Monde Français du Dix-Huitième Siècle

Volume 3, Issue 1 2018

Fiction des origines

Critiques de l'origine et historicité du
monde chez Voltaire et Rousseau

Nicolas Piqué, Université de Grenoble
Nicolas.pique@wanadoo.fr

Critiques de l'origine et historicité du monde chez Voltaire et Rousseau

Shakespeare nous avertit : « Life [...] : it is a tale/Told by an idiot, full of sound and fury/Signifying nothing », « La vie [...] : une fable/Racontée par un idiot, pleine de bruit et de fureur, /Et qui ne signifie rien » (*Macbeth*, V, 5). Doit-on, peut-on se contenter de ce constat, dont les enjeux moraux risquent d'être fort déconcertants sinon même destructeurs¹ ? Il faudra, sinon, essayer de penser le dépassement de cette apparence chaotique en faisant apparaître un « ordre du monde »², mobiliser ou même inventer une fiction à même de décrire cette origine pour assurer la stabilité du monde. Tel sera l'objet de cet article : suivre les tensions entre origine, ordre et sens de l'histoire, étudier les prétentions ordonnatrices du pouvoir de l'origine, analyser ses illusions et sa fragilité, circonscrire la capacité heuristique de la fiction dans sa prétention à décrire l'historicité du monde. Il faudra donc d'abord, brièvement, rappeler comment l'hypothèse chrétienne d'une origine aura permis de stabiliser et ordonner l'histoire des hommes. Suivre ensuite les critiques de cette hypothèse, sur le mode radical de la dénonciation de toute fiction pour Voltaire, sur un mode plus complexe chez Rousseau, fait d'emprunts et de transformations. On sera alors en mesure de suivre les métamorphoses des liens entre origine et fiction, du récit chrétien de l'origine à la fiction rousseauiste des commencements en passant par la critique voltairienne. De « l'ordre du monde » à « l'énigme du monde »³ donc, à la découverte de son historicité, de sa complexité au-delà de toute prétention originaire.

*

*

*

Dans le Sermon *Sur la Providence*⁴ Bossuet décrit la position qui est celle des hommes face à l'histoire, frappés par la dimension désordonnée du monde historique dans lequel ils vivent. Le risque est grand alors de conforter le libertin, celui qui en conclut « Non est Deus ». Toutefois, et heureusement pour le prédicateur Bossuet, ce risque peut être combattu en s'inspirant des anamorphoses, ces jeux sur la perspective, ces dérèglements parfaitement calculés de la perspective alors en vogue. Voici comment Bossuet en décrit le fonctionnement et l'enjeu : il est difficile, devant « certains tableaux que l'on montre dans les bibliothèques des curieux », de trouver un point à partir duquel organiser la vision et dépasser la confusion initiale ; mais, sitôt que « celui qui sait le secret vous les fait regarder par un certain endroit [...] toute la confusion se démêle ». Il en va de même pour l'histoire qui semble conforter « le libertin », en raison de la « confusion apparente et de [la] justesse cachée » du monde. Mais il est désormais possible de lui rétorquer : « Oui, oui ce tableau a son point, n'en doutez pas ; et le même Ecclésiaste, qui nous a découvert la confusion, nous mènera aussi à l'endroit par où nous contemplerons l'ordre du monde ».

Il convient donc, face au désordre de l'histoire, d'identifier le point à partir duquel ordonner la réalité, faire apparaître l'ordre et l'unité qu'elle manifeste à qui sait voir. Cette thérapeutique sera développée dans le *Discours sur l'histoire universelle*. Nous n'en soulignerons ici que les enjeux, fondamentaux, ayant trait à l'origine et à son pouvoir. Ce texte reprend les leçons relatives à l'histoire faite par Bossuet au Dauphin. Il y attire l'attention de son royal élève sur la nécessité de dépasser

¹ Le risque proprement démoralisant du chaos historique continuera d'être un des enjeux de l'analyse philosophique de l'histoire au moins jusqu'à Kant ; ce thème structure l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* en 1784.

² Expression de Bossuet, *Sur la Providence*. Sermon pour la deuxième semaine du Carême, prêché au Louvre le 8 mars 1662.

³ Expression de Voltaire, *Essai sur les mœurs*, éd. René Pomeau (Paris: Garnier, 1963) ; désormais cité *Essai*, t. 2, p. 806.

