

Rousseau penseur de l'émancipation ?

dimanche 9 septembre 2012, par [VINCENTI Luc](#) (Date de rédaction antérieure : 31 août 2012).

Sommaire

- [L'individu non individualiste](#)
- [Le politique, le social \(...\)](#)
- [Origine et transformation](#)
- [Identité et libération](#)

Les célébrations du tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau nous montrent cet homme aux multiples visages, et nombreuses sont celles, notamment en France, qui soulignent son engagement progressiste. Il s'exprimera d'ailleurs par son influence sur la Révolution française. Beaucoup des difficultés de sa vie s'expliquent par les positions qu'il a osé prendre, que ce soit à Genève, à Paris, voire en Angleterre. On peut rassembler bien des aspects de son œuvre sous ce point de vue progressiste : sa dénonciation des inégalités et sa critique des sociétés politiques existantes dans le second Discours, son appel à une participation de tous au pouvoir souverain dans le Contrat social, son *Émile*, traité d'éducation révolutionnaire qui fait du respect de l'enfance la condition du développement humain.

Pourtant Rousseau n'apparaît pas toujours comme progressiste. Hegel fait de Rousseau un individualiste libéral. Et Marx voit aussi en Rousseau une illustration des « *robinsonnades du 18^e* » [1], son individu détaché de tout lien apparaissant comme anticipation de la société civile bourgeoise. Il est vrai que Rousseau pense la société politique à partir des individus : il appartient en cela à l'école du droit naturel et à la tradition contractualiste, et il ne peut que penser avec les instruments de son temps.

Mais la critique radicale de Rousseau le situe, explicitement ou non, à la marge des idées dominant son époque, que l'on pense à la préface du *Discours sur l'inégalité* mettant en cause le droit naturel, et à tout le *Contrat social* pour le contractualisme, puisque cette œuvre majeure prétend montrer que l'État ne se construit pas sur un contrat de soumission.

En général Rousseau pense contre son époque. Sa dimension progressiste doit beaucoup à la radicalité de sa pensée critique, mais cette critique s'effectue souvent sous forme réactive, en s'opposant, quitte à paraître rétrograde, à ce qui faisait l'esprit dominant de son temps. Ainsi s'oppose-t-il, avec Mably [2], au triomphe des physiocrates [économistes français de la seconde moitié du 18^e siècle, précurseurs du libéralisme économique]. Il est clair en effet que le discours de la Révolution française se nourrit d'une ambiguïté fondamentale en utilisant souvent le même langage et les mêmes termes – nature ou liberté – pour exprimer deux orientations politiques qui s'opposent, parfois violemment, aussi dans les faits, lors de la répression des luttes contre la libération des prix du blé par exemple. Entre une dimension républicaine qui appelle une participation populaire d'une part, et l'essor du libre échange d'autre part, Rousseau a choisi.

Anticipateur retardataire, selon la formule que l'on prête à Jaurès, Rousseau se sert des catégories de son temps comme leviers d'une pensée critique. « Individu », « nature », « démocratie », deviennent chez lui une manière de mettre à jour les principes de son époque contre elle-même, et,

tout en montrant comment il nous faudrait les appliquer, et comment le même mouvement qui conduit vers l'État moderne peut être aussi porteur d'une société juste. En défendant son *Émile*, que Rousseau considérait comme un « *traité de la bonté originelle* », il écrit : « *Voilà comment l'homme étant bon, les hommes deviennent méchants. C'est à chercher comment il faudrait s'y prendre pour les empêcher de devenir tels que j'ai consacré mon livre* » [3].

L'individu non individualiste et le politique

Une des distances fondamentales que Rousseau prend avec la pensée de son époque se trouve dans sa notion d'individu, notion qui caractérise son œuvre dans la mémoire commune avec l'image du bon sauvage, individu de la première étape, la plus hypothétique, de l'état de nature, où la vie humaine est celle d'un individu isolé. C'est par cet isolement que Rousseau prétendra, contre tous les autres penseurs du droit naturel, avoir circonscris la nature humaine : « *Les Philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé* » [4].

