Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1978)
Heft: 4

Artikel: La "perfectibilité" selon J.-J. Rousseau
Autor: Gouhier, Henri
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381121

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 110 (1978), P. 321-339

LA « PERFECTIBILITÉ » SELON J.-J. ROUSSEAU

HENRI GOUHIER

On est un peu surpris en lisant dans le *Discours sur l'inégalité* la page où Jean-Jacques Rousseau indique « la perfectibilité » parmi les « qualités » vraiment essentielles de l'espèce humaine ; cette surprise tient sans doute à l'image confuse d'un Rousseau contempteur du progrès laissée par le *Discours* précédent *sur les sciences et les arts,* peut-être aussi à l'absence de souvenirs saillants sur l'usage du mot dans les œuvres suivantes.

Commençons donc par situer cette page[1].

Le *Mercure de France* de novembre 1753 publie le sujet de concours proposé par l'Académie de Dijon pour son « Prix de morale » : *Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle.*

Ces deux derniers mots mettent en question la notion de « droit naturel ». En décidant d'y répondre, Rousseau entend donc apporter des vues nouvelles sur cette notion et il se présente dans sa Préface comme un théoricien du « droit naturel ». Il s'agit, on le sait, d'un droit qui résulterait de la nature humaine, antérieur et par conséquent indépendant de tout « droit positif », c'est-à-dire fait de coutumes ou de lois écrites, liées à l'histoire d'une société donnée. Bien entendu, ce « droit naturel » est universel, valable partout et toujours ; il offre même une norme pour juger le « droit positif » propre à telle ou telle société.

[1] Le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* est cité d'après Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes,* édition publiée sous la direction de Bernard GAGNEBIN et Marcel RAYMOND, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., t. III, 1964, texte établi et annoté par Jean STAROBINSKI.

La notion de perfectibilité est particulièrement étudiée dans Henri GOUHIER, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau,* Paris, Vrin, 1970, p. 92-93. — Bronislaw BACZKO, *Rousseau, solitude et communauté,* Paris - La Haye, Mouton, 1974 [édition polonaise : 1970], p. 92-93 et 106 sq. — Raymond POLIN, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau,* Paris, Sirey, 1971, p. 52 sq. et 246 sq. — Victor GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau,* Paris, Vrin, 1974, p. 286-292.

Lovejoy dit que le mot « perfectibilité » a été « apparemment inventé par Turgot en 1750 », mais sans précision sur l'origine du renseignement (*The supposed primitivism of Rousseau's Discourse on inegality,* Modern Philology, t. XXI, 1923, cité d'après *Essays in the history of ideas,* Baltimore, 1948, p. 25). Sur l'histoire du mot qui est encore un « néologisme » sous la plume de Rousseau, voir la longue note de J. STAROBINSKI dans son édition du *Discours,* p. 1317-1319.

La question posée par l'Académie de Dijon est donc : l'inégalité est un fait parmi les hommes de notre société, a-t-elle sa « source » dans la nature humaine ?

Nombreux, certes, sont les philosophes et les jurisconsultes qui, de l'Antiquité à nos jours, ont voulu dire ce qu'est le « droit naturel » ; leurs désaccords prouvent bien un mauvais départ de leurs recherches : savaient-ils vraiment ce que recouvre l'adjectif « naturel » ? « C'est, écrit Rousseau, cette ignorance de la nature de l'homme qui jette tant d'incertitude et d'obscurité sur la véritable définition du droit naturel » ; or, « c'est de cette nature même qu'il faut déduire les principes de cette science »[2]. En gros, selon l'auteur du *Discours,* ces philosophes et ces jurisconsultes ont cherché la nature de l'homme en regardant les hommes de la société qu'ils connaissaient et ils ont introduit dans leur définition deux attributs : la raison parvenue à son état de maturité et une inclination à vivre en société ou sociabilité. Par suite, ayant cru trouver la nature au niveau de l'homme dont la raison est développée et qui vit dans une société historiquement déterminée, ils parlent du « droit naturel » dans des livres écrits pour être lus par cet homme : on ne saurait les comprendre « sans être un très grand raisonneur et un profond métaphysicien »[3].

« Laissant donc tous les livres scientifiques (...) et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Ame humaine... », voilà la méthode de Jean-Jacques et voici les résultats auxquels elle le conduit : « j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables ». Une précision ajoute aussitôt : ces « deux principes » n'ont rien à voir avec « la sociabilité » pas plus qu'avec « la raison »[4]. Ces deux principes ne recevront un nom que tardivement dans le cours de la Première Partie du *Discours :* « amour-propre »[5] et « pitié »[6] ; et encore, une note propose une rectification pour le premier : « le désir de se conserver soi-même » qui est essentiellement bon puisqu'il est naturel sera mieux appelé « amour de soi-même », « amour-propre » devant être réservé à ce « sentiment relatif, factice, né dans la société, qui porte chaque individu à

[2] *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, p. 124.
[3] *ibidem*, p. 125.
[4] *ibidem*, p. 125-126.
[5] *ibidem*, p. 154 et p. 156.
[6] *ibidem*, p. 154-156.

'aire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les naux qu'ils se font mutuellement... »[7].

Cette méditation « sur les premières et plus simples opérations de 'Ame » a pour but, ne l'oublions pas, de savoir ce qui est vraiment naturel et ceci, afin de répondre à une question précise : les inégalités observées dans notre société sont-elles conformes au « droit naturel » ? C'est pour découvrir ou ne pas découvrir leur source dans un « droit naturel » que Rousseau conçoit et imagine un état où l'homme vivrait selon les deux seuls « principes » correspondant aux « premières et plus simples opérations de l'Ame » : l'amour de soi et la pitié. L'« état de nature » est donc celui d'un homme pris en tant qu'« être sensible » et non en tant qu'« animal raisonnable » et « animal politique ». Laissons de côté les images qui le mettent en bandes dessinées : un tel état est conçu en faisant abstraction de tout ce que la raison et l'appartenance à une société peuvent introduire dans l'homme concret tel qu'on le trouve dans l'histoire, serait-ce dans la préhistoire ou dans une histoire de 'avenir, « ... état, écrit Rousseau, qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais »[8].