⁴ *Op. cit.*

l'historicité apparemment désordonnée (des empires apparaissent, d'autres disparaissent, dans un désordre moralement et religieusement désespérant). Ce dépassement est possible grâce à l'Eglise, véritable ossature pérenne de l'histoire de la Création. La 2^{ème} partie, dont l'objet consiste à scruter son unité, culmine en quelque sorte dans l'identification, au chapitre 29, de son origine, ou plutôt de ses origines que sont « ces deux points fixes de Moïse et Jésus-Christ ». Cette proposition nous suffira : elle définit l'enjeu de l'origine, son pouvoir d'unification. L'origine, mosaïque et christique, inscrit l'unité de la création dans le monde, garantit aux créatures de Dieu que leur histoire a du sens. Car l'origine a du pouvoir parce qu'elle n'est pas seulement commencement. Ce qui distingue et caractérise l'origine réside dans sa capacité à articuler les ordres chronologiques et logiques. Elle instaure un ordre sur le mode de la donation ; elle est donation de vérité, laquelle s'inscrit ensuite dans une histoire complexe.

L'origine est donc ce qui assure la pérennité du sens, en s'inscrivant, pour Bossuet et la tradition catholique, dans des institutions visibles, au premier rang desquelles figure l'Eglise, ce dont sont dépourvus les adversaires de Bossuet que sont les protestants. Ces derniers sont dans l'incapacité (du point de vue catholique, faut-il le souligner) d'assurer leur rapport à l'origine, qui apparaît ainsi comme le point d'Archimède hors duquel aucune stabilité, aucun ordre, aucun sens n'est possible.

Cette référence au point d'Archimède n'est pas fortuite. On se souvient de la référence, fondamentale, qu'y fait Descartes à la fin de la 2^{ème} *Méditation*. L'enjeu philosophique y est le même, assurer la possibilité d'un ordre du monde. Il se trouve que P. Nicole s'y réfère également, à la même époque que Bossuet, dans le cadre des controverses historiques qu'avec A. Arnauld il mena contre les protestants. Contre ces derniers, il s'agit de faire apparaître, dans l'histoire des dogmes et des pratiques de l'Eglise catholique, la continuité originaire, la fidélité à l'origine qui garantit la vérité du catholicisme. Identifier l'origine, circonscrire la donation de vérité qu'elle constitue, établir ensuite les fils de cette fidélité (ce que les catholiques appellent Tradition), tels sont les enjeux de la lutte contre les protestants, vus comme ceux qui, critiquant la Tradition, ont perdu tout sens de l'origine.

L'enjeu de l'origine apparaît alors clairement dans ces controverses, rappelées ici brièvement. L'origine est bien ce qui garantit l'ordre du monde. La fin du Grand Siècle sera le théâtre déjà d'une critique de l'origine⁵, critique qu'il faut comprendre alors comme analyse raisonnée des usages légitimes. C'est ce que recherche R. Simon quand il s'attaque à une série d'histoires critiques des textes⁶. Il s'agit pour lui à chaque fois d'établir et de garantir l'authenticité du rapport textuel à l'origine, au risque, ce que lui reprochera vertement Bossuet, de sembler fragiliser les canaux traditionnels de l'origine. Ces remarques concernant le travail et la critique de l'origine à la fin du 17^{ème} siècle ne sont là que pour circonscrire l'enjeu historique (rapporté à l'histoire) de l'origine. C'est cette conception originelle de l'histoire qui sera combattue par Voltaire et Rousseau, références des analyses à suivre. Une conception unifiée de l'histoire, sûre d'elle grâce au pouvoir de l'origine. De telle sorte que l'histoire, loin de ne pouvoir être écrite qu'à partir de l'origine, ne pourra l'être que sur les ruines de l'origine. Il n'y a en effet histoire que dans l'écart entre l'origine et l'époque de ceux qui l'écrivent et la vivent. La critique de l'origine, comprise désormais comme remise en cause de ses pouvoirs heuristiques, conditionne alors l'historicité des hommes, dont témoigne la diversité irréductible et indéniable des sociétés humaines.

⁵ Voir François Laplanche, *L'Ecriture, le sacré et l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle* (Amsterdam: Holland University Press, Amsterdam & Maarsen, 1986) <https://openlibrary.org/works/OL583272W/L'_écriture_le_sacré_et_l'histoire>, Jean-Louis Quantin, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Eglise. Un retour aux sources (1669-1713)* (Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1999), Nicolas Piqué *De la Tradition à l'Histoire* (Paris: Champion, 2008).

⁶ Voir J. Le Brun, « Sens et portée du retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon », *XVII^e siècle*, n°131 (1981): pp. 185-198.

*

* *

Faire de l'histoire, s'intéresser aux faits du passé ne peut plus consister à se rassurer de façon illusoire. Faire de l'histoire consiste à partir de ces caractéristiques incontestables de la réalité historique que sont la diversité et la discontinuité. Rien ne sert de se réclamer de fable tout autant idiote qu'aliénante, mieux vaut décrypter la complexité du monde, ce que Voltaire nomme « l'énigme du monde »⁷.