L'isolement dépouille en effet l'être humain de tous les acquis de la vie sociale, notamment de la raison, et de toute la vie passionnelle qui requiert un rapport à autrui. L'homme de la première étape, réduit à l'essentiel, reste mû par ses qualités métaphysiques distinctives, et d'abord la liberté, et celle-ci s'exerce en accord avec la passion la plus primitive qui réside chez tout être sensible : l'amour de soi.

Rousseau détermine précisément cette passion en l'opposant à « *l'amour propre* ». Il systématise par là l'usage de ces termes en radicalisant leur opposition encore confuse jusque dans l'*Encyclopédie*. L'amour de soi, « *toujours bon, et toujours conforme à l'ordre* », est « *la source de nos passions [...]* la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais quand il vit » [5]. Jamais totalement occulté, l'amour de soi est une composante essentielle de notre nature, qui se mêle chez l'humain à la liberté pour déterminer notre volonté. D'abord identifié à l'intérêt pour sa propre conservation, il n'est pas pour autant égoïsme ou opposition à l'autre, mais plutôt, parce qu'issu du premier état de nature où le rapport à l'autre est quasi inexistant, indifférence à autrui.

En cela, et comme l'indique la composition de la note XV du second *Discours*, l'amour-propre se définit entièrement en opposition à l'amour de soi : « *L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus cas de soi que de tout autre* ». L'amour propre, est, avec l'égoïsme et tout ce qu'il signifie d'opposition à l'autre, le paraître par opposition à l'être, tout ce que dénonce le premier *Discours* comme existence inessentielle.

La détermination rousseauiste de l'amour de soi est importante pour sa théorie politique. Tout comme il refusait de distinguer les hommes par la raison dans le second *Discours*, il ne fondera pas la volonté générale sur la raison, ni n'expliquera la participation au politique par la raison dans le Contrat social. L'usage de la raison n'est plus au XVIII^e le bon sens cartésien, chose du monde la mieux partagée. Il prend la forme d'une vue d'ensemble (encyclopédique) des savoirs, et la raison devient inégalitaire.

On ne peut revendiquer la participation de tous au politique en fondant celui-ci sur l'exercice d'une raison inégalement partagée. L'amour de soi en revanche permet à chacun d'apercevoir le bien et d'exprimer sa volonté. En outre, les caractéristiques de cette passion primitive sont telles qu'il n'y a pas, avec l'amour de soi, opposition à l'autre dans la recherche et l'expression de son intérêt.

Ici l'individu rousseauiste peut effectivement constituer la communauté politique : non seulement il peut vouloir son bien sans s'opposer à autrui, mais il devrait même trouver dans ce bien commun son véritable intérêt, celui qui n'a pas encore été perverti par les comparaisons et oppositions interindividuelles de l'amour-propre. Au chapitre quatre du livre deux du *Contrat social*, tout en définissant la volonté générale, Rousseau demande à chaque citoyen de rechercher son bien en pensant à lui-même, et en se référant donc à l'amour de soi et non à l'amour-propre.

Cela permet de déterminer un bien qui ne s'oppose pas à celui d'autrui et que tous peuvent vouloir ensemble. Fonder la volonté générale sur l'amour de soi permet de trouver effectivement un bien commun identique pour des êtres semblables, c'est-à-dire pour des êtres dont la nature commune requiert les mêmes conditions de développement.

La volonté générale du *Contrat social* se fonde sur un concept propre d'individu non individualiste, mû par un amour de soi non égoïste, qui lui permet de retrouver la communauté, et de ne pas en rester à ce que Marx appelait les robinsonnades du 18^e siècle. L'individu rousseauiste n'est donc pas le Robinson entrepreneur et indépendant que critiquera Marx. Rousseau pense encore ici avec son époque contre son époque, et retourne le concept d'individu contre le libéralisme triomphant. Fondé sur l'amour de soi, la démocratie rousseauiste se situe aux antipodes de notre démocratie libérale actuelle, elle promet, au-delà de la simple forme délibérative, un véritable bien commun. Et parce que ce bien commun peut être visé par l'amour de soi, il est à la portée de tous de participer à la détermination de la volonté générale, nullement transcendante, mais qui se trouve dans le cœur de chacun. (...) On peut alors donner une dimension participative forte à la démocratie rousseauiste, notamment dans ses Lettres écrites de la Montagne [6].