Cette hypothèse de travail[9] prend forme poétique dans un récit mythique qui occupe la Première Partie du *Discours*. Au départ, une argumentation facile sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes : personne ne saurait nier que « la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit » ne créent des inégalités naturelles[10] ; pourquoi chercher ailleurs la réponse à la question posée par l'Académie de Dijon ? Or, la réflexion sur l'« état de nature » dissipe les équivoques : es inégalités qui nous paraissent naturelles sont surtout la conséquence du genre de vie : c'est évident pour les maladies[10] ; les forces du corps sont différentes selon l'éducation plus ou moins dure, plus ou moins efféminée que l'individu a reçue ; celles de l'esprit dépendent de la culture... Bref, « l'inégalité est à peine sensible à l'état de nature, et son influence y est presque nulle »[11]. De là, une Seconde Partie, où Rousseau va trouver dans l'histoire ce qu'il a vainement cherché dans la nature.

Car il y a une histoire. « O Homme, ... voici ton histoire... »[12], annonce Rousseau dans le Prologue de son *Discours*. Mais pourquoi une histoire ?

[7] *ibidem*, note XV, p. 219. Cf. Pierre BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, P.U.F., 1952 ; Vrin, 1973, p. 257-258.
[8] *ibidem*, p. 123.
[9] *ibidem*, p. 133.
[10] *ibidem*, p. 131-132.
[11] *ibidem*, p. 160-161 et p. 162 ; sur les maladies, p. 138.
[12] *ibidem*, p. 133.

L'état de nature, en effet, implique une stabilité indéfinie. On ne voit pas ce qui pourrait provoquer un changement d'état dans une vie limitée aux seuls besoins de l'être sensible. « Je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas... »[13]. Dans sa biographie romancée de l'homme à l'état de nature, Jean-Jacques se plaît à décrire une existence qui se déroule dans un temps où le présent n'est lourd que d'un très proche passé et gros que d'un très proche avenir, ce qui suffit pour refaire aujourd'hui ce qu'on a fait hier et refaire demain ce qu'on a fait aujourd'hui.

Pourquoi donc l'homme ne peut-il pas exister à l'état de nature ? La Première Partie du *Discours* contient la réponse, mais à l'intérieur d'une description qui, en fait, mêle des éléments provenant de trois modèles.

1. Il y a d'abord, bien sûr, le schème abstrait de l'état de nature, état-limite qui se définit en dehors du temps historique.

2. Il arrive à Rousseau de mettre sous l'expression « état de nature » le premier âge de l'humanité[14] ; à proprement parler, il y aurait là une équivoque favorisant de graves contresens : l'état de nature est extra-historique tandis que l'idée des origines appartient au temps historique ; toutefois il s'agit d'un temps historique qui échappe à l'histoire des historiens, car aucun document ne permet de le connaître. Ainsi, bien que situés sur deux plans radicalement distincts, l'homme à l'état de nature et l'homme des origines sont, l'un et l'autre, construits par l'anthropologie ; ils ne peuvent, l'un et l'autre, avoir l'air de revivre qu'à l'intérieur de récits mythiques : il est donc normal que, dans ses visions, Rousseau passe de l'un à l'autre. « En le considérant tel qu'il a dû sortir des mains de la Nature, je le vois... »[15] : c'est ici l'homme à l'état de nature. « L'Homme sauvage, livré par la Nature au seul instinct (...), commencera donc par les fonctions purement animales (...) »[16] : là, le contexte invite à reconnaître plutôt l'homme des origines.

3. L'expression « homme sauvage », sous la plume de Rousseau, couvre aussi une équivoque : elle désigne parfois l'homme des origines quoiqu'à proprement parler l'épithète substantifiée renvoie plutôt à l'homme des sociétés que nous appelons primitives. Comme dans le cas de l'homme à l'état de nature et de l'homme des origines, ce dernier est situé sur un plan qui n'est pas celui où apparaît l'homme des sociétés primitives : sans doute, l'un et l'autre existent dans le temps historique, mais aucun document ne permet d'écrire l'histoire des premiers âges de

[13] *ibidem*, p. 135.
[14] *ibidem*, p. 164.
[15] *ibidem*, p. 134.
[16] *ibidem*, p. 142-143.

l'humanité, tandis que nous ne manquons pas d'informations sur les « sauvages » qui sont, dans l'espace du moins, nos contemporains. Toutefois, si les « sauvages » appartiennent à des sociétés déjà évoluées et que Rousseau ne tient nullement pour primitives, il reste qu'elles sont moins éloignées des origines que les nôtres. L'auteur du *Discours* a lu des récits de voyageurs et de missionnaires : il mêle volontiers leurs observations à ses déductions ; lorsque les observations sur la plus grande subtilité de la vue, de l'ouïe, de l'odorat chez les « sauvages »[17] confirme la déduction qui dessine l'homme à l'état de nature ou l'homme des origines, le va-et-vient du mythe anthropologique aux données de l'ethnographie est parfaitement raisonnable.

L'homme à un état de nature infra-rationnel et infra-social, l'homme des origines historiquement insaisissable, le sauvage vu par les voyageurs et les missionnaires, tels sont donc les trois personnages dont l'image composite prend forme philosophique et poétique dans les rêveries de Jean-Jacques, « enfoncé dans la forêt de Saint-Germain »[18], cherchant ce qui est vraiment naturel là où on parle de « droit naturel ». Or il en résulte une anthropologie qui laisse entrevoir deux postulats. Explicitons-les tout de suite.

On imagine, d'une part, un accord à peu près stable entre l'être sensible et le milieu physique de sorte que la satisfaction de ses besoins ne lui impose, à proprement parler, aucun travail. On admet, d'autre part, que la nature humaine n'apparaît pas tout entière dans l'homme à l'état de nature : par exemple, l'homme ne serait jamais devenu raisonnable si la raison n'avait pas été dans sa nature, quoique l'on puisse décrire l'état de nature en la mettant entre parenthèses. Or ces deux postulats ne sont pas énoncés comme tels par Rousseau : la description de l'homme à l'état de nature découvre leur rôle au cours de la comparaison avec les autres êtres sensibles et précisément à l'occasion de ce que l'auteur du *Discours* appelle « perfectibilité ».