Tel sera le projet de Voltaire, dans l'*Essai sur les mœurs* en particulier. On le sait, les textes historiques de Voltaire constituent une part importante de son œuvre, pour lui qui fut nommé historiographe du roi en 1745. Au sein de cet ensemble de textes historiques, l'*Essai* occupe une place singulière, J.-M. Goulemot estimant même que « c'est l'œuvre la plus essentielle de Voltaire »⁸. Si la rédaction en est complexe, jalonnée de publications partielles, on peut en souligner la durée, de 1741 jusqu'à sa mort, en passant par une première édition en 1756, suivie d'autres, l'une étant précédée de la publication de la *Philosophie de l'histoire* (attribuée à l'abbé Bazin, et qui servit alors de préface), première apparition en français de cette expression. Sera ici suivie l'hypothèse de lecture que l'*Essai sur les mœurs* peut être lu, dans son projet, comme une critique du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. Là où ce dernier insiste sur la continuité et l'unité de l'histoire (pour qui sait voir évidemment, pour qui a su adopter le bon point de vue, celui que la seconde partie procure, le point de vue de la pérennité de l'Eglise à travers les temps), Voltaire va au contraire insister sur la diversité et la discontinuité.

Cette diversité concerne non seulement les mœurs et les coutumes (des chapitres sont régulièrement consacrés à cette diversité au fur et à mesure du livre sous le titre « Etat de ... »), mais aussi celle de la nature physique par la présentation de laquelle il débute l'« Introduction » de l'*Essai*. En effet, rien ne paraissant stable et pérenne, pas même la nature, il insiste dès le début sur les « Changements dans le globe » (il s'agit du premier paragraphe de l'introduction) : celui que nous habitons n'est pas identique à ce qu'il fut. Les notions de changement et de révolution constituent les pivots de l'analyse : « Commençons par examiner si le globe que nous habitons était autrefois tel qu'il est aujourd'hui. Il se peut que notre monde ait subi autant de changements que les Etats ont éprouvé de révolutions. Il paraît prouvé que la mer a couvert des terrains immenses, chargés aujourd'hui de grandes villes »⁹.

La polysémie de la notion de révolution est utilisée par Voltaire pour appuyer le caractère essentiellement changeant du monde, tant physique que politique. Les témoignages, critère encore dirimant à l'époque pour écrire l'histoire, sont là pour attester la proposition : « La nature rend partout témoignage de ces révolutions »¹⁰, Voltaire rappelant les changements des côtes dans la Frise, mais aussi à Aigues-Mortes, Fréjus, Ravenne, Damiette. Bref, « nous avons assez de preuves des grandes révolutions du globe »¹¹. Alors que dans d'autres textes Voltaire intervient dans le débat

⁷ *Essai*, op. cit., t. 2, p. 806,

⁸ *Inventaire Voltaire*, Jean-Marie Goulemot, André Magna et Didier Masseau dir., coll. Quarto (Paris: Gallimard, 1995), p. 501.

⁹ *Essai*, op. cit., p. 3.

¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹¹ *Ibid.*, p. 7.

portant sur l'Histoire de la terre¹², il s'agit ici de montrer que la pérennité n'est pas une caractéristique adéquate pour décrire le monde, bien davantage défini par la diversité.

Le nouveau lieu qu'est la philosophie de l'histoire amène donc Voltaire à présenter une nouvelle conception de la temporalité. Il insiste dans l'*Essai* sur la discontinuité, au moins de l'histoire de la terre. La nature est changeante, soumise à des révolutions¹³. La notion de différence devient alors centrale, différence entre la terre telle que nous la connaissons et telle qu'elle fut, mais aussi différence entre les civilisations. Car Voltaire passe ensuite à la diversité des races, qui renvoie, classiquement pour l'époque, à la diversité des climats. Mais l'Introduction déjà souligne « Des différentes races d'hommes » : « Ce qui est plus intéressant pour nous, c'est la différence sensible des espèces d'hommes qui peuplent les quatre parties de notre monde. Il n'est permis qu'à un aveugle de douter que les Blancs, les Nègres, les Albinos, les Hottentots, les Lapons, les Chinois, les Américains soient des races entièrement différentes »¹⁴.

Les sens, et l'évidence qu'ils sont en mesure d'imposer, sont encore convoqués, comme souvent chez Voltaire. La vue est ici plus particulièrement mentionnée, tant elle renforce l'évidence de la diversité. Dès le début, l'*Essai sur les mœurs* s'inscrit donc en faux contre le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet : alors que ce dernier n'a de cesse de trouver dans l'Eglise le schème permettant d'instaurer de la pérennité, de la stabilité et de la continuité dans une histoire ainsi unifiée et orientée, Voltaire souligne la diversité physique irréductible, à quoi s'ajoute le choix des premiers chapitres, consacrés délibérément à l'Inde et à la Chine, là où Bossuet se contentait d'une unité euro-péocentrique. Voltaire contribue ce faisant à mettre en crise le régime traditionnel de temporalité, en critiquant ses principales caractéristiques que sont la continuité, l'unité, la stabilité et la pérennité, toutes notions corrélées à l'existence d'un centre et d'une origine.

