

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## LA FORCE DES SIGNES : ROUSSEAU ET L'AUTORITÉ DES CHOSES

**This is a pre print version of the following article:**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1680460> since 2018-11-04T11:46:18Z

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

# LA FORCE DES SIGNES : ROUSSEAU ET L'AUTORITÉ DES CHOSES

**THE FORCE OF SIGNS: ROUSSEAU AND THE AUTHORITY OF THINGS.** The article focuses on the dialectic between force and authority in Rousseau's thought, in the light of his theory of sign. The relationship between force and authority is one of the classic questions of political philosophy, to which Rousseau answers in an original and provocative manner. In his pedagogical and political writings, Rousseau shows how authority, to be effective, must be dissociated from a coercive force. The monopoly of force, which cannot be exercised *directly* by the pedagogue and the legislator, is thus assigned to things. Either the pedagogue or the legislator confer particular importance to the function of the sign, which, if duly taken into account, can exercise a truly effective *indirect* authority, able to shape the morality of the subject (child or citizen).

Mots clés : Jean-Jacques Rousseau, force, autorité, signe, Pologne.

Keywords : Jean-Jacques Rousseau, force, authority, sign, Poland.

## 1. AUTORITE ET FORCE : UNE ALLIANCE IMPOSSIBLE ?

L'une des questions sous-jacentes au problème complexe de la force dans l'œuvre de Rousseau est le lien que cette force entretient avec l'idée d'autorité. Selon la tradition de pensée la plus répandue à l'époque des Lumières – résumée par Diderot dans l'*Encyclopédie* – il y aurait une relation directement proportionnelle entre la force et l'autorité, cette dernière étant entendue dans son sens spécifique du pouvoir :

AUTORITÉ, *pouvoir, puissance, empire*, (Gram.) L'autorité [...] laisse plus de liberté dans le choix ; le *pouvoir* a plus de force [...]. On tient l'autorité de la supériorité du rang et de la raison ; le *pouvoir*, de l'attachement que les personnes ont pour nous [...]. L'autorité est communiquée par les lois ; le *pouvoir* par ceux qui en sont dépositaires [...]. Les pères ont de l'autorité sur leurs enfants ; les rois sont *puissants* entre leurs semblables ; les hommes riches et titrés sont *puissants* dans la société ; les magistrats y ont du *pouvoir*.<sup>1</sup>

Tout en reconnaissant le caractère proprement politico-moral de la notion d'autorité et l'analogie entre la relation du monarque avec ses sujets et celle d'un parent (ou éducateur) avec son enfant (ou élève), Rousseau rejette fermement l'idée que la force – conçue comme un exercice du pouvoir de l'homme sur l'homme – soit un élément constitutif d'une autorité véritable. Au contraire, il cherche à démontrer, tant dans ses écrits pédagogiques que dans ses écrits politiques, comment l'autorité, pour être vraiment efficace, doit être dissociée de la force coercitive directe.

Cette thèse trouve sa plus claire expression dans l'*Émile*. Au début du second livre du traité sur l'éducation, Rousseau établit une distinction entre autorité coercitive et liberté, prévenant le lecteur de l'usage (et de l'abus) de la première, caractéristique prédominante de l'éducation conventionnelle : « Le premier de tous les biens n'est pas l'autorité, mais la liberté. L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, et fait ce qu'il lui plaît. Voilà ma maxime fondamentale ». <sup>2</sup> Quelques pages plus

<sup>1</sup> D. DIDEROT, entrée « Autorité » de l'*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris-Neuchâtel, Briasson, David, Le Breton-Durand, 1751, t. I, p. 898.

<sup>2</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, dans *Édition du Tricentenaire-Cœuvres complètes*, éd. par R. TROUSSON et F. EIGELDINGER, Paris-Genève, Slatkine-Champion, 2012, t. VII, p. 386 [référence abrégée *ET-OC* par la suite]. Sur la relation entre liberté et autorité dans l'*Émile*, voir D. DE VIGILI, *Autorità e libertà nell'Emilio di Rousseau*, « Il politico », XV, 1980, 3, pp. 469-500 ; A.-C. HUSSER, *L'autorité*, « Le Télémaque », XLIII, 2013, 1, pp. 15-30.

loin, la distinction entre autorité et force se transforme en une juxtaposition qui met en relief la singularité de la position de Rousseau :

Ne lui commandez jamais rien, quoi que ce soit au monde, absolument rien. Ne lui laissez pas même imaginer que vous prétendiez avoir aucune autorité sur lui. Qu'il sache seulement qu'il est faible et que vous êtes fort ; que, par son état et le vôtre, il est nécessairement à votre merci ; qu'il le sache, qu'il l'apprenne, qu'il le sente ; qu'il sente de bonne heure sur sa tête altière le dur joug que la nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité, sous lequel il faut que tout être fini ploie ; qu'il voie cette nécessité dans les choses, jamais dans le caprice des hommes ; que le frein qui le retient soit la force, et non l'autorité.<sup>3</sup>

Cette utilisation *sui generis* des notions de « force » et d'« autorité » se retrouve aussi dans les écrits politiques. Déjà dans le *Discours sur l'inégalité*, Rousseau jetait une ombre inquiétante sur la convergence de ces deux éléments. Dans la reconstitution hypothétique de l'histoire de l'humanité qu'il esquisse, ce sont les relations de pouvoir entre les individus qui sont à l'origine de la première forme de soumission, avec la création de la propriété privée et la distinction subséquente entre les riches et les pauvres. Ces relations de pouvoir entre les personnes constituent la première forme d'assujettissement de la volonté, car elles impliquent une relation d'autorité fondée sur l'inégalité des forces entre les individus, à la base du pacte léonin. C'est particulièrement pour cette raison que Rousseau reproche à l'école du jusnaturalisme d'avoir légitimé l'autorité par la force : « D'autres [philosophes] donnant d'abord au plus fort de l'autorité sur le plus faible, ont aussitôt fait naître le gouvernement, sans songer au temps qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité et de gouvernement pût exister parmi les hommes ».<sup>4</sup>

Rousseau ne conteste pas la nécessité politique de l'autorité (nécessité qui trouve d'ailleurs, dans la loi naturelle, une forme de légitimation dans l'autorité paternelle),<sup>5</sup> ni ne nie un usage vertueux de la force.<sup>6</sup> Cependant, il remet en question l'autorité établie sur la force qu'il considère comme un pouvoir coercitif de l'homme sur l'homme. Une telle autorité, à y regarder de plus près, n'est, selon Rousseau, qu'une pseudo-autorité, puisqu'elle n'affecte que l'action des individus, mais pas leur volonté.<sup>7</sup> Au contraire, comme il l'affirme dans le *Discours sur l'économie politique*, paru dans la même année que le *Discours sur l'inégalité*, « l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions ».<sup>8</sup>