Si l'homme à l'état de nature est l'être sensible réduit aux besoins relatifs à la conservation de l'individu et de l'espèce, en y ajoutant toutefois la pitié mais abstraction faite de la raison et de la sociabilité, la comparaison est inévitable entre lui et les autres êtres sensibles que sont les animaux. Laissons la demi-douzaine de pages décrivant « l'Homme Physique » pour « le regarder par le côté Métaphysique et Moral », ce qui

[17] *ibidem*, p. 140. Sur Rousseau et l'ethnographie : Claude LEVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, 10-18, p. 351-353 ; *J.-J. Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, dans : *J.-J. Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.

[18] *Confessions*, Livre VIII, Pléiade, t. I, p. 388-389.

arrive assez vite puisque la Première Partie du *Discours* a encore plus de vingt pages[19].

A ce point de vue, la différence que Rousseau observe apparaît dans la manière de réagir que dicte pourtant, ici et là, l'instinct de conservation : « La Nature seule fait tout dans les opérations de la Bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre » ; autrement dit : « la Bête ne peut s'écarter de la Règle qui lui est prescrite », un pigeon mourrait de faim près d'aliments qui lui conviendraient fort bien « s'il s'était avisé d'en essayer »[20]. Ces derniers mots pourraient nous inviter à croire que l'homme s'en aviserait, lui, parce qu'il est un animal raisonnable. Or, en fidèle disciple de Condillac, Rousseau déclare : « Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins ». De là cette conséquence : « Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique que sa qualité d'agent libre »[21]. Mais, on le voit, cette « qualité d'agent libre » n'est pas liée à la présence de l'entendement puisqu'il y a chez les autres animaux quelque chose comme un mini-entendement auquel ne correspond aucun degré, même inférieur, de liberté.

Il convient donc de compléter le portrait de l'homme à l'état de nature. Quand nous avions fait abstraction de la raison, nous parlions de la raison prise à ce haut degré de développement dont nous avons l'expérience ; mais puisque apercevoir et sentir lui sont « communs avec tous les animaux »[22], l'homme à l'état de nature est évidemment capable de combiner, comme eux, les « idées » ainsi venues par les sens, d'esquisser de courtes inférences rudimentaires. D'autre part, puisqu'il appartient à l'espèce humaine, il ne peut pas ne pas jouir de cette « qualité » déclarée « spécifique » qui le fait « agent libre » : il lui manque pourtant la conscience de l'avoir. Inutile de l'ajouter, la faculté de raisonner comme la faculté « de vouloir et vouloir pas » sont ici ce qu'elles peuvent être dans un homme hypothétiquement réduit à sa vie d'être sensible à l'intérieur d'un monde où ses besoins sont satisfaits sans calculs ni prévisions, sans travail ni coopération avec ses semblables. Toutefois, il y a en lui des possibilités que n'ont pas les autres êtres sensibles.

Ceci va se trouver précisé dans le passage sur la « perfectibilité ». Il arrive très vite : regardant l'homme « par le côté Métaphysique et Moral », Rousseau poursuit sa comparaison avec les autres animaux : l'entendement introduit une différence qui pourra être considérable mais

[19] *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, p. 141.
[20] *ibidem*, p. 140.
[21] *ibidem*, p. 140-141.
[22] *ibidem*, p. 143.

qui reste de degrés ; la liberté, elle, introduit une « distinction spécifique », mais Rousseau n'ignore pas qu'elle doit inévitablement le jeter dans une dispute où se complaisent philosophes et théologiens. Heureusement, entre l'homme et l'animal, « il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner »[23].

Soulignons d'abord ce point : quelles que soient les convictions de Jean-Jacques en faveur de la liberté, c'est un fait qu'elle est une question disputée. La « faculté de se perfectionner », elle, est incontestable et incontestée. Sa définition dit tout en peu de mots : « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est au bout de quelques mois ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. »

1. Dans ce texte, il y a donc les faits qui rendent l'existence de cette faculté incontestable : la différence entre l'adulte et l'enfant n'est évidemment dans aucune espèce animale ce qu'elle est dans l'homme ; on lit, d'autre part, dans la Note : « (...) il est bien démontré que le Singe n'est pas une variété de l'homme ; non seulement parce qu'il est privé de la faculté de parler », ce qui est sans doute un souvenir cartésien[24], « mais surtout parce qu'on est sûr que son espèce n'a point celle de se perfectionner qui est le caractère spécifique de l'espèce humaine. » « On est sûr », façon de redire que la distinction spécifique ainsi reconnue est « incontestable » : dans l'espèce animale pourtant la plus proche de la nôtre, celle des singes, on ne trouve rien de comparable à la différence entre l'homme de notre temps et celui de la préhistoire ou même d'il y a mille ans[25].

2. Le texte indique ce que veut dire « se perfectionner » : c'est le fait d'« une faculté qui développe toutes les autres », à commencer, croyons-nous, par celles dont on vient de parler : l'entendement et la liberté. Ici apparaît l'un des postulats annoncés : tout ce qui appartient à la nature de l'homme ne se manifeste pas dans l'homme à l'état de nature : il y a aussi des facultés « en puissance », l'expression est de Rousseau[26]. Celui-ci en reconnaît deux explicitement : l'homme ne perfectionnerait pas ses facultés, s'il n'avait en puissance celle de se perfectionner ; sa raison ne serait pas devenue ce qu'elle est devenue si elle n'en avait pas en puissance la capacité ; on ne trahirait pas la philosophie de Rousseau en y joignant cette liberté qu'il vient de définir « la puissance de vouloir

[23] *ibidem*, p. 142.
[24] *Discours de la Méthode*, 5e partie.
[25] *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, p. 211.
[26] *ibidem*, p. 152 et p. 162.

ou plutôt de choisir ». Quant à savoir si la « sociabilité » est une disposition qui tient à la nature de l'homme, la pensée de Rousseau semble avoir été plus flottante[27].