Cependant, il ne faudrait pas conclure trop vite à une défense par Voltaire d'un monde dénué de tout point fixe. Car la suite de l'*Essai sur les mœurs* va subrepticement réintroduire un critère d'analyse universel, au-delà de la diversité utilisée contre Bossuet. De telle sorte que le monde voltairien continuera, sinon d'être gouverné, en tout cas d'être analysé en fonction de critères universels, ou prétendument tels. Un seul exemple suffira : alors qu'il rapporte une coutume du royaume de Cochin (qui veut que le trône revienne au fils de la sœur du roi défunt et non à son propre fils), Voltaire mobilise la catégorie d'invraisemblance pour, non pas critiquer ce fait, mais pour le révoquer comme non-vraisemblable. Il faut en fait entendre non conforme à la tradition occidentale. Cela lui permet d'affirmer : « un tel règlement contredit trop la nature »¹⁵. La vraisemblance, la conformité à la nature, à la raison (le vocabulaire de Voltaire hésite) réintroduisent une norme universelle, un point fixe à même de réorienter l'histoire, en hiérarchisant accessoirement les sociétés, inégales quant au développement de la raison contre la superstition.

Les positions de Voltaire quant à l'unité de la loi naturelle sont anciennes, exprimées dans les *Eléments de la philosophie de Newton*¹⁶. On y trouve déjà la même tension entre affirmation d'une loi

¹² Par exemple dans la *Dissertation envoyée par l'auteur, en italien, à l'académie de Bologne, et traduite par lui-même en français, sur les changements arrivés dans notre globe et sur les pétrifications qu'on prétend en être encore les témoignages* (dans *Œuvres complètes*, Oxford: The Voltaire Foundation, t. 30 C) ; il y insiste sur l'ordre naturel, contre les schèmes du bouleversement, de la ruine, du débris.

¹³ La défense n'est plus alors celle de l'uniformité contre la discontinuité que représentait le schème diluvieniste comme dans la *Dissertation* précédemment citée.

¹⁴ *Essai*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁵ *Ibid.*, chapitre CXLIII.

¹⁶ Son exposé y occupe le chapitre 5 de la Première partie : « La religion naturelle n'est autre chose que cette loi qu'on connaît dans tout l'univers. Fais ce que tu voudrais qu'on te fit [...] Cette loi de traiter son prochain comme soi-même découle naturellement des notions les plus grossières, et se fait entendre tôt ou tard au cœur de tous les hommes ; car ayant tous la même raison, il faut bien que tôt ou tard les fruits de cet arbre se ressemblent, et ils se ressemblent en effet. [...] Qu'on me trouve un pays, une compagnie de 10 personnes sur la terre où l'on n'estime pas ce qui sera utile au bien

naturelle, identique partout et tout le temps, et un principe de modulation qui permet de rendre compte d'un principe de différence et de la supériorité de certaines civilisations. La critique de la fiction de l'origine s'accompagne donc chez Voltaire d'une autre fiction, celle d'une loi naturelle garantissant encore, sur un nouveau mode, l'ordre du monde. Explicitement l'origine est pour lui une fiction nullement heuristique dont il convient de se moquer en soulignant les limites. Plus généralement, c'est le modèle même de la fiction qu'il critique comme en atteste son article « Histoire » de l'*Encyclopédie*, dans lequel il oppose fable et histoire, fiction et vérité. Mais, au-delà de ces positions exprimées, tout se passe comme si la fiction continuait d'être nécessaire pour assurer continuité, unité et ordre, comme si le sens ne pouvait s'accommoder d'un strict régime factuel régional et local.

*

* *

Les critiques conjointes de l'origine et du recours à la fiction apparaissent dans l'*Essai* de Voltaire comme la condition *sine qua non* de l'écriture de l'histoire. Seule la destruction de cette matrice de sens rend possible une approche de l'histoire à même de rendre compte de sa complexité. L'« énigme du monde » exhibe une diversité qu'il est impossible de ne pas prendre en compte en même temps qu'elle remet en cause l'unification originaire du monde. La diversité mondaine reprend ses droits, libérée des rets d'une origine démystifiée par le travail historique.

