 48 En travaillant, j'écoute volontiers des choses comme *La création* d'Haydn, Léonard Cohen, les polyphonies corses ...

NOTES

1. Jean-Jacques Rousseau, « Discours sur l'origine de l'inégalité » in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, t. III, p. 127.
2. J. J. Rousseau, « Émile » (Livre III), in *Œuvres complètes*, op. cit., t. IV, p. 468.
3. J. J. Rousseau : *Principes du droit de la guerre*, Paris, Vrin 2014 p. 22-23
4. J. J. Rousseau, « Discours sur l'origine de l'inégalité » (Première partie) in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 156
5. J. J. Rousseau, « Dialogues » (Second Dialogue) in *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 840 et p. 842
6. J. J. Rousseau, « Lettres à Malesherbes » (Seconde Lettre) in *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 1136
7. J. J. Rousseau, « Dialogues » (Second Dialogue) in *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 813.
8. J. J. Rousseau : « Emile » (Livre IV) in *Œuvres complètes*, op. cit., t. IV, p. 544.
9. J. J. Rousseau, « Discours sur l'origine de l'inégalité » (Première Partie), op. cit., p. 142.
10. J. J. Rousseau, Lettre à Mme de Créquy du 05/02/1761.
11. J. J. Rousseau, « Dialogues » (Troisième Dialogue), op. cit., p. 930.
12. J. J. Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, op. cit., p. 22.
13. *Ibid.*, p. 28.
14. J. J. Rousseau, « Discours sur l'origine de l'inégalité » (Seconde Partie), op. cit., p. 176.
15. J. J. Rousseau, « Discours sur l'origine de l'inégalité » (Première Partie), op. cit., p. 160.
16. « Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs »
17. C'est moi qui souligne, Y. M.
18. J. J. Rousseau, « Lettres à Malesherbes » (Seconde Lettre), op. cit., p. 1135
19. J. J. Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, op. cit., p. 24 et 23
20. J. J. Rousseau, « Emile » (Livre V), op. cit., p. 836
21. Louis Althusser, *Sur le Contrat social*, Paris, Manucius, 2009, p. 20.
22. L. Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Stock/Imec p. 553.
23. L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982) in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. I, op. cit., p. 586-587.
24. *Ibid.*, p. 587.
25. Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale 2*, Paris, Plon 1973 p. 46-47.
26. J. J. Rousseau, « Emile » (Livre IV), op. cit., p. 523 (note de Rousseau).
27. J. J. Rousseau, « Du contrat social » (Livre IV, Chapitre 2) in *Œuvres complètes*, t. III, op. cit., p. 440.
28. J. J. Rousseau, « Manuscrit de Genève » (Livre I, Chapitre 2) in *Œuvres complètes*, t. III, op. cit., p. 288 et 286.
29. J. J. Rousseau, « Emile » (Livre V), op. cit., p. 837.
30. J. J. Rousseau, « Du contrat social » (Livre III, Chapitre 15) in *Œuvres complètes*, t. III, op. cit., p. 429.
31. J. J. Rousseau, « Dialogues » (Troisième Dialogue), op. cit., p. 975

32. J.J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire* (Neuvième Promenade) in *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 1093
 33. Louis-Antoine de Saint Just, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2004, p. 378.
 34. L.-A. de Saint Just, « Institutions républicaines » in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1090.
 35. *Ibid.*, p. 1091
 36. L.-A. de Saint Just, « Discours sur les personnes incarcérées » in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 658.
 37. L.-A. de Saint Just, « Institutions républicaines » in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1089.
 38. *Ibid.*, p. 1093-94
 39. *Ibid.*, p. 1141
 40. Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 2013, p. 132
 41. *Ibid.*
 42. J.J. Rousseau, « Emile » (Livre IV), *op. cit.*, p. 468.
 43. R. Koselleck, *Le règne de la critique*, *op. cit.*, p. 133-134
 44. In J.J. Rousseau, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II
 45. J.J. Rousseau, « Dialogues » (Troisième Dialogue), *op. cit.*, p. 971.
-

RÉSUMÉS

L'article porte sur la pensée de Rousseau en tant que confrontation avec l'idée de Révolution et développe le problème du deuil des révolutions modernes.

INDEX

Mots-clés : Rousseau, politique, révolution

Index chronologique : Epoque moderne

Thèmes : Philosophie politique, révolutions, histoire, Rousseau

Index géographique : Europe

AUTEUR

YANN MOUTON

Agrégé de philosophie, Professeur de philosophie à Rouen, chargé de cours à l'Université de Caen.