

L'HOMME MODERNE ET L'ALLEGORIE DE LA STATUE DE GLAUCUS CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

METAN Touré Bienvenu

*Enseignant-Chercheur au Département de philosophie/ Maître de Conférences /
Université Alassane Ouattara_ Bouaké_ Côte d'Ivoire.
metanbienvenu@yahoo.fr*

Résumé

L'allégorie de la statue de Glaucus est un élément central de la philosophie Rousseauiste. Elle permet de comprendre l'essentiel de sa philosophie, depuis l'état de nature jusqu'au contrat social. En effet, la dégénérescence de la nature humaine due à la perfectibilité de l'homme l'oblige à quitter cet état de dégradation qui ne l'honore guère. Ne pouvant plus faire marche arrière, l'homme doit continuer sa dénaturation pour atteindre le statut d'« animal politique » et d'être moral, à travers non pas un contrat de dupes mais un vrai contrat social. Cet article, à travers cette allégorie de la statue de Glaucus, vise in fine, à montrer les similitudes de l'homme moderne avec la statue défigurée et monstrueuse de ce dieu marin. Cet article est une critique de notre civilisation qui a besoin d'être repensée pour le plus grand bonheur de l'homme.

Mots clés : *Allégorie, Glaucus, état de nature, pitié, perfectibilité, amour de soi et amour-propre*

Abstract

The allegory of the Statue of Glaucus is a central to Rousseau's philosophy. It helps understand the essential of philosophy, starting from the state of nature to the social contract. Actually, the degeneration of mankind, due to their the perfectibility, makes them depart from that dishonourable state of degradation. Unable to move back, mankind is bound to keep on with his denaturation till he reaches the status of « political animal » and that of a moral being. Through the allegory of the statue of Glaucus, this article aims in fine, at showing the similarities between modern man and the distorted and monstrous statue of that marine god. This article is a criticism of our civilisation, which needs to be revisited for the great happiness of mankind.

Key Words : *Allegory, Glaucus, natural state of nature, pity, perfectibility, love of self and self-esteem.*

Introduction

L'allégorie de la statue de Glaucus ou Glaucos issue de la mythologie gréco-latine relatée pour la première fois par Platon dans le livre X de *La République*, reprise par Rousseau dans la Préface du *Discours sur l'origine de l'inégalité* dans une nouvelle version, représente un élément théorique

majeur dans la philosophie de Rousseau. Une allégorie est une figure rhétorique qui consiste à exprimer une idée en utilisant une histoire qui doit servir de support comparatif. La signification étymologique étant : « une autre manière de dire », au moyen d'une image figurative ou figurée. En effet, cette allégorie, à elle toute seule, tout comme l'allégorie de la caverne chez Platon, permet de mieux comprendre toutes les implications de la philosophie de Rousseau. Mieux, elle permet d'appréhender l'anthropologie de Rousseau qui vise à étudier l'homme naturel et "l'homme de l'homme", c'est-à-dire l'homme tel qu'il a été façonné par des réalités sociales. "L'homme de l'homme" de Rousseau n'est-il pas semblable à l'homme du 21^e siècle, l'homme de notre temps ? En tout cas tout porte à le croire, une étude comparative nous permettra de le démontrer.

En quoi "l'homme de l'homme" de Rousseau est-il comparable à l'homme du 21^e siècle, l'homme dit civilisé ? L'âme du monde n'est-elle pas aussi corrompue et défigurée que la statue du dieu marin Glaucus qui a longtemps séjourné dans l'eau ? Si l'homme est un être perfectible comme le dit Rousseau, ne peut-il pas se réinventer pour devenir meilleur ?

Pour mieux appréhender toutes ces questions, nous allons d'abord partir de la théorie de l'état de nature de Rousseau qui démontre à travers plusieurs étapes que l'origine de la chute de l'homme est accidentelle et non naturelle. Ainsi, nous montrerons comment l'homme naturel a connu la corruption au point de ressembler à la statue du dieu marin Glaucus. Ensuite, à partir de cette allégorie de la statue de Glaucus, nous ferons une étude comparative entre "l'homme de l'homme" chez Rousseau et l'homme tel qu'il est aujourd'hui, l'homme de notre siècle.