A l'opposé de la défiance voltairienne à l'égard de la fiction dans le domaine historique (dont on a vu aussi combien elle ne pouvait se passer d'un nouveau régime fictionnel), Rousseau va choisir une voie différente assumant précisément le recours à la fiction. On connaît le début du second *Discours* affirmant crânement « Commençons donc par écarter tous les faits », celui de *Du Contrat social* refusant la question du « comment », dédiée à l'analyse factuelle du passage de la liberté aux fers, pour lui préférer la question du pourquoi. Contre les faits, Rousseau privilégie la fiction des origines (à terme, on le verra, le pluriel est important), seule voie capable de faire comprendre l'histoire des hommes. Au-delà des faits mais pas contre eux, la fiction est une matrice heuristique, la seule nous permettant d'accéder à la complexité d'une histoire déroutante, en perpétuel mouvement, excédant toujours l'origine à jamais dépassée¹⁷.

Parce qu'il n'est pas historien donc mais aussi parce que, au moins dans un premier temps, il ne souhaite pas heurter de front les fictions du christianisme, il va choisir le pouvoir de la fiction pour traiter cependant du même problème. L'*Essai sur l'origine des langues* le pose au chapitre 8 : « Tout ce que j'ai dit jusqu'ici convient aux langues primitives en général et aux progrès qui résultent de leur durée, mais n'expliquent ni leur origine ni leurs différences »¹⁸. L'origine devient alors le lieu où la différence apparaît et se pense. La fiction de l'origine décrite par Rousseau retrouve son pouvoir heuristique, non en instaurant une unité contraignante mais en exhibant une diversité fondamentale.

Il « faut expliquer la diversité des langues », reprend le chapitre 9. Rousseau est confronté à un problème similaire à celui de Voltaire : comment articuler diversité et unité, comment rendre compte

commun, et alors je conviendrais qu'il n'y a point de règle naturelle ; cette règle varie à l'infini sans doute ; mais qu'en conclure, sinon qu'elle existe ? La matière reçoit partout des formes différentes, mais elle retient partout sa nature », *Eléments de la philosophie de Newton, Œuvres complètes*, (Oxford: The Voltaire Foundation), t. 15, pp. 221-222.

¹⁷ Compte tenu des contraintes d'espace d'un article, la question des liens entre histoire, origine et fiction chez Rousseau sera traitée ici à partir des lieux circonscrits que sont un chapitre de l'*Essai sur l'origine des langues* et quelques passages du second *Discours*, dans l'hypothèse que ces lieux sont symptomatiques des positions de Rousseau.

¹⁸ *Essai sur l'origine des langues* (cité EOL dans l'édition Folio, Paris, 1990), p. 89.

du fait de la diversité, de la pluralité des langues si l'on admet à l'origine, selon la leçon biblique, l'hypothèse d'une langue unique ? Pour expliquer le fonctionnement des langues, donc pour en analyser la diversité, il convient d'étudier « l'origine des institutions humaines »¹⁹, question rebattue précise Rousseau mais essentielle. Seule une telle analyse permettra de comprendre les ressorts de la vie en collectivité, sans laquelle il est impossible d'analyser la langue.

A partir de références bibliques et antiques (on y reviendra) Rousseau décrit la vie de ces « premiers temps », pendant lesquels les hommes vécurent « épars sur la face de la terre »²⁰. La description de ce qui peut apparaître comme le « siècle d'or » lui permet d'assurer la compatibilité entre le récit biblique²¹, les références antiques et le principe d'analyse qui lui est propre : « on voit que tout se rapporte dans son principe aux moyens de pourvoir à la subsistance », en référence donc au climat et à la nature du sol. Or, « Supposez un printemps perpétuel sur la terre ; supposez partout de l'eau, du bétail, des pâturages » ; comment, dans de telles conditions uniformes, expliquer la nécessité de la naissance des nations dans leur irréductible diversité, sans laquelle le langage et sa propre diversité restent incompréhensibles ? La réponse de Rousseau est connue : « Celui qui voulut que l'homme fut sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers »²². Seule la fiction d'une telle catastrophe naturelle peut expliquer la diversité des climats, donc des conditions, donc des langues. Elle seule peut expliquer la dynamique qui se met alors en place et qui s'explique par la diversité caractéristique désormais du monde humain.

A partir de cet événement, de cette fiction, les conséquences s'enchaînent. Rousseau les inscrit dans une succession prophétique de « je vois... » dessinant la « fabrique du genre humain »²³. Le nerf de l'argumentation réside dans la disparition du printemps perpétuel et uniforme, longtemps garant de l'abondance, suivie de la nécessité de se regrouper pour survivre, la diversité des climats résultant de l'axe incliné qui crée les saisons. L'apparition de langues différentes représente la conséquence ultime de la nouvelle diversité des conditions de vie. La catastrophe rend compte du passage de l'uniformité à la différence, sans que la première ne soit plus présentée ni comme une norme, ni comme un recours. Le registre de la différence (des climats, des langues, des sociétés) constitue désormais l'une des caractéristiques essentielles de l'histoire humaine.