Le politique, le social et l'économique

Il n'y a pas chez Rousseau de conscience de classe, mais seulement conscience d'une identité politique comme membre d'une communauté politique. Rousseau peut aller jusqu'à retourner l'individualisme libéral contre lui-même en faisant de l'individu l'élément constituant de la communauté, mais il ne peut ni ne veut occulter l'individu lui-même. Il pense d'ailleurs sa communauté politique comme un grand individu, « Moi commun ». Et pour que la société politique forme véritablement une communauté, il faut pouvoir compter sur l'œuvre d'un législateur transformant « *pour ainsi dire* » la nature humaine en usant du pouvoir des lois, s'il sait les adapter aux mœurs.

Par rapport aux pensées émancipatrices, et notamment au marxisme, cela veut tout d'abord dire que si Rousseau fait bien l'histoire de la propriété, en se distinguant encore par là des penseurs de son temps, et si cette histoire de la propriété se confond bien avec celle de la société moderne, il ne s'attend pas à ce qu'un mode de vie commandé par un mode de production produise lui-même les conditions de son dépassement.

Ce dépassement des contradictions sociales, notamment l'état de guerre produit par l'accumulation de la propriété, est bien envisagé par Rousseau, mais sur le plan politique seulement. (...) Il fait bien de l'économique ce qui structure la société : métallurgie et agriculture vont ensemble et cet ensemble commande l'accumulation, le surplus de production qui naît avec l'échange et structure la société. Rousseau fait aussi l'histoire de la propriété. Mais l'ensemble de ces processus s'achève dans le politique et non dans une dialectique économique et sociale par laquelle un mode de production entraîne sa propre fin et permet ainsi le passage à un autre mode de production. Rousseau écrit bien que « *tout se rapporte dans son principe aux moyens de pourvoir à la subsistance* ».

Ce « Tout » vise ici l'histoire de la société et de la dégénérescence, mais c'est une histoire dans laquelle l'accumulation de la propriété conduit à la concentration de la richesse et du pouvoir, c'est-à-dire au politique. En un sens, l'économique conditionne bien le politique, comme expression de ses contradictions, mais aussi comme ce dans quoi doivent se résoudre les contradictions économiques ainsi déplacées. Il ne s'agit donc pas ici de conditionner la superstructure par l'infrastructure, au sens où mœurs et transformations politiques seraient commandées par le mode de production, dont la transformation resterait donc la première et grande question du changement social. Rousseau confère au politique une part d'autonomie qui en fait le véritable acteur de l'histoire, une fois la société marchande constituée.

Origine et transformation

C'est donc surtout du côté de son anthropologie et de sa politique qu'il nous faut saisir le caractère critique et novateur de la pensée de Rousseau. L'actualité de la pensée de Rousseau se montre dans la façon dont il convoque l'idée de nature humaine pour sa pensée de l'histoire. L'histoire, c'est d'abord le mal, la dégénérescence et la condamnation de nos sociétés existantes proférée dans les deux Discours.

Pourtant cette dégénérescence n'est ni un destin ni une nécessité inévitable : Rousseau croise la nécessité historique avec la contingence d'événements capables d'infléchir cette nécessité, voire d'orienter tout autrement la vie humaine en provoquant le développement de certaines facultés, ou en promouvant certains modes de vie : ce sont les grandes ruptures de la préhistoire, paléolithique et néolithique, jusqu'au développement de l'État moderne et l'accumulation de la propriété. Contre l'image d'un Rousseau pessimiste soulignant la nécessité de la dégénérescence, Louis Althusser a souligné la prévalence de la contingence : « *toute genèse est transformation d'une contingence en nécessité : le quelque chose qui advient comme contingent produit une nécessité nouvelle irréversible. Toute nécessité, inversement, a pour origine une contingence [...] La nécessité est ainsi frappée d'une certaine précarité* » [7]. C'est dans cette précarité que s'engouffre la possibilité d'une transformation sociale.