3. Soulignons fortement les mots : « à l'aide des circonstances ». L'homme est devenu ce qu'il est non par une exigence intérieure de son être mais sous la pression des « circonstances », c'est-à-dire de ce qui se passe dans le monde extérieur, *circum — stantia.* A la fin de sa Première Partie, Rousseau est formel : « Après avoir montré que la *perfectibilité,* les vertus sociales, et autres facultés que l'Homme Naturel avait reçues en puissance, ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa constitution primitive... »[28]. Laissons de côté la contingence radicale des « circonstances » et la part du « hasard » dans l'histoire selon Jean-Jacques ; retenons surtout que le fait qu'il y ait une histoire n'est pas une exigence de la nature. Soit l'homme à l'état de nature : rien en lui ne le pousse à changer d'état ; les facultés qui sont alors endormies ne se réveilleront pas d'elles-mêmes, bien qu'elles appartiennent à sa nature ; la « perfectibilité » ne doit donc pas être conçue comme un désir de perfection qui aurait en soi le principe de son propre mouvement ; « (...) les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer (...) »[29].

Quelles sont ces occasions ? On retrouve ici l'autre postulat. L'état de nature a pour condition un certain équilibre entre l'homme et « ce qui est autour » de lui, le milieu physique : si l'état de nature n'a jamais existé, c'est que cette condition n'était pas réalisée. Au début de la Seconde Partie, Rousseau montre l'homme condamné à vaincre les difficultés d'une existence dans un monde où il y a des bêtes féroces, des années stériles, des étés brûlants qui consument tout, des hivers longs et rudes, sans parler des catastrophes, des volcans, etc.[30]. Bref, la lutte pour la vie l'oblige à réfléchir, à adapter les moyens aux fins, à fabriquer des outils, à s'associer, à disposer d'un langage, à user des facultés qui sont « perfectibles ».

Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* présente une sorte d'anthropologie hyperbolique au sens où Descartes parlait d'un doute hyperbo-

[27] cf. H. GOUHIER, *ouvr. cit.*, p. 20-21.

[28] *Discours...*, p. 162 ; sur le mot « constitution » dans ce *Discours*, voir la note de STAROBINSKI, p. 123, n. 1 (p. 1294). Sur le hasard en histoire, H. GOUHIER, *ouvr. cit.*, p. 21 sq.

[29] *ibidem*, p. 152.

[30] *Discours...*, p. 165-166. Cf. *Essai sur l'origine des langues*, ch. IX.

lique[31] et qui, d'ailleurs, joue un rôle comparable à celui du dispositif critique mis au point dans la *Première Méditation :* ici et là, l'esprit doit se débarrasser des idées toutes faites pour découvrir la réalité.

Cette anthropologie hyperbolique ne contredit pas la vision que l'auteur du *Discours sur les sciences et les arts* avait de l'histoire : la « perfectibilité » ne réintroduit pas l'idée de progrès. Aussitôt après avoir prononcé et défini le mot, voici le premier exemple qui vient à l'esprit de Rousseau pour illustrer la différence spécifique entre l'homme et les animaux : « Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? »[32].

La perfectibilité désigne un fait très simple : la réaction de l'exercice sur la faculté ou même l'organe qui s'exerce. Rousseau, en effet, avait déjà remarqué dans l'homme en tant qu'être sensible la plus grande subtilité acquise par la vue, l'ouïe, l'odorat, sans cesse mobilisés, pour ainsi dire, au service des besoins vitaux, tandis qu'« au contraire, les organes qui ne se perfectionnent que par la mollesse et la sensualité », le toucher et le goût, « doivent rester dans un état de grossièreté »[33]. Toutefois, il semble que Rousseau réserve le mot perfectibilité aux cas où celle-ci est « presque illimitée »[34], ce qui ne serait guère concevable lorsqu'il s'agit d'organes. En fait, Rousseau pense aux facultés qui resteraient en puissance à l'état de nature et qui sont, par essence, appelées à « se développer », qu'il ne faut pas définir comme des choses, mais comme des fonctions que, tout naturellement, leur fonctionnement perfectionne. Telle est la raison ; qu'elle appartienne à la nature ou à ce que Pascal appelle « seconde nature », telle est la sociabilité.

En un sens, le perfectionnement d'une faculté par son exercice est bien un progrès, mais ce sens se définit au niveau de la psychologie ou psycho-physiologie de l'individu, non de l'histoire de l'espèce. Très éclairantes sont ces lignes sur ce qui est arrivé après « l'époque la plus heureuse », état que Rousseau appelle « la véritable jeunesse du monde » : « tous les *progrès* ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la *perfection* de l'individu, et en effet vers la *décrépitude* de l'espèce »[35]. L'auteur du second *Discours* peut donc parler des « progrès de l'Esprit » et des « progrès des arts »[36] sans contredire celui du premier *Discours.* Aussi le mot est-il employé pour expliquer comment un « imposteur » a pu, un jour, enclore un terrain et déclarer *ceci est à moi :* « cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître

[31] *Méditations métaphysiques,* VI, t. VII, p. 89, l. 19 ; t. IX, p. 71. *Principes,* trad. française, I, art. 30.

[32] *Discours...,* p. 142.

[33] *ibidem,* p. 140.

[34] *ibidem,* p. 142.

[35] *ibidem,* p. 171 [mots soulignés par nous].

[36] *ibidem,* p. 143.

que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain : il fallut faire bien des *progrès*, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de Nature », cette expression étant prise ici pour désigner les premiers âges[37]. Ces « progrès » de l'individu dans l'exercice de ses facultés ne sauraient dessiner un progrès dans l'histoire du genre humain puisqu'ils ont rendu possible et sans doute presque inévitable « le funeste hasard »[38] qui a fait de la civilisation une entreprise de *dénaturation*.

Au perfectionnement de nos facultés par leur exercice aurait pu, certes, correspondre une amélioration continue de la condition humaine. Aucune fatalité n'est concevable dans la philosophie de l'histoire selon Jean-Jacques. Mais les faits sont là ; il est triste de le constater : la faculté qui distingue l'homme des animaux est la source de tous ses malheurs ; « la Bête qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre » reste ce qu'elle est[39] ; Rousseau expose les conséquences de la perfectibilité en des termes qui transposent le mythe du paradis perdu et de la chute d'Adam qui est au commencement de l'histoire. Aussi annonce-t-il la Seconde Partie de son *Discours* en disant : « il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable »[40].

C'est dans ces perfectionnements que Rousseau va montrer l'origine des inégalités parmi les hommes de nos sociétés, inégalités qui n'ont aucun fondement dans la nature.