Dans ce texte la position de Rousseau par rapport au christianisme, matrice fictionnelle, est complexe. On ne peut manquer de constater la présence de références bibliques dans l'EOL²⁴, presque totalement absentes par la suite, en particulier dans le second *Discours*. Cette présence consacre le pouvoir de la fiction, seule capable de dire l'origine et d'expliquer la réalité. De ce point de vue Rousseau pense dans un paradigme analogue à celui de la religion chrétienne, pour lequel l'origine reste la matrice décisive de sens. Mais, dans le même temps, la fiction de Rousseau propose une nouvelle modalité du pouvoir de l'origine. L'inclinaison de l'axe du globe met à distance l'origine chrétienne, mise à distance et non directement critique dans l'EOL. Jean Starobinski, en une formule

¹⁹ *Ibid.*, p. 90.

²⁰ *Ibid.*, p. 91.

²¹ « En suivant ces idées si naturelles, il est aisé de concilier l'autorité de l'Ecriture avec les monuments antiques », *ibid.*, p. 96.

²² *Ibid.*, p. 99.

²³ *Ibid.*, p. 101.

²⁴ L'effort déployé par Rousseau pour produire un récit compatible avec le récit biblique est conséquent au chapitre 9. H. Grange (dans « L'Essai sur l'origine des langues dans ses rapports avec le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* », *Annales historiques de la Révolution française*, n°187, 1967) en précise les éléments : Adam, Noé, Caïn, le livre de Job, l'épisode la Tour de Babel. Rousseau précise qu'il est « aisé de concilier l'autorité de l'Ecriture avec les monuments antiques », qui jouent un rôle objectivant. L'argument principal consiste à affirmer conjointement « Tout cela est vrai, mais ne confondons point les temps » : la stratégie argumentative de Rousseau est assez complexe, décrivant la rechute des descendants de Noé après le Déluge dans la condition décrite au début du chapitre 9, reprenant ainsi un schème de Condillac, pourtant critiqué dans le *Discours*.

heureuse, parle de « miracle donnant naissance à un monde sans miracle »²⁵. La fiction du chapitre 9, sorte de deuxième création, permet de raisonner sur un monde désormais humain, au-delà de références religieuses qui, pour n'être pas contestées frontalement, n'en perdent pas moins leur pouvoir organisateur. La fiction rousseauiste permet donc de mettre à distance une origine chrétienne trop dirimante, sans aller jusqu'à la contester. La fiction rousseauiste, et c'est en cela que réside son pouvoir, autorise cet évitement libérateur, cette émancipation proprement humaine.

Il y a donc bien articulation entre le schème utilisé par Rousseau et son origine religieuse, Rousseau prenant garde à ne pas heurter de front les positions chrétiennes. Mais dans le même temps la fiction de la catastrophe naturelle que constitue l'inclinaison de l'axe contribue aussi à libérer l'histoire humaine de l'origine chrétienne dirimante en instaurant les conditions d'une nouvelle création. De plus, le sens de la catastrophe chez Rousseau, tout en reprenant la forme de la fiction diluvienne dans sa version chrétienne, n'en a pas moins des caractéristiques propres qui l'en distinguent fortement. La première a trait à la notion de faute, absente de la fiction rousseauiste. Un autre registre de transformation concerne le fait que la catastrophe n'est pas conçue comme défaut ou manque auquel il conviendrait de remédier en cherchant à rejoindre le modèle originaire. Rousseau propose un modèle déjà sécularisé de la fiction du Déluge, qui en transforme fondamentalement l'enjeu. La fiction d'un événement fondateur n'est plus là pour unifier l'histoire en la rattachant à la donation d'une norme, intégrant les raisons de cet événement dans la trahison de l'origine comme c'est le cas pour le Déluge ; elle est là pour rendre compte de la diversité, à partir d'une rupture du continuum temporel, sans qu'aucun registre normatif originaire n'en assure plus l'unité souterraine. Le sens de l'histoire humaine n'est plus rattaché heuristiquement à l'origine qui en unifierait le déroulement ; l'inclinaison de l'axe terrestre induit une rupture qui introduit différence et nouveauté. L'unification, fondée dans l'origine, n'est plus la condition transcendante du sens. Elle a laissé la place à la reconnaissance pleine et entière de la différence comme caractéristique désormais indépassable de l'histoire humaine.

La fiction décrite dans le chapitre 9 de l'*EOL* est en partie une sécularisation de la fiction biblique. Elle en reprend la force pour en détourner le sens. L'origine que la fiction permet de dire continue de devoir et pouvoir expliquer la réalité, tout en en proposant un sens nouveau. Rousseau ne va pas cesser de travailler les récits permettant de raconter l'origine des sociétés humaines. Mais, dans le second *Discours* en particulier, le modèle de fiction va s'émanciper du cadre et du modèle religieux chrétien, pour acquérir une autonomie fictionnelle nouvelle.