On comprend ainsi que tout ne soit pas, dans ce rapport entre contingence et nécessité, dégénérescence. Mais pour orienter la contingence historique vers un changement positif, il nous faut encore prendre en compte l'anthropologie. Seule la persistance d'une essence humaine inaltérable, et demeurant en son fond radicalement étrangère aux perversions historiques, permet d'expliquer et d'espérer, qu'en leurs moments d'indétermination, les sociétés humaines s'orientent vers une vie plus juste. A chaque articulation de l'histoire est toujours présente l'exigence première, portée par cette nature qui n'est jamais anéantie : la liberté humaine. En somme à chaque moment où les sociétés humaines se forment et se transforment, même si nous ne voyons que la dégénérescence, le retour du même n'est pas inéluctable, un autre monde est possible.

Lorsqu'il articule contingence et nécessité, Rousseau nous montre comment, dans l'histoire du mal, le bien peut émerger du mal. Il y a là toute une dialectique de l'histoire, par laquelle on peut rapporter Rousseau au marxisme : Engels dans l'*Anti-Dühring* se réfère au *Discours sur l'inégalité* à propos des renversements décrits dans l'histoire de la dégénérescence des sociétés politiques. Les chefs, que les peuples se sont d'abord donnés pour défendre leur liberté, finissent par les asservir, mais le despote qui se maintient par la force peut être lui-même renversé par la force [8]. Mais, chez Rousseau, cette dialectique matinée de contingence ne peut être source d'un changement positif qu'en rapportant les transmutations de la nécessité et de la contingence à la persistance de la nature humaine. C'est la persistance de cette nature qui permet, en sa pureté, d'orienter le changement historique lors de ses moments d'indétermination. (...) L'origine est pour Rousseau

cette « *puissance du tout autre* » et l'extrême radicalité de sa pensée ne lui fait pas perdre sa force pratique. Bien au contraire, parce que l'origine, le pur état de nature, représente ce que nous sommes profondément, elle est l'horizon de toute transformation possible, parce qu'elle demeure toujours là, sous une forme qu'aucune dégénérescence ne peut définitivement occulter.

Le premier *Discours, Sur les sciences et les arts*, d'une teneur plus morale que politique, pose la question de l'origine qui sera reprise dans le second *Discours*. Pour Rousseau la nature humaine ne peut se trouver dans les hommes de son époque. Rousseau voit d'abord en eux la dégénérescence d'une nature, sinon « perdue », du moins infiniment éloignée. Mais si l'origine n'est-elle pas ce dont on s'est définitivement éloigné, n'y a-t-il pas quelque chose de contradictoire, voire de désespéré, à vouloir devenir ce que l'on n'est plus depuis longtemps, et dont on s'est définitivement éloigné ? Il ne s'agit pas à vrai dire de retourner à l'état de nature pour revivre le paradis perdu. Mais de comprendre ce qui nous a éloigné de notre nature première, et donc aussi ce qu'il nous faut transformer pour retrouver ce que nous sommes et que nous ne pouvons jamais avoir totalement perdu.

Il faut rapprocher l'appel à la nature humaine, et au respect de la liberté, d'autres figures : la statue de Glaucus par exemple, celle d'un Dieu défiguré par les eaux dont le visage ressemble à une bête féroce [9], mais qui n'en est pas moins toujours là sous la dégénérescence. L'origine rousseauiste est puissance de transformation, parce qu'elle est une composante essentielle et indéradicable de notre nature qui permet d'exiger en droit la réalisation d'une société préservant et développant notre nature, et qui, précisément parce que notre nature n'a jamais tout à fait disparu, nous explique aussi comment cette réalisation est possible dans les faits.

Ainsi l'état de nature peut encore servir de modèle au législateur instituant la société nouvelle, non comme quelque chose à reproduire fidèlement, mais, sous forme d'une analogie, comme ce dont il faut connaître le principe essentiel pour l'appliquer ailleurs. Dans un célèbre texte du livre deux d'*Émile*, Rousseau insiste sur la nécessaire force des lois qui doivent être inflexibles et, comme le dit aussi le *Contrat*, ne faire « *acceptation de personne* ». On trouve alors cette figure de l'analogie entre état de nature et société juste : « *Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne put vaincre [...] on réunirait ainsi dans la République tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil, on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices la moralité qui l'élève à la vertu* ».