Cette relation entre l'autorité et la force est condamnée dans tous les écrits mentionnés jusqu'ici. Dans le *Discours sur l'inégalité*, le paternalisme politique constitue une forme historique de tromperie dans laquelle le gouvernant s'octroie abusivement l'autorité paternelle afin d'agir directement sur la volonté de ceux qu'il gouverne. Le précepteur pédant de l'*Émile* se fourvoie quand, s'appuyant exclusivement sur l'éducation des hommes, il exerce sur son élève une autorité violente et aveugle, dénaturant complètement le comportement de l'enfant : « Soumis en tout à une autorité toujours enseignante, le vôtre [élève] ne fait rien que sur parole ; il n'ose manger quand il a faim, ni rire quand il est gai, ni pleurer quand il est triste, ni présenter une main pour l'autre, ni remuer le pied que comme

<sup>3</sup> ET-OC VII, p. 398.

<sup>4</sup> ET-OC V, p. 95.

<sup>5</sup> « Il suffit de remarquer que [...] par la loi de nature le père n'est le maître de l'enfant qu'aussi longtemps que son secours lui est nécessaire, qu'au-delà de ce terme ils deviennent égaux et qu'alors le fils, parfaitement indépendant du père, ne lui doit que du respect, et non de l'obéissance » (*Discours sur l'inégalité*, ET-OC V, p. 166).

<sup>6</sup> La force n'est pas conçue par Rousseau exclusivement comme une puissance physique, mais aussi comme une manifestation de la volonté morale : « Le mot de vertu vient de force ; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature, et fort par sa volonté » (*Émile*, ET-OC VIII, p. 959).

<sup>7</sup> Sur la relation entre autorité et volonté chez Rousseau, voir Ch. SALVAT, *Autonomie morale et autorité ou la question de la volonté chez Rousseau*, « Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy », LIII, 2007, 2, pp. 73-90.

<sup>8</sup> ET-OC V, p. 312.

on le lui prescrit ; bientôt il n'osera respirer que sur vos règles ».<sup>9</sup> Le même mécanisme est analysé en profondeur dans le premier livre du *Contrat social*, qui condamne le droit du plus fort, doctrine fallacieuse qui prétend recouvrir une notion purement physique de légalité et de moralité : « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir [...]. La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ».<sup>10</sup>

L'échec de l'autorité basée sur la force exercée par l'homme sur l'homme réside donc finalement dans sa « superficialité », c'est-à-dire dans le fait qu'elle ne peut obliger qu'extérieurement, au niveau de l'action, sans toutefois jamais pénétrer dans l'intériorité propre de l'individu et qu'elle n'obtient jamais son consentement volontaire. C'est précisément en cela que réside la distinction entre une forme de dépendance factice et une véritable dépendance qui ne se manifeste que lorsque les individus expriment librement la volonté de ceux qui les soumettent. Ainsi dans la *Nouvelle Héloïse*, on peut lire : « Tout l'art du maître est de cacher [la] gêne sous le voile du plaisir ou de l'intérêt, en sorte qu'ils [les citoyens] pensent vouloir tout ce qu'on les oblige de faire ».<sup>11</sup> Le même paradoxe est illustré dans l'*Émile*, à travers l'idée que l'enfant « ne doit faire que ce qu'il veut ; mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse ».<sup>12</sup> Obéissant à une autorité légitime, l'individu suit ainsi toujours son véritable intérêt ; il accomplit une volonté qu'il n'est pas (toujours) capable d'exprimer : il est pourtant « forc[é] d'être libre »,<sup>13</sup> pour reprendre la formule, célèbre et contestée, du *Contrat social*.

Ainsi, la relation entre autorité et force semble aboutir à une véritable aporie. D'une part, en raison de son statut proprement relationnel (et donc non naturel),<sup>14</sup> l'autorité a nécessairement besoin de la force pour se manifester ; d'autre part, l'usage de la force conduit inévitablement à une forme d'autorité faible et adultérée, capable de n'agir que sur les actions des individus et jamais sur leur volonté.

Nous tenterons de mettre en évidence comment la solution qu'offre Rousseau à ce dilemme consiste à attribuer le monopole de la force, qui ne peut être appliquée directement par le pédagogue ou le législateur, aux choses, qui sont, elles, capables d'exercer *indirectement* une forme correcte d'autorité sur les sujets. Pour légitimer ce détour, Rousseau élabore une doctrine, raffinée et originale, du signe, qui représente la justification théorique la plus efficace de sa vision de l'autorité sur le plan pédagogique, ainsi que sur le plan politique.<sup>15</sup>

## 2. L'AUTORITE DES CHOSES

Le passage précité du second livre de l'*Émile* contient déjà clairement l'idée qu'il peut exister une autorité intrinsèque aux choses, et non à l'homme, fondée sur la force de la nécessité : « Qu'il [l'élève] voie cette nécessité dans les choses, jamais dans le caprice des hommes ; que le frein qui le retient soit la force, et non l'autorité ».<sup>16</sup> C'est en s'appuyant fortement sur cette idée que le pédagogue développe son « éducation des choses ». Cette éducation consiste dans « l'acquis de notre propre

<sup>9</sup> *ET-OC* VII, p. 445.

<sup>10</sup> *ET-OC* V, p. 467.

<sup>11</sup> *ET-OC* XV, p. 813.

<sup>12</sup> *ET-OC* VII, p. 447.

<sup>13</sup> *ET-OC* V, p. 483.

<sup>14</sup> « Aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable » (*Du Contrat social, ibidem*, p. 468).

<sup>15</sup> Les deux aspects, comme le souligne Rousseau, sont inséparables : « Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société : ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale, n'entendront jamais rien à aucune des deux » (*Émile, ET-OC* VII, p. 624).