L'apparente clarté de la notion de perfectibilité tient à sa référence aux données de l'observation la plus banale : on perçoit immédiatement la « différence spécifique » en regardant ce qui s'est passé depuis mille ans dans l'histoire du genre humain et dans la vie de n'importe quelle espèce de singes. Resterait pourtant à expliquer comment opère cette « faculté », puisque Rousseau l'appelle ainsi.

Mais convient-il de l'appeler ainsi ? Relisons sa définition : « la faculté de *se* perfectionner ; faculté qui développe *toutes les autres* (...) » ; ainsi *se* renvoie à toutes les facultés qui font un *moi*. La perfectibilité est-elle alors une faculté à côté des autres ou une possibilité de se perfectionner propre à toutes les facultés de l'homme ? Par exemple : tout être sensible a des sensations et combine les « idées » que sont ces sensations,

[37] *ibidem*, p. 164 [mot souligné par nous].
[38] *ibidem*, p. 171.
[39] *ibidem*, p. 142.
[40] *ibidem*, p. 162.

mais « jusqu'à un certain point » : or, en l'homme, l'entendement va très au-delà de ce point parce qu'il a la capacité de se perfectionner. Rousseau explique comment ce perfectionnement s'est réalisé dans les pages qu'il consacre au langage. « (...) Qu'on songe de combien d'idées nous sommes redevables à l'usage de la parole. Combien la Grammaire exerce et facilite les opérations de l'Esprit (...) »[41]. Très exactement : l'opération par laquelle un esprit peut se servir d'idées générales en ne recevant que des idées particulières : « (...) D'ailleurs les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne les saisit que par des propositions. C'est une des raisons pourquoi les animaux ne sauraient se former de telles idées, ni jamais acquérir la perfectibilité qui en dépend »[42]. Cette « perfectibilité » qui dépend du langage ne surgit évidemment pas de rien : elle est la forme prise par la perfectibilité de l'entendement quand celui-ci pense avec des mots et plus généralement par la perfectibilité propre à toutes les facultés de l'homme.

« Quel *progrès*, demande Rousseau, pourrait faire le Genre humain épars dans les bois parmi les animaux ? » Vie en société et langage vont ensemble : « Jusqu'à quel point pourraient *se perfectionner* (...) des hommes (...) qui se rencontreraient peut-être à peine deux fois dans leur vie, sans se connaître et sans se parler ? »[43] Naturelle ou acquise, la sociabilité est créatrice de sociétés dans lesquelles elle introduit une possibilité de *se perfectionner* qui se confond avec celle que l'esprit doit au langage, ce qui ne signifie nullement que *les progrès* dont elle gratifie le Genre humain laissent apparaître dans son histoire *le progrès* dont Condorcet dessinera « le tableau »[44].

Que la perfectibilité ne soit pas une faculté à proprement parler, c'est sans doute pourquoi Rousseau, dans ses autres écrits, ne la considère plus à part et pour elle-même : elle est partout postulée sans être abstraitement isolée. Nous ne l'avons pas trouvée ou su la trouver dans *Emile ou de l'éducation* : et pourtant elle est le fondement de ce qui distingue « l'éducation » du simple dressage. C'est elle que Rousseau vise quand il dit de son élève : « Il a un esprit universel, non par les lumières, mais par la faculté d'en acquérir ; un esprit ouvert, intelligent, prêt à tout, et, comme dit Montaigne, sinon instruit, du moins instruisable. »[45] Aussi le

[41] *ibidem*, p. 146. Ce que Mme Michèle Ansart appelle « le rôle ambivalent » de la perfectibilité, *Dénaturation et violence dans la pensée de J.-J. Rousseau*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 29 et p. 40.

[42] *ibidem*, p. 149 et note 8 p. 1327.

[43] *ibidem*, p. 146.

[44] *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ouvrage achevé en 1793, publié en 1794.

[45] *Emile...*, 1762, Livre III, Pléiade, t. IV, p. 487 ; cf. p. 429.

précepteur peut-il parler des « progrès »[46] de cet esprit et faire en sorte qu'il « se développe »[47], ce qui suppose la possibilité appelée « perfectibilité » dans le Second *Discours*. De même, dans *Du Contrat social*, lorsque Rousseau décrit le « passage de l'état de nature à l'état civil », résumant sa vision de l'homme dans le monde et dans l'histoire selon ce dernier ouvrage, il déclare : dans l'état civil, « il se prive de plusieurs avantages qu'il tient de la nature » mais « il en regagne de si grands, *ses facultés s'exercent et se développent*, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève, à tel point que (...) », et, ici encore, comme dans le texte de 1755 sur la « perfectibilité », ces « avantages » ont, en réalité, été cause d'une dénaturation qui est une espèce de chute : « (...) à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais (...) »[48].

Sans doute, le mot « perfectibilité » est un néologisme ; il n'y a donc pas à se demander pourquoi Rousseau ne l'emploie pas plus souvent ; reste à savoir pourquoi ce couplet sur la « perfectibilité » dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

Rousseau cherche une différence vraiment spécifique entre l'homme et les autres animaux. Il écarte l'entendement : si grande qu'elle soit, la différence peut n'être que de degrés. Au contraire, elle est radicale avec la liberté. « L'homme éprouve la même impression » que « la bête », mais « il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister » : en lisant les propos sur l'entendement, on se croyait du côté de chez Condillac ; or nous voici du côté de chez Descartes. Quelques lignes d'une extrême densité accusent le dualisme qui sera, en quelque sorte, l'âme cartésienne de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* : « C'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme » ; Rousseau met les points sur les i : « car la Physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées », ce qui élimine, bien sûr, les idées innées des *Méditations Métaphysiques*, mais n'empêche pas de retenir leur thème de l'âme image de Dieu par la volonté libre : « Dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette

[46] *ibidem*, Livre III, p. 412 : « ses progrès dans la géométrie » ; Livre IV, p. 523 : « le progrès de nos sentiments et de nos connaissances relativement à notre constitution (...) » ; p. 511.

[47] *ibidem*, Livre I, p. 288 ; Livre II, p. 317 ; p. 344 ; p. 359 ; Livre III, p. 426 ; Livre IV, p. 550.