Identité et libération

Il y a un paradoxe - mais c'est chose courante avec Rousseau - à penser ainsi la réalisation de la nature humaine sous des lois inflexibles. L'homme est né libre, mais il y aurait des fers qui conviennent à sa liberté. Il y a chez Rousseau un rapport spécifique de la liberté à la loi (...). Le lien entre liberté et loi renvoie à notre nature chez Rousseau, en cela qu'il s'agit tout d'abord, face à la loi et non à l'arbitraire humain, de ne pas se perdre dans des relations d'opinion et de paraître, relations induites par des rapports d'autorité interindividuels, et qu'il s'agit, ensuite, de se conserver, ou d'exercer positivement sa liberté, en « *restant à sa place* ».

La première condition ci-dessus est négative, il s'agit d'accepter la nécessité à laquelle on est soumis, loi civile ou loi naturelle, pour ne pas essayer d'influer sur elle ou sur la volonté de celui qui me domine, et de passer ainsi de l'amour de soi à l'amour propre. Il faut ici ne pas « *regimber* » contre la nécessité : « *Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir ; ne regimbe point contre la dure loi de la nécessité* ». La liberté rousseauiste est ici une forme de soumission. Positivement ensuite, le lien entre loi et liberté est le lieu d'un effort

moral. Lorsque je me soumetts à la nécessité, je dois faire effort sur moi-même, effort qui est moral parce qu'il engage la maîtrise des passions par la raison. Cela vaut aussi bien pour les relations interhumaines, le politique ou l'ordre du monde. En matière de politique, c'est l'effet moral du politique, « l'ajout » de la liberté morale que le célèbre chapitre huit du livre un du *Contrat* mentionne *in fine*, accompagné de la célèbre sentence : « *l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* ».

Il ne faut pas comprendre cette célèbre sentence en visant l'autonomie kantienne mais la morale classique : l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté parce qu'il me faut alors maîtriser les passions qui me poussent à transgresser la loi. Ainsi dans *Émile* V, p. 858, à propos de l'homme de bien qui a rempli ses devoirs de citoyen : « *Le bien public, qui ne sert que de prétexte aux autres, est pour lui seul un motif réel. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun. Il n'est pas vrai qu'il ne tire aucun profit des lois ; elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants. Il n'est pas vrai qu'elles ne l'ont pas rendu libre, elles lui ont appris à régner sur lui* ».

Comment une telle pensée, rapportant la liberté à la soumission, peut-elle défendre la liberté contre l'esclavage ? Il y a là encore un paradoxe de Rousseau, qui s'appuie de plus sur un autre paradoxe concernant l'esclavage lui-même. L'auteur qui a identifié la nature humaine à la liberté, et qui, en politique, récuse le contrat de soumission en l'assimilant à l'esclavage, tient parfois des propos peu aimables sur les esclaves eux-mêmes. Au livre deux d'*Émile* par exemple, en parlant des « *vices que l'on contracte dans l'esclavage* » [10] ou de « *la rampante et servile soumission d'un esclave* » [11]. À partir d'une lecture politique de la domination, attribuant une origine soi-disant contractuelle à l'esclave qui aurait vendu sa liberté pour conserver sa vie, on comprend que l'esclave est celui qui a dégradé son être [12]. Cela rend raison de l'usage métaphorique de l'esclavage, fréquent chez Rousseau, qui nous explique en retour comment l'on peut à la fois condamner l'esclavage et mépriser l'esclave. Métaphoriquement, les esclaves sont tous ceux qui ne se révoltent pas. C'est à propos des Européens qu'il voit autour de lui que Rousseau écrit : « *ce n'est pas à des esclaves qu'il appartient de raisonner de liberté* » [13]. C'est encore l'euro péen, subverti par l'amour propre et l'orgueil, qui est « *fier de son esclavage* » [14].

Il en résulte (...) que sacrifier sa liberté pour conserver sa vie revient à enlever toute valeur à sa vie, et que l'inverse – risquer sa vie pour conserver sa liberté – est mieux à même de réaliser notre nature. Il nous faut donc saisir notre nature et viser sa réalisation dans l'effort que l'on fait pour conserver sa liberté jusqu'à risquer sa vie. Nous retrouvons ici une propriété spécifiquement humaine de l'amour de soi qui vient illustrer, après la liberté, la deuxième caractéristique de notre nature : la capacité de se transformer. Ce sont les transformations de l'amour de soi qui dégénèrent en amour propre, mais, à l'image de l'ambivalente perfectibilité, ces mêmes transformations peuvent aussi, comme le rappellent deux très synthétiques pages de la lettre A Christophe de Beaumont 10, conduire jusqu'à la conscience (morale) et à l'amour de Dieu. À l'image de ces transformations de l'amour de soi, l'identité rousseauiste est une identité dynamique [15], par laquelle se confondent liberté et libération. En cela Rousseau est indéniablement un penseur de l'émancipation.