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 398.

expérience sur les objets qui nous affectent ». <sup>17</sup> Précisément parce qu'il est conscient que l'efficacité de l'autorité ne réside que dans la force des choses, que le précepteur, maître des objets, éduque Émile dans un environnement construit *ad hoc* : « Vous ne serez point maître de l'enfant, si vous ne l'êtes de tout ce qui l'entoure [...]. Au village, un gouverneur sera beaucoup plus maître des objets qu'il voudra présenter à l'enfant ; sa réputation, ses discours, son exemple, auront une autorité qu'ils ne sauraient avoir à la ville ». <sup>18</sup>

Avant l'adolescence, alors que l'enfant développe encore sa capacité à reconnaître efficacement l'altérité et, avec elle, l'autorité entendue au sens moral, toute tentative d'imposer une volonté extérieure sur l'élève est vouée à l'échec : « On doit être sûr que l'enfant traitera de caprice toute volonté contraire à la sienne, et dont il ne sentira pas la raison ». <sup>19</sup> Évidemment, il ne s'agit pas de permettre à l'enfant de faire tout ce qu'il veut, mais de lui opposer des obstacles si ceux-ci revêtent la forme de la nécessité physique. À la différence de la volonté humaine, la résistance des choses se présente comme un ordre absolument inflexible devant lequel on ne peut que se résigner. Quand le précepteur conseille d'« employe[r] la force avec les enfants et la raison avec les hommes », <sup>20</sup> il ne se réfère nullement à une forme de contrainte ou de châtement corporel, alors en usage dans la pédagogie de l'époque, mais il se réfère à la puissance des objets, dont l'autorité est la seule capable d'influencer la volonté de l'enfant.

L'inscription de l'enfant dans la seule dépendance des choses se traduira jusque dans son vocabulaire dont on prendra soin de proscrire tous les termes évoquant des relations de nature morale : « Aux mots obéir, commander, devoir et obligation on préférera ceux de force, de nécessité, d'impuissance et de contrainte ». <sup>21</sup> N'ordonnant, ni n'interdisant jamais rien, n'affrontant jamais ouvertement la volonté de l'enfant, le sage précepteur renonce ainsi à exercer son autorité au sens habituel du terme. Mais le précepteur ne renonce pas à sa responsabilité éducative, il transfère la dynamique entre force et autorité dans la relation entre l'homme et les choses, plutôt que dans la relation entre l'homme et l'homme. L'habileté de cet escamotage est confirmée par la conclusion du traité sur l'éducation, quand Émile, devenu adulte, demande consciemment au précepteur de maintenir sur lui une autorité désormais désirée et non plus imposée :

O mon ami, mon protecteur, mon maître, reprenez l'autorité que vous voulez déposer au moment qu'il m'importe le plus qu'elle vous reste ; vous ne l'aviez jusqu'ici que par ma faiblesse, vous l'aurez maintenant par ma volonté, et elle m'en sera plus sacrée [...]. Rendez-moi libre [...] et forcez-moi d'être mon propre maître. <sup>22</sup>

Dans *La Nouvelle Héloïse*, l'autorité des choses se trouvait déjà au centre de la méthode éducative mise en pratique par Julie. Elle est décrite par Saint-Preux dans la troisième lettre de la cinquième partie du roman. <sup>23</sup> L'ancien amant de Julie est tout d'abord déconcerté par l'apparente négligence avec laquelle elle éduque ses enfants. Mais plus tard, il se rend compte qu'en fait les

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 405-406. Sur la centralité de cette typologie d'éducation, voir R. YENNAH, *La mathématique de l'éducation dans l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, « Revue d'histoire littéraire de la France », CXVI, 2016, 2, pp. 287-300.

<sup>19</sup> *ET-OC* VII, p. 398.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> A.-C. HUSSER, *art. cit.*, p. 23.

<sup>22</sup> *ET-OC* VIII, p. 778.

<sup>23</sup> Sur la réflexion pédagogique dans *La Nouvelle Héloïse*, voir J. TERRASSE, *Jean-Jacques, Saint-Preux et Wolmar : aspects de la relation pédagogique*, dans O. MOSTEFAI (dir.), *Lectures de La Nouvelle Héloïse*, Ottawa, Pensée libre, 1993, pp. 129-139. Pour une comparaison entre la méthode pédagogique de Julie et celle présentée dans *l'Émile*, voir A. RAVIER, *L'éducation de l'Homme Nouveau : essai historique et critique sur le livre de l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, Issoudun, Spes, 1941, 2 voll., t. I, pp. 130-137.

actions de Madame de Wolmar répondent à un dessein pédagogique précis. Si « on ne la voit jamais s'empresser à les faire parler ou taire [les enfants], ni à leur prescrire ou défendre ceci ou cela », <sup>24</sup> c'est parce que Julie a parfaitement compris que l'autorité exercée par l'homme sur l'homme est incapable de façonner la volonté des enfants :

Ce qui donne aux enfants livrés à eux-mêmes la plupart des défauts dont vous parliez, c'est lorsque, non contents de faire leur propre volonté, ils la font encore faire aux autres [...]. Mon ami, je me flatte que vous n'avez rien vu dans les miens qui sentit l'empire et l'autorité, même avec le dernier domestique [...]. C'est ici que je crois suivre une route nouvelle et sûre pour rendre à la fois un enfant libre, paisible, caressant, docile et cela par un moyen fort simple, c'est de le convaincre qu'il n'est qu'un enfant. A considérer l'enfance en elle-même, y a-t-il au monde un être plus faible, plus misérable, plus à la merci de tout ce qui l'environne [...] qu'un enfant ? <sup>25</sup>

C'est précisément parce que les enfants dépendent de « tout ce qui l'environne », que Julie décide de confier l'éducation de ses fils à l'autorité des choses, la seule capable de leur faire éprouver une forme correcte de dépendance, celle de la nécessité physique : « C'est de lui [l'enfant] bien faire sentir sa misère, sa faiblesse, sa dépendance et comme vous a dit mon mari, le pesant joug de la nécessité que la nature impose à l'homme ». <sup>26</sup> Pour exemple, cette méthode éducative est employée lorsque les deux fils de Julie se disputent un tambour. La mère et une servante calment la querelle, sans intervenir directement, en suivant fidèlement (du moins selon l'interprétation de Julie) l'éducation des choses :

Hier, par exemple, l'aîné, ayant ôté un tambour au cadet, l'avait fait pleurer. Fanchon ne dit rien ; mais une heure après, au moment que le ravisseur en était le plus occupé, elle le lui reprit : il la suivait en le lui redemandant et pleurant à son tour. Elle lui dit : Vous l'avez pris par force à votre frère ; je vous le reprends de même. Qu'avez-vous à dire ? Ne suis-je pas la plus forte ? [...] Jusque-là tout était à merveille. Mais quelque temps après elle voulut rendre le tambour au cadet : alors je l'arrêtai ; car ce n'était plus la leçon de la nature et de là pouvait naître un premier germe d'envie entre les deux frères. En perdant le tambour, le cadet supporta la dure loi de la nécessité ; l'aîné sentit son injustice, tous deux connurent leur faiblesse et furent consolés le moment d'après. <sup>27</sup>