[48] *Du Contrat social ou Principes du choix politique*, 1762, 1ere Partie, Ch. VIII, Pléiade, t. III, p. 364.

puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la Mécanique.»[49]

Telle est la pensée fondamentale de Jean-Jacques sur l'homme: d'abord, donnée immédiate de la conscience dans l'expérience de la vie quotidienne, imprégnée de souvenirs philosophiques provenant des lectures faites aux Charmettes; ensuite, pièce centrale d'un système sur le moi, le monde et Dieu, rigoureusement exposé par le Vicaire ou même par Julie. La notion de liberté était beaucoup trop métaphysique pour la réponse à la question proposée par l'Académie de Dijon sur les inégalités parmi les hommes de notre société. Rousseau ne veut pas réveiller une querelle classique et interminable. Il cherche une différence spécifique plus visiblement incontestable et met sous le mot «perfectibilité» quelques faits qu'il est facile de montrer sans avoir à démontrer longuement ce qu'ils signifient.

Ces faits, Buffon les avait remarqués et avant lui, M. Victor Goldschmidt a raison de le rappeler, Bossuet en avait déjà tiré parti pour établir la différence entre l'homme et les animaux[50]. Dans *De la connaissance de Dieu et de soi-même,* Bossuet rapporte à «la force qu'il a de réfléchir» les «inventions» de l'homme et la capacité de «perfectionner» ces inventions; il se plaît à décrire cet homme «changeant toute la face de la terre» et il conclut: «Qu'on me montre maintenant que les animaux aient ajouté quelque chose, depuis l'origine du monde, à ce que la nature leur avait donné; j'y reconnaîtrai de la réflexion et de l'invention». Mais, continue Bossuet, «que s'ils vont toujours un même train, comme les eaux et comme les arbres, c'est folie de leur donner un principe dont on ne voit parmi eux aucun effet». Ce sont les termes mêmes dont Buffon va se servir dans son *Histoire naturelle*: lui aussi reconnaît que les animaux ne sont doués d'aucune «*puissance de réfléchir*» au fait qu'ils ne sont pas «capables de quelque espèce de progrès»; à ceux qui, selon lui, abusent de l'«analogie» entre la pensée des animaux et la nôtre, il riposte: pour qu'elle «fût en effet fondée», il serait nécessaire que ceux-ci «pussent faire, et fissent dans quelques occasions, tout ce que nous faisons; or le contraire est évidemment démontré; ils n'*inventent,* ils ne *perfectionnent* rien»; bref, «ils ne font jamais que les mêmes choses, de la même façon»; ainsi «les castors d'aujourd'hui» ne bâtissent pas «avec plus d'art et de solidité que ne

[49] *Discours...*, p. 142. Cf. *Profession de foi du Vicaire savoyard,* dans *Emile,* Livre IV, p. 585-587; pour le rapport au texte du *Discours,* voir les notes de Pierre BURGELIN, p. 1542 et p. 1543.

[50] V. GOLDSCHMIDT, *ouvr. cit.*, p. 287. Le texte de Bossuet vient de: *De la connaissance de Dieu et de soi-même,* publié en 1722, puis en 1741, ch. V, § 8.

bâtissaient les premiers castors » ; on dirait la même chose pour l'abeille et la cellule qu'elle habite sans jamais la « perfectionner »[51].

Rousseau va donc droit à ce qui, pour Buffon, est « évidemment démontré », ignorant sans doute alors que Condillac va juger nullement évidente la démonstration[52]. Il semble toutefois que sa « perfectibilité » ait une résonance un peu différente. Pour Buffon comme pour Bossuet, elle est rapportée à la « puissance de réfléchir » qui est certainement sous leur plume une façon de nommer l'intelligence. Si l'intelligence est la faculté qui fournit à Rousseau les exemples les moins discutables de « perfectibilité », tout porte à croire pourtant que, plus ou moins consciemment cartésien, l'auteur du Second *Discours* ne fait pas du jugement une opération de l'entendement mais une fonction qui implique, d'une part, l'entendement percevant les idées et leurs rapports, une puissance active, d'autre part, déclenchant l'affirmation, ou la négation, ou la décision de surseoir[53]. Lorsque Rousseau déclare la perfectibilité « presque illimitée », il est permis de supposer qu'elle est liée à cette liberté « d'acquiescer ou de résister », à cette « puissance de vouloir ou plutôt de choisir », dont il a parlé dans l'alinéa précédent et qui, selon Descartes, intervient non seulement dans la vie de l'homme agissant mais dans toute vie de l'esprit puisqu'elle est requise dans le jugement[54].

Ainsi, quand il expose sa philosophie, que ce soit à propos de l'éducation, ou de la vie morale, ou à plus forte raison, de sa métaphysique et de sa religion, Rousseau ne parle pas de « perfectibilité » puisqu'il peut et même doit présenter la liberté comme signifiant l'irrécusable différence de nature entre l'homme et les autres animaux. En attendant des recherches exhaustives sur le vocabulaire de Rousseau, on dira donc : il

[51] Textes de Buffon cités et commentés par J. STAROBINSKI, *Discours...*, notes p. 1316, et V. GOLDSCHMIDT, *ouvr. cit.*, p. 287 ; ils viennent de : *Histoire naturelle*, t. II : *Histoire naturelle de l'homme*, 1749 ; t. IV : *Discours sur la nature des animaux*, 1753. Voir aussi : Jean STAROBINSKI, *Rousseau et Buffon*, dans : *Jean-Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle*, suivi de *Sept essais...*, Paris, Gallimard, 1971, p. 380 sq.

[52] En 1752, Condillac publie : *Traité des animaux où, après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes et sur celui de Buffon, on entreprend d'expliquer leurs principales facultés.* Contre Buffon, il prétend que les bêtes « inventent », « perfectionnent », Seconde partie, ch. III.

[53] *Profession de foi...*, éd. cit., p. 572-573.

[54] *Principes*, 1re Partie, art. 34 : « Que la volonté, aussi bien que l'entendement, est requise pour juger ». Point de vue développé dans la *Quatrième Méditation.*

On voit en quel sens et avec quelles nuances on accepterait les formules de Jacques DERRIDA : « la liberté est donc la perfectibilité » et « la notion de perfectibilité ou de liberté », *De la Grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967, p. 260 et p. 261.

n'y a pas à chercher pourquoi Rousseau ne parle pas de « perfectibilité » en dehors du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, mais pourquoi il en parle dans ce *Discours*. Là, on vient de le voir, la « perfectibilité » semble assurer une espèce de suppléance : pour distinguer l'homme des autres animaux, les faits auxquels elle correspond représentent une différence spécifique plus accessible au lecteur moyen que la trop métaphysique notion de liberté.