*

* *

Dans le *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*²⁶, les positions et la méthode de Rousseau vont évoluer. Dans ce texte, plus de souci de compatibilité avec la religion chrétienne, plus de références bibliques structurant ou encadrant la logique argumentative. On ne saurait toutefois en conclure à l'abandon global du modèle analysé précédemment dans l'*EOL*. Car le régime fictionnel reste largement prégnant, de même que la référence à l'origine, ne serait-ce que dans le titre de manière exemplaire.

Ce que l'on cherchera à analyser du *Discours* tiendra donc aux profondes transformations qui ont trait quant au mode de fonctionnement de l'origine. Plus précisément ce sont la pluralité des

²⁵ Dans « L'inclinaison de l'axe du globe », *Revue européenne des sciences sociales*, n°85 (1989): pp. 165-189 ; repris comme annexe à l'*EOL* dans l'édition citée.

²⁶ Cité désormais *Discours*, dans l'édition Folio, Paris, 1969.

épisodes, la multiplication des étapes significatives qui marquent à la lecture de ce texte. La fiction n'est plus là pour découvrir l'origine dirimante, elle vise à marquer la dynamique à l'œuvre dans l'histoire pour en mesurer les effets. Il y a là un retournement décisif, de la causalité originaire à une logique des effets que la fiction déploie pour le lecteur.

Commençons par repérer les étapes par lesquelles le texte rythme l'histoire des sociétés humaines quant au développement de l'inégalité. L'histoire y semble comme tiraillée entre la continuité des progrès insensibles et la radicalité d'instantants contribuant à transformer la réalité. A la lecture on ne peut qu'être marqué par la multiplication des « première fois », indice de la pluralité des lieux de surgissement de l'inégalité et des liens avec les caractéristiques de la société civile progressivement mises en place. Au-delà de cette continuité, il est toutefois indispensable de dégager les étapes majeures, souvent désignées par la notion de révolution²⁷. Successivement la famille et la propriété puis la métallurgie et l'agriculture sont circonscrites comme des moments de rupture, ruptures sans lesquelles il serait impossible de penser la relation entre les termes de l'histoire du genre humain, état de pure nature d'une part, état civil de l'autre.

Rousseau décrit comme révolution les deux moments que l'on vient de rappeler. Il existe encore un autre moment, relevant explicitement de la fiction²⁸, qui contribue à changer, à bouleverser la nature physique, ce qui ne pourra qu'avoir des effets sur les transformations touchant l'homme : « De grandes inondations ou des tremblements de terre environnèrent d'eau ou de précipices des cantons habités ; des révolutions du Globe détachèrent et coupèrent en îles des portions du continent »²⁹. Ce moment est décisif, ce que souligne la suite : « Tout commence à changer de face »³⁰. On se rappelle les mêmes mots employés par l'EOL à la suite de l'inclinaison de l'écliptique, constatant le changement de « la face de la terre », début de l'enchaînement des effets.

Il faut noter le caractère inaugural de ces ruptures, à même d'initier des dynamiques nouvelles, de rendre compte des effets qui se déploieront ensuite de manière spécifique au sein de chaque période et que Rousseau analysera comme tel. La rupture que circonscrit la révolution tient à cette singularité des effets sur les conditions, les circonstances qui les précèdent. Là se trouve principalement la différence avec le modèle de l'EOL. Dans ce précédent texte la logique originaire organisait encore largement l'analyse ; la structure du *Discours* est plus complexe, multipliant en particulier les moments infléchissant le développement de l'histoire. La multiplication des épisodes contribue à minorer le rôle de chacun d'entre eux pris isolément. Il n'existe plus d'origine unique et singulière à même de pouvoir rendre compte du sens de l'histoire. La pluralité des moments instaure un modèle alternatif. Il en va de même de ce que l'on peut appeler la logique des effets : chaque moment instaure des conditions singulières à partir desquelles l'histoire prend une tournure particulière, instaurant cette dynamique globale, objet d'attention de Rousseau dans le *Discours*. La dynamique et les effets ainsi que la fiction les révélant, au-delà de l'origine, tel est le parcours de Rousseau.

La fiction n'est donc plus là pour unifier le cours d'une histoire à partir d'une origine fondatrice ; elle est là pour circonscrire, saisir les moments—dans leur pluralité—à partir desquels la discontinuité historique peut prendre sens. Il y a encore certes un lien avec la logique précédente,

²⁷ Pour une analyse précise de ces emplois, voir B. Bernardi, « “Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions” : la problématique du changement chez Rousseau » in *Crise et conflit dans la pensée de J.-J. Rousseau*, dir. J.-C. Bourdin, Université de Poitiers, *Les Cahiers du Gerbico*, n°12 (2008) pp. 39-59.