1. L'état de nature : postulat d'une nature empathique de l'homme chez Rousseau.

Qu'est-ce qu'un postulat ? Un postulat (du latin *postulare* qui signifie « demander ») est une proposition que l'on demande d'admettre avant tout raisonnement, que l'on ne peut démontrer et qui ne saurait être mise en doute. Un postulat peut être utilisé avec l'assentiment de l'auditeur, qui le prend comme un principe non démontré mais sans doute légitime, car semblant intuitivement non contestable. Il semble que c'est le cas pour tous les philosophes (Grotius, Hobbes, Locke, Pufendorf, etc.) qui

vont utiliser le concept d'état de nature et particulièrement chez Rousseau. L'état de nature, c'est une fiction méthodologique ou heuristique (C. Spector, 2015, p. 26) destinée à « établir une histoire philosophique de l'homme, histoire qui se soucie moins des faits que de la compréhension, de l'intelligibilité de ce qu'a dû être le parcours de l'humanité » (C. Destain, 2007, p. 44).

1.1. L'état de nature comme fiction méthodologique

L'état de nature est donc une hypothèse normative qui sert de point de repère, et permet de mesurer l'écart qui sépare l'homme civil de l'homme à l'état de nature, et de penser le devenir historique. Étant donné que l'état de nature n'existe plus, Rousseau est contraint de faire des conjectures. Mais ces hypothèses ne sont pas purement imaginaires et fantaisistes, « elles deviennent des raisons quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses et les seuls moyens qu'on puisse avoir de découvrir la vérité » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 80).

Partant du constat de la corruption profonde de l'homme dans la société de son temps, Rousseau se propose de démontrer qu'elle n'est pas liée à sa nature mais à une mauvaise socialisation. Pour retrouver la véritable nature de l'homme, il faut par une fiction méthodologique, imaginer un « état de nature » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 52), à savoir déterminer par voie de soustraction, un repère fixe et originel à partir duquel on puisse retracer la généalogie complexe d'une dépravation corrélative aux progrès de la sociabilité. Gérard Demouge dit que le concept d'état de nature a pour fonction de « penser l'autre de la société » (G. Demouge, 2002, p.59).

Cette description de l'état de nature doit beaucoup à une sorte d'évidence intérieure. Rousseau, par « la puissance d'une imagination qui retrouve, dans la nostalgie de sa propre innocence, les sentiments spontanés de la nature, invente cette condition primitive de l'homme qu'il considère comme irrémédiablement perdue si elle a jamais existé » (N. Baraquin et J. Laffitte, 2002, p. 277).

Pour décrire l'état de nature, dit Jean-François Braunstein, Rousseau ne peut pas partir de l'homme social, sous peine de tomber, comme Hobbes, dans « une illusion rétrospective et d'attribuer à l'homme naturel des caractères qui n'appartiennent qu'à l'homme social » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 14). Rousseau récusé toute méthode régressive, procédant par soustraction progressive. Il ne suffit pas de dépouiller

l'homme tel que nous le connaissons de certaines qualités pour obtenir l'homme naturel, il faut se placer d'emblée face à l'homme naturel. Ce face à face est possible par un retour sur soi-même, une médiation qui permet à Rousseau de retrouver ce qui subsiste de l'homme naturel en lui.

Dans le *Léviathan*, Hobbes décrit l'état de nature comme un état instable et de misère. L'homme n'est naturellement ni raisonnable ni sociable : au contraire, il obéit à ses instincts, et est avide et orgueilleux. Son instinct de conservation le conduit à lutter contre les autres hommes. Ainsi, prend naissance une « guerre de chacun contre chacun » (T. Hobbes, 1999, p. 124). Par la crainte de la mort qui résulterait de cet état de guerre permanent, les hommes vont conclure entre eux une série de pactes au profit d'un tiers, doté d'un pouvoir absolu, car il n'est pas partie prenante dans ces contrats qui ne l'engagent donc à rien. Chez Hobbes, l'état de nature a ainsi pour fonction de légitimer l'absolutisme.

Pour Pufendorf, comme pour Locke, les hommes à l'état de nature sont soumis à la loi naturelle, assimilée aux maximes de la raison. Ils réfutent par-là la théorie de Hobbes qui fait de l'état de nature un état de guerre. Locke considère aussi que certains droits existent déjà dans l'état de nature, tel le droit de propriété. Et les hommes entreraient, selon lui, en société pour garantir ces droits.