Resterait à savoir pourquoi Rousseau a pu réserver un rôle en quelque sorte accidentel aux faits qui manifestent la « perfectibilité ».

La liberté, on ne saurait trop insister sur ce point, est ce qui introduit dans « la chaîne des êtres » une discontinuité entre l'espèce humaine et les autres espèces animales : c'est dire que Rousseau trouve cette différence dans l'homme pris en tant qu'individu. C'est, en effet, le *moi* qui est libre et sa liberté fait de ce *moi* une âme substantiellement distincte du corps : personnalité, liberté, immatérialité seront une véritable trinité existentielle dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*.

Le *Discours sur l'inégalité* rend cette discontinuité plus sensible en la montrant dans des faits auxquels correspond la notion de perfectibilité qui semble être moins une faculté qu'une capacité propre à toutes les facultés humaines ; que cette perfectibilité soit, par nature, « illimitée », permet de penser qu'elle participe à cette essentielle « absence de limites » inscrite par Descartes dans « la volonté ou libre arbitre »[55]. Or, ici encore, Rousseau reste au niveau de l'individu. Bien sûr, la perfectibilité trouve dans la vie sociale les conditions de son développement ; dans l'homme à l'état de nature, elle est ou serait en puissance ; elle ne se réalise que dans un monde où il y a travail en commun et langage pour communiquer, où les facultés perfectibles sont elles-mêmes en acte. Ceci admis, la perfectibilité appartient à une nature qui serait abstraitement antérieure à toute vie en société, qui, par conséquent, serait celle de chaque individu constituant, il est vrai, une unité fort peu personnalisée.

Avec Jean-Jacques Rousseau, nous sommes donc dans un monde où la différence radicale entre l'homme et les autres animaux est reconnue dans une nature qui est celle d'individus : si le regard va jusqu'au fond, c'est la liberté et nous acceptons la discussion métaphysique ; s'il s'arrête à des faits plus extérieurs et visibles à l'œil nu, c'est la perfectibilité plus ou moins clairement présentée comme une faculté. Mais, si la vie en société est un impératif de notre nature, autrement dit : si, même à l'état de nature, l'homme ne peut être conçu existant qu'à l'intérieur d'un groupe social, qu'arrive-t-il lorsque nous mettons entre parenthèses la

[55] *Méditations*, IV, t. VII, p. 56 : *(...) voluntatem, sive arbitrii libertatem (...) sane nullis illam limitibus circumscribi experior (...)* ; t. IX, p. 45.

liberté ? Les faits correspondants à ce que Rousseau appelle « perfectibilité » deviennent significatifs de ce qu'il y a de plus profond dans la nature de l'homme, ils caractérisent ce qu'il y a de proprement humain dans les sociétés où cette nature se manifeste, bref ils définissent la différence spécifique entre « l'animal politique » et tous les autres. Ce que nous montre l'histoire de la pensée positiviste après Rousseau.

Voici, d'abord, un naturaliste qui, à la suite de Buffon, est amené à situer notre espèce par rapport aux autres : en 1822, dans ses *Principes d'anatomie comparée,* Ducrotay de Blainville écrit : « Démontrer que l'espèce humaine se distingue nettement de toutes les autres, en ce qu'elle seule a reçu la faculté d'améliorer la succession des individus ou de l'espèce, par *une éducation* et *une instruction* proportionnelles à *l'avancement de la société,* ce qui convertit un besoin physique en un devoir moral (...) ». Ces lignes appartiennent à une page dans laquelle Blainville expose la portée politique de travaux comme les siens : « Les systèmes de gouvernement, c'est-à-dire les lois et les règles de *la société* à laquelle l'homme est nécessairement appelé *par sa nature,* forment une véritable science d'application, ou mieux un art, déduit d'une science d'observation » ; il continue : « par conséquent, ils ne peuvent avoir de base que dans l'étude approfondie de la nature de l'homme comparée à celle des animaux » ; mais, ajoute-t-il sur ces « systèmes de gouvernement », « ils sont nécessairement variables, *progressifs* comme les résultats de toutes les facultés de l'espèce humaine, et dépendants des circonstances particulières dans lesquelles existe *la société,* ainsi que de *l'âge auquel elle est parvenue* ». De là cette différence spécifique que nous définirons, sans trahir la pensée de Blainville, en disant : l'espèce humaine, seule, a une histoire[56].

Les mots soulignés indiquent ce que nous ne lisons pas dans Rousseau. 1° Aucune hésitation, ici, sur ce que ce dernier appelle « sociabilité » : la disposition à vivre en société est un besoin primordial de la nature. 2° La vie en société implique « éducation » et « instruction » : chaque génération transmet à la suivante ce qu'elle sait, cette transmission ou tradition étant donc une loi de la nature. 3° De ce fait, il est de la nature même de la société d'« avancer » et on ne peut considérer une société déterminée sans tenir compte de son « âge ». 4° Ainsi, on ne saurait, même abstraitement, séparer nature et histoire, puisqu'il est de la nature humaine d'exister dans une histoire.

L'année où Blainville publie ses *Principes d'anatomie comparée,* un jeune collaborateur de Saint-Simon lui apprend que cette histoire obéit à une loi inscrite dans la nature : le grand naturaliste accepte immédiate-

[56] *De l'organisation des animaux ou Principes d'anatomie comparée,* t. I, Paris, 1822, p. XLIV-XLV [mots soulignés par nous].

ment l'idée que l'esprit humain a usé successivement de trois manières d'expliquer les phénomènes de sorte que les sciences ont passé successivement par trois états, l'état théologique, l'état métaphysique, l'état positif [57]. Par cette loi, Auguste Comte se trouve très loin de Rousseau et ceci au moment où l'on serait tenté de l'en rapprocher.