²⁸ Dans sa reconstitution à grands traits de l'histoire de l'humanité Rousseau reconnaît qu'il est « très difficile de conjecturer comment les hommes sont parvenus à connaître et employer le fer », étape ultérieure de l'histoire (*Discours*, p. 102). L'usage de la parole avait été présenté déjà par le biais d'une conjecture : « et l'on peut conjecturer encore comment diverses causes particulières purent étendre le langage » (*ibid.*, p. 98).

²⁹ *Discours*, p. 98.

³⁰ *Ibid.*, p. 99.

puisqu'il s'agit de saisir la dimension inaugurale des moments (des révolutions dit Rousseau), d'établir un lien entre un moment et ce qui s'ensuit, à l'instar de ce que promet l'origine, mais leur pluralité et leur succession ouvrent sur une nouvelle conception de l'histoire. La fiction reste encore nécessaire pour approcher et dire ces moments mais ils ne sont toutefois plus en eux-mêmes signifiants. Ce sont moins des origines que des moments d'inflexion, moins des donations de vérité que des instants de bascule.

Deux propositions théoriques de Rousseau permettent, dans le *Discours*, de mesurer ce changement en remettant en cause le rôle normatif de l'origine. D'une part la reconnaissance du caractère irréversible de la temporalité historique (il n'est plus possible de « retourner sur ses pas »³¹, on ne peut que constater une « destruction sans retour de la liberté naturelle »³²) ; d'autre part l'insistance sur la différence des temps et des époques (« Tout lecteur attentif ne pourra qu'être frappé de l'espace immense qui sépare ces deux états [...] Il sentira que le Genre humain d'un âge n'étant pas le Genre humain d'un autre âge, la raison pourquoi Diogène ne trouvait point d'homme, c'est qu'il cherchait parmi ses contemporains l'homme d'un temps qui n'était plus. [Car les hommes] changent pour ainsi dire de nature »³³). La fiction sert à décrypter les conditions de cette série de bouleversements tout à la fois naturels, anthropologiques et politiques, bien plus qu'à entretenir le pouvoir d'une origine désormais largement dépréciée.

*
* *

L'œuvre de Rousseau sera l'une des dernières à consacrer le pouvoir de la fiction dans le champ des études historiques. La méthode historique va par la suite substituer à ce modèle heuristique des principes méthodologiques factuels, même si l'on peut encore repérer des recours à la fiction chez G. Cuvier par exemple quand il conjecture des catastrophes pour comprendre l'histoire géologique de la Terre (mais à partir d'observations stratigraphiques positives³⁴), ou même chez Marx et Engels plus tard encore³⁵. Ces procédés heuristiques se font toutefois de plus en plus rares, la discipline historique s'étant dotée d'une méthode positive, principalement à partir des travaux de Leopold von Ranke au milieu du 19^{ème} siècle.

Il en va de même pour l'origine. Son statut heuristique et son pouvoir unificateur furent délaissés dès lors que l'histoire s'attacha à expliquer les faits puis à en comprendre le sens. L'histoire ne consiste plus, comme pour Bossuet, à intégrer les faits dans une unité originaire, mais à rendre compte de l'enchaînement des faits dans des circonstances à chaque fois singulières.

L'histoire va devenir au 19^{ème} siècle une discipline méthodologiquement assurée, capable d'affronter l'« énigme du monde » sans avoir à recourir aux pouvoirs de l'origine et de la fiction. Le moment que l'on vient d'analyser, de Bossuet à Voltaire et Rousseau pendant lequel la fiction servait à critiquer l'origine, fut toutefois un moment décisif. Pour que l'histoire devienne une discipline scientifique (avec toute la singularité qui est la sienne par rapport au modèle des sciences dures nomothétiques), il fallait que la fascination des origines cède le pas. C'est l'analyse de cette

³¹ *Ibid.*, p. 106 ; il s'agit là d'un processus « sans retour » (p. 108).

³² *Ibid.*, p. 108.

³³ *Ibid.*, p. 122.

³⁴ Voir le *Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal* [1825], Paris, C. Bourgeois, 1985.

³⁵ Dans l'*Origine de la famille, de la propriété et de l'Etat* [1884] ils sont amenés, à partir de constats ethnographiques, à faire des hypothèses à propos d'un état originaire de l'humanité, dans lequel ont vécu les hommes avant le surgissement de l'Etat. Un tel recours à l'hypothèse et à la conjecture se fait toutefois pour rendre compte d'une situation ultérieure qui ne peut se comprendre sans une telle conjecture. Il s'agit donc d'une hypothèse ad hoc, rationnellement encadrée.

émancipation complexe que l'on vient de proposer, émancipation pour laquelle le recours à la fiction des origines joua un rôle important.

Nicolas Piqué
Université de Grenoble