Cependant, Saint-Preux, d'abord sceptique quant aux théories éducatives des époux Wolmar, avait déjà expérimenté sur lui-même le pouvoir des objets : des années auparavant, contraint d'abandonner Julie et de vivre une existence d'errance, la seule parenthèse de soulagement pour son âme tourmentée fut l'ascension d'une montagne du Valais. <sup>28</sup> C'est en observant l'environnement alpin, une combinaison particulière d'objets, qu'il retrouva l'équilibre moral qu'il avait perdu. Et ainsi, il put reprocher à la philosophie de sous-estimer injustement la *puissance des objets* : « J'attribuai durant la première journée, aux agréments de cette variété, le calme que je sentais renaître en moi. J'admirais l'empire qu'ont sur nos passions les plus vives les êtres les plus insensibles, et je méprisais la philosophie de ne pouvoir pas même autant sur l'âme qu'une suite d'objets inanimés ». <sup>29</sup>

<sup>24</sup> ET-OC XV, p. 956.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 966.

<sup>26</sup> ET-OC XV, p. 969. L'expression « joug de la nécessité » c'est la même qui sera utilisée dans l'*Émile* (ET-OC VII, pp. 121 et 398), dans *Émile et Sophie, ou les solitaires* (ET-OC VIII, p. 1115) et dans les *Dialogues* (ET-OC III, p. 288). Sur l'importance du thème de la nécessité dans la pensée de Rousseau, voir F. S. EIGELDINGER, *Nécessité et vertu dans les minora de Rousseau*, « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 2001, t. 4, pp. 319-339. Je me permets de renvoyer aussi à M. MENIN, *L'aiguillon de la nécessité. Jean-Jacques Rousseau et la normativité du 'physique'*, « Science et Esprit », LXXX, 2017, 1, pp. 33-46.

<sup>27</sup> ET-OC XV, pp. 978-979.

<sup>28</sup> La bibliographie sur cette lettre est exterminée. Nous nous limitons à renvoyer à J.-L. BELLENOT, *Les formes de l'amour dans La Nouvelle Héloïse, et la signification symbolique des personnages de Julie et de Saint-Preux*, « Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau », XXXIII, 1953-1955, 1, pp. 149-207 ; A. TRIPET, *Rousseau et l'esthétique du paysage*, « Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau », XL, 1992, 1, pp. 65-81.

<sup>29</sup> ET-OC XIV, p. 214.

Si dans le cas spécifique du séjour alpin de Saint-Preux, l'autorité des choses semble s'être exercée spontanément, la suite du roman montre comment une telle autorité peut être consciemment mise au service du collectif, afin de façonner l'adulte de la même manière que l'enfant. Toutes les relations de pouvoir qui caractérisent « l'utopie » de Clarens sont organisées à travers une subdivision architecturale et morale précise des espaces : le « petit Gynécée » est réservé exclusivement aux femmes et aux enfants, le « salon d'Apollon » aux amis les plus intimes, et la « salle basse » est le lieu où Madame de Wolmar communique avec ses domestiques, etc.

L'autorité singulière<sup>30</sup> que les époux Wolmar exercent sur leur entourage, à mesure humaine, s'illustre parfaitement dans la conception de l'Élysée, un jardin anglais construit à la place du bosquet où fut consommée la relation adultère entre Julie et Saint-Preux.<sup>31</sup> C'est précisément dans ce jardin que le précepteur expérimente une nouvelle « leçon d'objets », comparable à bien des égards à celle vécue dans le Valais.<sup>32</sup> Quand il entre dans l'Élysée, le jeune homme est bouleversé par son amour frustré pour Julie ; cependant les objets qui l'entourent « [ont] changé sur-le-champ tout l'état de mon âme. J'ai cru voir l'image de la vertu où je cherchais celle du plaisir ». <sup>33</sup> L'autorité des choses contribue ainsi de manière décisive à purifier les sentiments du jeune homme et à apaiser l'agitation de son imagination excitée : « Avec quelle indignation j'eusse étouffé les vils transports d'une passion criminelle et mal éteinte et que je me serais méprisé de souiller d'un seul soupir un aussi ravissant tableau d'innocence et d'honnêteté ! ». <sup>34</sup> L'expérience de Saint-Preux peut être comparée à la « crise » résolutive d'une maladie : à partir de ce moment, son amour-passion pour Julie laissera la place, malgré mille difficultés, à un sentiment de renaissance morale et au désir de devenir membre à part entière de la communauté de Clarens, se soumettant ainsi à l'autorité de Wolmar.

S'il est clair de voir comment Rousseau attribue une autorité spécifique aux choses, fondée sur la force de la nécessité et capable de façonner la volonté de l'individu, il est beaucoup plus difficile de comprendre *de facto* l'action d'une telle autorité et de savoir comment elle peut être exercée. Comment la force des choses (physique et nécessaire) peut-elle engendrer, ou du moins favoriser, une autorité morale librement choisie ? Comment est-il possible que la volonté soit façonnée par l'expérience sensorielle, une dimension qui s'en diffère diachroniquement ou qualitativement selon l'anthropologie de Rousseau ? Une réponse possible à ces questions épineuses peut être trouvée dans la doctrine du signe de Rousseau, avec laquelle il justifie soit l'interrelation entre dimension physique et dimension morale qui caractérise la dialectique entre force et autorité, soit l'extension de cette dialectique d'une dimension anthropologique-pédagogique vers une dimension politique au sens strict.

### 3. LA FORCE DES SIGNES

---

<sup>30</sup> Voir J. N. SHKLAR, *Rousseau's Images of Authority (Especially in La Nouvelle Héloïse)*, « American Political Science Review », LVIII, 1964, 4, pp. 919-932 ; repris dans P. RILEY (éd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 154-192 ; L. ESTEVE, *Vivre à Clarens ? La pédagogie d'une servitude*, in ID., *Montesquieu, Rousseau, Diderot : du genre humain au bois d'ébène. Les silences du droit naturel*, Paris, Unesco, 2000, pp. 187-202 ; F. CHAMPY, *Les relations de pouvoir à Clarens : un équilibre voué à l'échec ?*, « Dix-huitième siècle », XLIV, 2012, 1, pp. 519-543.