Demeure pourtant cette thématique de la place, liée à celle de l'ordre mettant chacun à sa place, ordre du monde qui enveloppe une hiérarchie. Certes, l'ordre naturel n'est pas l'ordre social, et la nécessité à laquelle il faut se soumettre n'est pas celle qui relève de l'ordre des hommes, mais celle qui relève de l'ordre du monde, au point de vue duquel tous les individus de l'espèce humaine sont égaux et ont la même place dans le monde. Il faudrait en conclure que Rousseau prône une stricte égalité politique, ce qu'il n'a pas fait. Au lieu de radicaliser ses positions révolutionnaires, l'œuvre nous laisse quelques passages étonnants, dont cette deuxième lettre dans *Émile* et *Sophie* : après avoir fomenté la révolte d'esclaves, *Émile* maintient l'esclavage, dès lors qu'il est devenu finalement contremaître. Cette conclusion plus qu'étonnante nous laisse face aux contradictions d'un penseur

qui a pu dévoiler celles de son temps, mais pas dépasser les siennes, précisément parce qu'il raisonnait avec les instruments de son époque, fondant le vie sociale sur la volonté individuelle, (...) un point de départ décidément bien embarrassant pour saisir l'émancipation des communautés humaines dans l'histoire. [16]

Luc Vincenti

P.-S.

* Paru en Suisse dans le Cahier émancipationS 212 (31/08/2012) de « solidaritéS ».

<http://www.solidarites.ch/journal/#right=d/cahier/5402/>

Version très légèrement abrégée - texte intégral disponible sur le site internet de « solidarité ».

* Luc Vincenti enseigne la philosophie à l'université de Montpellier III. Il a publié, sur Rousseau, entre autres, « Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République » (Paris, Kimé, 2001), également dirigé « Rousseau et le marxisme » (Paris, Publications de la Sorbonne, 2011), et participé au dernier numéro de la revue « La Pensée » consacré à Rousseau. Les travaux et conférences sont présentés sur un site internet :

<http://www.luc-vincenti.fr>.

Notes

[1] Discours sur l'inégalité, Exorde, p. 132.

[2] 1709-1785, philosophe, précurseur d'un socialisme utopique moraliste et spartiate

[3] Je dis bien ici les conditions de son dépassement, et non ce dépassement lui-même. Je ne souhaite pas rabattre la causalité historique du marxisme sur une nécessité universelle qui rendrait superflu tout militantisme.

[4] Sur cette question de l'origine, voir Pascal Delhom - Alfred Hirsch (Hrsg.), Rousseaus Ursprungserzählungen, Wilhelm Fink, 2012.

[5] Cf. Préface du second Discours, début.

[6] En 1763-1764, il appuie la bataille menée par ses partisans contre l'interdiction de l'Émile et du Contrat social, dénonçant l'arbitraire des décisions du Petit Conseil de Genève et le caractère arbitraire de son pouvoir, JB

[7] Politique et Histoire de Machiavel à Marx, Paris, Seuil, 2006, p. 308

[8] Anti-Dühring, 1877, première partie, chap. XIII

[9] pêcheur grec, devenu dieu après avoir consommé une herbe magique, puis transformé en être marin, JB

[10] Second Discours, p. 184.

[11] Ibid, p. 182.

[12] Ibid, p. 192.

[13] O.C. IV, p. 936-937.

[14] Cf. Luc Vincenti, Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République , chap. deux, fin.

[15] Émile et Sophie, 2^e lettre, O.C. IV p. 922-923. Nous retrouvons là soumission et nécessité : « nous savons porter le joug de la nécessité qui nous a soumis à toi », dit Émile à son « patron » !

[16] Opposition par exemple avec laquelle s'ouvre Émile, livre un p. 251/252.