Comme Rousseau, Auguste Comte ne voit plus la différence spécifique telle qu'elle apparaissait dans la définition classique de l'homme comme « animal raisonnable » : sous le rapport de l'intelligence, « il n'y a pas lieu d'établir réellement, entre l'humanité et l'animalité, aucune autre différence essentielle que celle du degré plus ou moins prononcé que peut comporter le développement d'une faculté, nécessairement commune, par sa nature, à toute la vie animale (...) » [58]. Comme Rousseau, Auguste Comte voit le signe de la différence spécifique dans le fait que la vie des espèces animales « n'éprouve que d'imperceptibles variations, nullement comparables à la progression continue de l'humanité, envisagée même dans son essor primitif le moins prononcé. » [59] Mais l'explication du fait est telle que celui-ci n'est plus un moyen d'éviter la discussion métaphysique sur ce qui rend l'existence proprement humaine : il est ce qui rend l'existence proprement humaine dans une philosophie positive sans discussions métaphysiques.

La liberté, donnée immédiate de la conscience de Jean-Jacques, n'apparaît même pas dans l'univers qu'explore une philosophie dont la première décision fut de discréditer l'introspection comme méthode d'observation. La discontinuité entre notre espèce et celles des autres animaux ne saurait être constatée en considérant les individus : elle le sera par la nouvelle science qu'Auguste Comte vient d'appeler « sociologie » ; celle-ci, en gros, structure le fait empiriquement utilisé dans le *Discours sur l'inégalité* ; de plus, elle insère les perfectionnements de nos facultés, que Rousseau reconnaissait, dans une histoire qui dessine un progrès.

« Le phénomène principal de la sociologie, celui qui établit avec la plus grande évidence son originalité scientifique », est, selon Auguste Comte, « l'influence graduelle et continue des générations humaines les

[57] L'opuscule d'Auguste Comte paraît d'abord en avril 1822, tiré à une centaine d'exemplaires, sous le titre : *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* ; puis en avril 1824, avec quelques modifications, sous le titre : *Système de politique positive*, Tome premier, Première partie. Comte le réimprime dans l'Appendice ajouté au *Système de politique positive*, t. IV, 1854, en reprenant le premier titre mais en remplaçant *Prospectus* par *Plan*.

[58] *Cours de philosophie positive*, 45e leçon, t. III, 1838, p. 623. Je cite d'après : 5e édition, Paris. Au siège de la Société positiviste, 1893. Cf. 52e leçon, t. V, 1841, p. 29-30.

[59] *ibidem*, 48e leçon, t. IV, 1839, p. 350.

unes sur les autres »[60]. C'est pourquoi l'espèce humaine a une histoire ou mieux *est* une histoire. On voit donc clairement ce que sont les faits qui ont frappé Bossuet, Buffon, Rousseau : il s'agit de deux opérations complémentaires, transmission et accumulation, qui sont l'œuvre de l'éducation, qui, elle-même, implique la vie en société. Bien significatif est ce texte où Comte emploie le mot « perfectibilité » précisément pour définir « l'éducation » : celle-ci suppose dans la nature humaine des « prédispositions convenables » « que l'exercice peut développer » et qu'« une éducation bien conçue et sagement dirigée » doit « perfectionner »[61].

Ces précisions sur les faits qui manifestent la perfectibilité de nos facultés introduisent une première modification dans la philosophie du *Discours sur l'inégalité* : il ne suffirait pas de la corriger en déclarant que dans l'homme à l'état de nature la sociabilité est un instinct en puissance ; il faudrait admettre que cet homme vit déjà en société. D'autre part, et maintenant il s'agit vraiment d'une autre vision du monde, Rousseau et Comte reconnaissent la raison parmi les facultés qui constituent la nature de l'homme : mais, pour le second, la raison inclut une loi de son développement. Posez un esprit pourvu de raison, il sera spontanément porté à expliquer les phénomènes par des causes sur-naturelles, puis par des causes naturelles, et enfin par des lois. De là une double opposition entre Comte et Rousseau : 1° Aucune distinction entre la nature et l'histoire ne serait concevable dans le positivisme puisqu'il est dans la nature de l'homme d'exister comme être historique : en d'autres termes, la civilisation ne s'ajoute pas à la nature mais est appelée par elle. 2° Il y a, sans doute, une multiplicité de civilisations et Auguste Comte, comme Rousseau, connaît l'importance des circonstances ; toutefois, en dépit des lenteurs et des retards, des oscillations, voire des régressions, il y a dans la nature la loi d'un progrès : si contingents que soient les épisodes qui sont narrés par les historiens, l'humanité passe nécessairement par les trois états, théologique, métaphysique et positif, chaque mode d'explication impliquant des transformations scientifiques, technologiques, économiques, sociales, politiques, morales, esthétiques.

La philosophie d'Auguste Comte fournit donc une sorte de contre-épreuve pour discerner ce qui est essentiel dans la perfectibilité selon le *Discours sur l'inégalité parmi les hommes.*

En tant qu'elle est le signe de la différence spécifique entre l'homme et les autres animaux, la perfectibilité renvoie à la nature de l'homme pris comme individu ; que nous la saisissions dans l'histoire où

[60] *ibidem*, 49e leçon, p. 387 ; cf. p. 388.
[61] *ibidem*, 45e leçon, t. III, p. 645-646.

l'homme vit en société, n'en fait nullement une chose sociale ; peut-être, d'ailleurs, est-elle une manifestation de cette liberté que la métaphysique spiritualiste attribue au *moi.*

Le perfectionnement d'une de nos facultés peut être appelé un « progrès » mais la valeur impliquée dans ce mot reste relative à l'exercice de cette faculté : cette valeur n'inclut aucune référence à un progrès qui définirait le sens de l'histoire soit de l'humanité, soit d'une société, soit d'une période déterminée. L'auteur du Premier *Discours* ne nie pas « le progrès des sciences et des arts » ; mais regardant l'histoire de nos sociétés occidentales, il constate : c'est tant pis pour l'homme![62]

Enfin, si dans le contexte du *Discours sur l'inégalité,* la notion de perfectibilité tient la place de la liberté comme différence spécifique entre l'homme et les autres animaux, si elle est, d'ailleurs, une expression de cette liberté, on comprend qu'elle soit radicalement différente de la notion de progrès comme sens de l'histoire puisqu'un sens déterminé implique un certain déterminisme et compromet la contingence si nettement reconnue par Jean-Jacques.

[62] *Discours sur les sciences et les arts,* Pléiade, t. III, p. 28.