<sup>31</sup> Sur la valeur philosophique de l'Élysée, voir P. V. CONROY, *Le jardin polémique chez Jean-Jacques Rousseau*, « Cahiers de l'Association internationale des études françaises », XXXIV, 1964, pp. 91-105 ; A. BLANC, *Le jardin de Julie*, « Dix-huitième siècle », XIV, 1982, 1, pp. 357-376.

<sup>32</sup> Pour une analyse détaillée des deux épisodes, voir C. JAQUIER, *La mémoire incarnée dans les objets : les deux leçons de Saint-Preux*, in EAD. (éd.), *La sensibilité dans la Suisse des Lumières. Entre physiologie et morale, une qualité opportuniste*, Genève, Slatkine, 2005, pp. 329-331.

<sup>33</sup> *ET-OC* XV, p. 855.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 856.

La réflexion sur le lien entre l'autorité politique et le pouvoir des signes est centrale dans toute l'histoire de la pensée occidentale, depuis Plutarque, en passant par Machiavel et jusqu'à Fénelon. Cependant, cette réflexion trouve une formulation particulièrement vigoureuse et extrême dans l'œuvre de Rousseau qui reproche à plusieurs reprises à ses contemporains leur incompetence à saisir l'importance de cet aspect. Dans le quatrième livre de l'*Émile*, par exemple, il écrit qu'« en négligeant la langue des signes [...] l'on a perdu le plus énergique des langages ».<sup>35</sup> Le même concept est exprimé, avec un accent encore plus prononcé sur l'opposition entre les Anciens et les modernes, dans le chapitre introductif de l'*Essai sur l'origine des langues* : « Ce que les anciens disaient le plus vivement, ils ne l'exprimaient pas par des mots mais par des signes ; ils ne le disaient pas, ils le montraient ».<sup>36</sup>

L'idée de la primauté du signe sur le mot est une idée déjà été soutenue par deux écoles de pensée bien connues par Rousseau : la logique de Port-Royal avait mis en évidence la polysémie du signe – capable de renvoyer à la fois à l'objet qui représente quelque chose et à la chose représentée – et la gnoséologie sensualiste de Locke et Condillac avait montré la position centrale de la sensation dans la formation de toute connaissance.<sup>37</sup> Pour Rousseau, cependant, l'intérêt pour le langage des signes ne réside pas principalement dans ses implications gnoséologiques ou épistémologiques, mais plutôt dans sa nature intrinsèquement morale, ce qui en fait l'un des outils les plus efficaces pour la fondation de l'autorité politique et pour la formation conséquente du caractère national.

Une conception similaire du signe semblerait impliquer une sorte de contradiction représentée par l'affirmation simultanée de son caractère naturel, lié à la conformation organique réceptive de l'être humain, et de sa moralité, qui ne peut s'exprimer pleinement que dans la société civile, connotée politiquement. En réalité, il s'agit d'une contradiction apparente, puisque l'essence du signe réside précisément dans sa capacité à faire interagir le physique et le moral : en agissant sur la sensation simple, commune à l'homme et aux autres animaux, le signe fait réagir le sentiment, qualité spécifiquement humaine. Ce pouvoir exceptionnel du signe découle de sa capacité à influencer les « facultés intermédiaires » de l'être humain, c'est-à-dire la mémoire et l'imagination, qui appartiennent, comme le précise une page importante des *Dialogues*, soit à la « sensibilité physique et organique », autrement dit la sensation, soit à la sensibilité « active et morale », autrement dit le sentiment.<sup>38</sup> Rousseau, en d'autres termes, rejette la distinction nette entre « signes naturels » et « signes d'institution »<sup>39</sup> tracée dans l'*Encyclopédie*, pour donner au signe une signification naturelle, mécanique et nécessaire, ainsi qu'une signification morale, c'est-à-dire douée de spontanéité et susceptible d'influence culturelle.

Ce mécanisme complexe est particulièrement illustré dans le *Dictionnaire de Musique*. Rousseau y montre que la musique n'atteint son degré maximum d'énergie que lorsqu'elle est conçue comme un renvoi « moral », c'est-à-dire quand elle s'emploie à projeter les sentiments de l'auditeur.

<sup>35</sup> ET-OC VIII, p. 771.

<sup>36</sup> ET-OC XII, p. 391. Sur le lien entre le pouvoir du langage et le pouvoir politique chez Rousseau, voir V. GOLDSCHMIDT, *Entendement et langage*, in ID., *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, pp. 292-306 ; B. BACZKO, *La Cité et ses langages*, in ID., *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 257-275 ; A. CHARRAK, *Langage et pouvoir selon Rousseau*, in P.-F. MOREAU et J. ROBELIN (éds.), *Langage et pouvoir à l'âge classique*, Besançon, Presses Universitaires franc-comtoises, 2000, pp. 69-88.

<sup>37</sup> Sur l'influence de la logique de Port-Royal, et notamment de Bernard Lamy, sur l'ouvrage de Rousseau, voir G. RODIS-LEWIS, *L'Art de parler et l'Essai sur l'origine des langues*, « Revue internationale de philosophie », XXI, 1967, 4, pp. 407-420. Sur la relation entre Rousseau et la tradition empiriste, voir J. SCHÖSLER, *La position sensualiste de Rousseau*, « Revue romane », XIII, 1978, 1, pp. 63-87 ; ID., *Rousseau, disciple de Locke ?*, « Études Jean-Jacques Rousseau », XII, 2001, 1, pp. 215-226 ; A. CHARRAK, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013.

<sup>38</sup> ET-OC III, p. 218.

<sup>39</sup> J. LE ROND D'ALEMBERT, entrée « Signe » de l'*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, op. cit., t. XV, p. 188.



Les sonorités mélodiques n'agissent pas seulement comme un simple son sur l'être humain, mais comme un signe de ses affections, lesquelles permettent à leur tour de reconnaître le signe extérieur. La puissance évocatrice des *Rans-des-Vaches*, qui « faisait fondre en larmes, désertier ou mourir ceux qui l'entendaient, tant il excitait en eux l'ardent désir de revoir leur pays », ne réside pas dans les simples données sensorielles, mais dans son lien avec la sensibilité morale : « On chercherait en vain dans cet Air les accents énergiques capables de produire de si étonnants effets [...]. La *Musique* alors n'agit point précisément comme *Musique*, mais comme signe [...] ». <sup>40</sup>

La possibilité de faire interagir sensibilité physique et sensibilité morale, ainsi que la volonté de mettre ouvertement la première au service de la seconde, représente un des grands défis philosophiques de Rousseau. Durant son séjour à l'Ermitage en 1756, il projetait même d'écrire une œuvre, intitulée *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*, dans laquelle il aurait étudié de façon systématique l'influence que les objets extérieurs ont nécessairement sur l'intériorité, de par la nature essentiellement réceptive de l'être humain, pour préconiser ensuite une réforme de l'âme qui, au lieu de se réaliser *médiatement* par le biais des ordonnances rationnelles, pourrait s'accomplir *immédiatement* grâce à l'aide du monde extérieur. En fin de compte, le sage est celui qui est capable d'utiliser des signes pour créer « un régime extérieur qui varié selon les circonstances pouvait mettre ou maintenir l'âme dans l'état le plus favorable à la vertu », jusqu'à « forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle trouble si souvent ! ». <sup>41</sup> Encore une fois – comme dans le cas de l'élève de l'*Émile* et celui du citoyen du *Contrat social* – c'est le pouvoir des choses qui permet au sage d'établir l'autorité morale.

L'originalité de la position de Rousseau réside dans la conviction d'une influence possible du physique sur le moral, tout en sauvegardant (en opposition au matérialisme conventionnel) la liberté absolue de la dimension morale, ainsi que son caractère spécifique de qualité humaine. La doctrine du signe, à la base de l'idée qu'il y a une autorité intrinsèque aux choses, mais qui peut néanmoins être exercée par l'homme, permet ainsi à Rousseau de définir de manière axiologique la dimension de la nécessité. Expression par excellence de l'innocence naturelle et élément prédominant sur le plan anthropologique, la nécessité se distingue par un élément normatif fort qui fait de son ordre manifeste et de son inéluctabilité un guide et une orientation pour le développement moral de l'individu.

Dans cette perspective, le signe doit être considéré comme un instrument déterminant de la réflexion morale et rhétorique, puisqu'il est capable de modifier profondément l'action humaine dans le monde. La description du processus éducatif de l'*Émile* va dans ce sens. <sup>42</sup> C'est précisément à partir de l'adolescence, quand l'enfant s'ouvre au sentiment et accède ainsi à la pleine moralité, que l'usage des signes devient décisif : à partir de ce moment, toutes les leçons sont données par le langage des signes, le seul capable de faire « passer par le cœur le langage de l'esprit afin qu'il se fasse

<sup>40</sup> ET-OC XIII, p. 585.

<sup>41</sup> ET-OC II, p. 548. Pour ce qui concerne les contributions plus récentes sur la morale sensitive, voir T. O'HAGAN, *La morale sensitive de Jean-Jacques Rousseau*, « Revue de théologie et de philosophie », CXXV, 1993, 4, pp. 343-357 ; A. BRUNO, *Jean-Jacques Rousseau. La morale sensitiva o il materialismo del saggio*, Milan, Franco Angeli, 1997 ; J.-L. LECERCLE, *Le matérialisme du sage selon Rousseau*, in B. FINK et G. STENGER (éds.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Mélanges offerts à Roland Desné*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, pp. 175-183 ; M. DI PALMA, *Rousseau's Enlightenment Ethics : The Synthesis of Materialism and Morals*, « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 2000, t. 5, pp. 73-227 ; Y. VARGAS, *Notes sur le matérialisme de Rousseau*, « La pensée », CCCXXXVII, 2004, pp. 47-59 ; ID., *Les Promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*, Pantin, Le Temps des cerises, 2005 ; J.-L. GUICHET, *Entre les choses et l'âme : matérialisme du sage ou sagesse du matérialisme ?*, « La pensée », CCCLI, 2007, 3, pp. 55-66 ; R. LE MENTHEOUR, *La vertu du moindre effort : la morale sensitive de Jean-Jacques Rousseau*, in B. BERNARDI (éd.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 69-83. Pour une analyse ponctuelle de cette littérature, je me permets de renvoyer à M. MENIN, *Il libro mai scritto. La morale sensitiva di Rousseau*, Bologne, il Mulino, 2013, p. 7-28.

<sup>42</sup> Voir M. WEISSER, *Langage et apprentissages dans l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, « Penser l'éducation », XV, 2004, pp. 103-121.

entendre », jusqu'à animer « la force du raisonnement d'images et de figures ». <sup>43</sup> L'exemple le plus significatif en ce sens est certainement représenté par *La Profession de foi du Vicaire savoyard*, qui peut être lue dans son ensemble comme l'interprétation articulée d'un signe (le paysage) dans lequel Dieu apparaît immédiatement : « On eût dit que la nature étalait à nos yeux toute sa magnificence pour en offrir le texte à nos entretiens. Ce fut là qu'après avoir quelque temps contemplé ces objets en silence, l'homme de paix me parla ainsi ». <sup>44</sup> La leçon des choses précède nécessairement celle de la parole du Vicaire, qui peut se limiter, comme l'a observé Starobinski, à confirmer ce qui a déjà été démontré. <sup>45</sup>

La force du signe est manifeste au niveau de l'anthropologie individuelle, mais elle est encore plus incisive et décisive sur un plan communautaire. « L'homme », observe Rousseau dans un *Fragment politique* trop peu cité, « tient à tout ce qui l'environne. Il dépend de tout et il devient ce que tout ce dont il dépend le force d'être [...]. Si cela n'est pas exactement vrai des individus, il l'est incontestablement des peuples ». <sup>46</sup> À la lumière de cette forte analogie entre l'environnement physique et l'environnement social, il semble légitime de soutenir un parfait parallèle entre le pédagogue et le législateur. Ces deux incarnations, différentes mais complémentaires, de la figure du sage, évoquée dans le sous-titre de la *Morale sensitive*, savent chacun utiliser le langage des signes pour fonder une véritable autorité.

De même, le législateur, tout comme le pédagogue, au lieu de recourir à des interdictions inutiles ou à des contraintes extérieures, obtient, de fait, une acceptation intime de la loi par ceux qu'il gouverne en utilisant la persuasion des signes pour transformer les obstacles possibles en une garantie de la liberté. Il s'agit, encore une fois, de distinguer la force-coercition, pratiquée en vain par l'homme sur l'homme, et la force-persuasion, exercée par les choses sur l'homme, dûment utilisée par le sage : « Dans les siècles modernes les hommes n'ont plus de prise les uns sur les autres que par la force et par l'intérêt, au lieu que les anciens agissaient beaucoup plus par la persuasion, par les affections de l'âme, parce qu'ils ne négligeaient pas la langue des signes ». <sup>47</sup>

#### 4. LA POLITIQUE DES SIGNES : LE MIRAGE POLONAIS

Cette reconstruction sommaire de la théorie du signe, permet de mieux comprendre l'importance que Rousseau accorde à la « construction » de l'environnement social à chaque fois qu'il se propose d'adapter les principes du droit politique aux besoins concrets d'une réalité politique bien définie, comme c'est le cas pour la Corse (1764) et la Pologne (1772).

En particulier, *Les Considérations sur le gouvernement de Pologne* peuvent être considérées comme une véritable transposition au niveau communautaire du projet de *La Morale sensitive*, comme la réalisation accomplie d'une « politique des signes » capable de susciter les sentiments moraux à partir d'objets sensibles, grâce à l'autorité des choses. Loin de représenter, comme longtemps soutenues par la critique, une « vulgarisation » banale de la réflexion politique sur la base d'un réalisme faible et mal défini, les *Considérations* représentent au contraire une tentative courageuse d'analyser la vision de l'altérité sociale à la lumière de la question de la sensibilité. <sup>48</sup>

<sup>43</sup> ET-OC VIII, p. 775.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 674.

<sup>45</sup> « Le paysage a parlé d'abord : la parole de l'homme de paix ne démontrera rien qui ne se soit déjà montré dans la contemplation silencieuse qui précède son discours ». J. STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, p. 180.

<sup>46</sup> ET-OC V, p. 643.

<sup>47</sup> ET-OC VIII, p. 771.

<sup>48</sup> Voir B. BACZKO, *Rousseau et l'imagination sociale : du Contrat social aux Considérations sur le gouvernement de Pologne*, « Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau », XXXVIII, 1974, 1, pp. 25-60 ; Id., *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, pp. 65-100 ; Rousseau, *la Corse et la Pologne, actes du colloque de Bastia, 5 et 6 octobre 2007*,

C'est précisément ce cadre théorique particulier qui fait ressortir – avec une clarté qui ne trouve probablement pas d'égal dans l'œuvre de Rousseau – la fonction politique complexe qu'il attribue aux signes dans la dialectique entre autorité et force. C'est justement de cette dialectique que jaillit la tripartition fondamentale que Rousseau utilise dans son projet de réforme, à savoir cette division entre signes patriotiques, signes de puissance et signes distinctifs.

La première typologie de signes sert à remédier au problème le plus grave qui afflige la Pologne, à savoir l'absence d'une identité nationale unitaire<sup>49</sup> : la Pologne est en fait une vaste région habitée par de nombreuses minorités dotées d'une culture hétérogène. Les *signes patriotiques* visent à transformer les hommes en citoyens, à exciter les cœurs et à les conduire à l'amour de la patrie et de ses lois. C'est justement cette foi de Rousseau dans la puissance rhétorique des signes et dans leur capacité à créer un sentiment commun qui permet de comprendre le sens profond du conseil, à première vue naïf, qu'il adresse au peuple polonais au début de son ouvrage : « Par où donc émouvoir les cœurs, et faire aimer la patrie et ses lois ? L'oserai-je dire ? par des jeux d'enfants, par des institutions oiseuses aux yeux des hommes superficiels, mais qui forment des habitudes chéries et des attachements invincibles ».<sup>50</sup> Les fêtes et les jeux publics deviennent ainsi l'essence de cette « représentation » du politique, prémisses indispensables pour « donner aux Polonais une grande opinion d'eux-mêmes et de leur patrie ».<sup>51</sup> Le véritable objectif de tous ces événements publics, depuis les jeux sportifs jusqu'aux cérémonies funéraires, est bien de créer des symboles d'appartenance capables de construire une mémoire collective, selon un principe similaire à celui du *Dictionnaire de musique*. Ce principe est particulièrement illustré dans la description de la fête visant à glorifier la Confédération de Bar : il s'agit d'une commémoration solennelle, à célébrer tous les dix ans autour d'un monument, « avec une pompe non brillante et frivole, mais simple, fière, et républicaine ».<sup>52</sup> L'attribution de privilèges honorifiques et le développement de monuments publics et luxueux conduisent à une véritable apothéose de l'émulation, sentiment fondamental pour la formation des citoyens. La synergie entre politique et éducation, ainsi que la nature politique intrinsèque de la seconde, sont réaffirmées dans les pages consacrées à l'éducation nationale polonaise souhaitée, qui aura pour tâche de « donner aux âmes la forme nationale ».<sup>53</sup> Le jeu de « l'État extérieur », dans lequel les enfants, simulant le gouvernement d'une nation, apprennent par l'émulation à exercer des fonctions publiques (le conseiller, l'huissier) qu'ils devront assumer à l'âge adulte, est ici l'emblème du pouvoir persuasif du signe<sup>54</sup>.

À cette fonction « pédagogique » du signe s'ajoute une fonction représentative tout aussi décisive. Si les signes patriotiques sont persuasifs, les *signes du pouvoir* sont essentiellement dissuasifs, car ils servent à imposer l'obéissance et le respect de la loi en s'appuyant sur la force des choses plutôt que sur la force coercitive : « Le plus grand talent des chefs est de déguiser leur pouvoir pour le rendre moins odieux » (*ET-OC V*, p. 311). En s'opposant à la tradition de pensée qui prônait le recours systématique du souverain à la violence, Rousseau souligne, à partir du *Discours sur l'économie politique*, comment le vrai talent du souverain réside dans sa capacité à « conduire l'État

---

numéro spécial des « Études Corses », LXVI, 2008. On signale que, en novembre 2016 et en mars 2017, c'est déroulé un Colloque international (Paris-Varsovie) consacré à « Rousseau et la Pologne », dont les actes n'ont pas encore été publiés.

<sup>49</sup> Pour une analyse de la complexité de la situation polonaise, qui avait suscité l'intérêt de nombreux autres intellectuels – en particulier Mably – voir M. BELISSA, *Construire, reconstruire la république polonaise : Mably et Rousseau*, in ID., Y. BOSCH et F. GAUTHIER (éds.), *Républicanismes et droit naturel : Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Kimé, 2009, pp. 53-69 ; B. HERENCIA, *Mably, Rousseau et Lemercier de la Rivière : travaux pour la constitution polonaise*, « Rousseau Studies », v, 2017, 1, pp. 287-306.

<sup>50</sup> *ET-OC VI*, p. 717.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 726.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 727.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 733.

<sup>54</sup> Le jeu de « l'État extérieur » est en réalité originaire de la ville de Berne ; Rousseau propose de l'adapter à la jeunesse polonaise.

si paisiblement qu'il semble n'avoir point besoin de conducteurs ». <sup>55</sup> Au lieu de recourir à des interdictions superflues ou à des contraintes externes, le législateur doit, tout comme le précepteur, modifier à l'avance les passions des individus et obtenir une acceptation intime de la loi en utilisant la persuasion du langage des signes : « Défendre les choses qu'on ne doit pas faire est un expédient inepte et vain si l'on ne commence par les faire haïr et mépriser ; et jamais l'improbation de la loi n'est efficace que quand elle vient à l'appui de celle du jugement ». <sup>56</sup> Cette stratégie, bien connue par tous les législateurs de l'Antiquité (de Moïse à Lycurgue et Numa), est reprise dans les *Considérations*, en particulier dans le chapitre consacré à la charge (élective) du roi. Ici Rousseau insiste sur le fait que « la majesté du trône doit être entretenue avec splendeur ». <sup>57</sup> Le but ultime du signe du pouvoir est donc de faire accepter l'autorité, librement choisie et non imposée :

Ne négligez point une certaine décoration publique [...]. On ne saurait croire à quel point le cœur du peuple suit ses yeux et combien la majesté du cérémonial lui en impose. Cela donne à l'autorité un air d'ordre et de règle qui inspire la confiance et qui écarte les idées de caprice et de fantaisie attachées à celles du pouvoir arbitraire. <sup>58</sup>

La représentation du politique, qui se révèle décisive à la fois pour la formation du sentiment national (à travers les signes patriotiques) et pour sa légitimation (grâce aux signes du pouvoir), marque aussi tout le fonctionnement du corps social. Le législateur de Rousseau remplace les distinctions de race, de classe ou de richesse par une méritocratie inexorable qui, par le biais des *signes distinctifs*, ranime et renforce continuellement les vertus civiques et le sentiment national. En plus de caractériser la relation établie entre le législateur et le sujet, le pouvoir des objets « régule » aussi les relations entre les citoyens eux-mêmes, qui deviennent une entité active du processus d'établissement de l'autorité politique. <sup>59</sup>

Dans le treizième chapitre des *Considérations*, la question de l'habillement, destinée à instaurer un véritable système de signes distinctifs du bon citoyen, offre un exemple manifeste de la façon dont les objets peuvent devenir un instrument actif de l'édification sociale. Tous les membres actifs de la République, ceux qui auront part à l'administration, « seront partagés en trois classes marquées par autant de signes distinctifs que [...] porteront sur leurs personnes ». <sup>60</sup> Ainsi s'établit un *cursus honorum* : depuis le simple *Servant d'État*, en passant par le *Citoyen de choix*, et jusqu'au *Sénateur député*, ultime position qui ouvre l'accès au trône. Les étapes de l'ascension sociale coïncident avec trois ordres de distinctions, portées sur le bras droit ou sur le cœur, constituées par « des plaques de divers métaux, dont le prix matériel serait en raison inverse du grade de ceux qui les porteraient ». <sup>61</sup> Les plaques d'or, d'argent et d'acier sont ainsi, aux yeux de la communauté, le signe immédiat des sentiments pour la patrie de ceux qui les portent, suscitant l'émulation des concitoyens et devenant des outils actifs pour servir l'autorité et le consensus public.

## 5. CONCLUSION

---

<sup>55</sup> *ET-OC* v, p. 311.

<sup>56</sup> *ET-OC* vi, p. 733.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 773.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 731.

<sup>59</sup> Sur l'importance du symbole dans les relations interpersonnelles chez Rousseau, dans une perspective sociologique, voir J.-H. DECHAUX, *Rousseau et la médiation symbolique entre les hommes : contribution à un individualisme structurel*, « Sociologie », 1, 2010, 2, pp. 273-286.

<sup>60</sup> *ET-OC* vi, p. 817.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 818.

La théorie du signe, grâce à sa capacité à faire communiquer le physique et le moral, permet finalement à Rousseau d'aborder la question de la force dans une perspective aussi originale que paradoxale (il aimait se définir « homme à paradoxes »).<sup>62</sup> L'idée que la véritable autorité, celle qui façonne la volonté des individus, doit être confiée à la force des choses et non à celle des hommes, reflète l'une des questions les plus déchirantes et en même temps fécondes de la pensée de Rousseau : le rôle normatif qu'il attribue à une idée de naturalité perdue et qu'on ne connaîtra jamais plus totalement.<sup>63</sup>

Puisque toute forme d'autorité, comme le confirme l'éducation d'Émile, s'inscrit inévitablement dans un processus spécifiquement social, le rôle des choses ne peut être ignoré si l'on veut bien comprendre la question de la force dans la pensée de Rousseau. Loin de représenter un échec de l'engagement pédagogique-politique ou l'expression d'une confiance naïve dans un ordre moral qui peut se réaliser spontanément, le pouvoir des choses devient partie intégrante du processus « tétalogique » qui caractérise toute la réflexion de Rousseau. Seule l'autorité des choses, bien exercée par le sage, semble en effet pouvoir mener à bien le travail de dénaturation qui représente l'essence même de la morale et de la politique chez Rousseau, comme nous le rappelle la formule selon laquelle « les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme ».<sup>64</sup>

MARCO MENIN

Ricercatore di Storia della filosofia  
Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione  
Università degli Studi di Torino  
Via S. Ottavio 20  
10124, Torino (TO)

Assistant Professor in History of Philosophy  
University of Turin (Italy)  
Department of Philosophy and Educational Sciences  
20, Via S. Ottavio  
10124, Turin, ITALY

[marco.menin@unito.it](mailto:marco.menin@unito.it)

---

<sup>62</sup> « Lecteurs vulgaires, pardonnez-moi mes paradoxes : il en faut faire quand on réfléchit ; et, quoi que vous puissiez dire, j'aime mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés » (*ET-OC VII*, p. 401).

<sup>63</sup> Sur cet aspect, je me limite à renvoyer à J. EHRARD, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, SEVPEN, 1963 ; reproduction Paris, Albin Michel, 1994 ; P. BENICHOU, *Réflexions sur l'idée de nature chez Jean-Jacques Rousseau*, « Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau », 1972-1977, XXXIX, 1, pp. 25-45 ; J.-L. GUICHET, *Rousseau : la nature, Dieu et le moi*, « Dix-huitième siècle », XLV, 2013, 1, pp. 249-268.

<sup>64</sup> *ET-OC VII*, p. 314.