Rousseau refuse ces diverses conceptions de l'état de nature. Pour lui, l'homme naturel n'est ni entraîné par son égoïsme, ni sociable et doué de raison. Pour le Citoyen de Genève, « c'est en devenant sociable que l'homme devient craintif et non l'inverse » (A. Hatzenberger, 2017, p. 20). Hobbes, Pufendorf et Locke ont eu tort, selon Rousseau, d'attribuer à l'homme naturel des qualités telles que les passions, la sociabilité, la raison qui ne sont apparues qu'avec la société ; ils « [...] ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société. Ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 52). Ce faisant, ils ont commis une erreur symétrique : ils ont décrit l'état de nature de telle manière qu'il semble appeler nécessairement l'institution de la société civile. L'homme, selon Rousseau, est fondamentalement pacifique à l'état de nature. Juger à partir du monde présent est une erreur, car la condition actuelle de l'homme ne renseigne en rien sur sa nature première, c'est le passage à l'état de société qui a transformé l'être humain en un être belliqueux, assoiffé de tyrannie et de domination.

Au contraire, l'état de nature est défini par Rousseau comme un état d'équilibre entre l'homme et le milieu physique. Tous les besoins de l'homme à l'état de nature sont aisément satisfaits et « ses désirs ne passent pas ses besoins physiques » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 62). « Les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle et le repos ; les seuls maux qu'il craigne sont la douleur et non la mort » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 62). Aussi, l'homme à l'état de nature, vit-il dans l'instant. Il n'a pas de souvenirs, et ses besoins étant aisément satisfaits, il ne lui est pas nécessaire de prévoir le futur, il n'a donc pas de conscience du futur, « son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets, bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 63).

Elle s'épuise dans le seul présent, « dans un présent, dira Victor Goldschmidt, qu'on peut qualifier indifféremment de ponctuel et d'éternel » (V. Goldschmidt, 1983, p. 239). Gérard Demouge parlera aussi d'« ataraxie ponctuelle » (G. Demouge, 2002, p. 61). Cette situation d'immédiateté au sein du monde et d'adaptation à la nature est par là même une situation infra-rationnelle. L'homme à l'état de nature éprouve peu de passions ou seulement celles qui ont leur origine dans l'instinct. Ses désirs, dit Rousseau, ne passent pas ses besoins physiques, qui sont satisfaits de façon immédiate. Hobbes a donc tort selon Rousseau, de caractériser l'état de nature par l'avidité et l'orgueil, passions qui n'ont de sens que dans l'état civil.

L'état de nature chez Rousseau est aussi un état infra-social. Il n'y a pas d'association en vue d'un travail en commun. L'homme à l'état de nature se suffit à lui-même, il n'a nullement besoin de son semblable. L'instinct de reproduction est réduit à un pur besoin passager et ne crée pas de cellule sociale. « Il n'y avait ni éducation ni progrès, les générations se multiplient inutilement ; et chacune partant toujours du même point, les siècles s'écoulaient dans toute la grossièreté des premiers âges, l'espèce était déjà vieille, et l'homme restait toujours enfant » (J.-J. Rousseau, 2005, p.78). Il y avait des familles mais « il n'y avait point de nations [...]. Chaque famille se suffisait à elle-même et se perpétuait par son seul sang. Les enfants, nés des mêmes parents, croissaient ensemble » (J.-J. Rousseau, 1993, p. 96). Le penchant naturel suffisait pour unir les hommes et tenait lieu de passion, « l'habitude tenait lieu de préférence ; on devenait maris et femmes sans avoir cessé d'être frère et sœur » (J.-J.

Rousseau, 1993, p. 96). Le premier langage de l'homme, nous dit Rousseau, c'est « le cri de la nature » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 67). Le langage de l'homme primitif était composé de cris inarticulés, beaucoup de gestes et quelques bruits imitatifs. Ce qui permet à Rousseau de dire :

On voit [...] au peu de soin qu'a pris la nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels, et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens (J.-J. Rousseau, 2005, p. 70).

Par ailleurs, Rousseau explique qu'à l'état de nature, l'homme est doté d'une passion originaire : la pitié, qui servira de fondement à toutes les vertus sociales. Mais qu'en est-il réellement ?

1. 2. La théorie de la pitié : fondement moral de l'état de nature chez Rousseau ?

La question de la pitié est centrale dans la théorie de l'état de nature chez Rousseau. Par la pitié, « l'homme est instinctivement touché par la souffrance de toutes les créatures sensibles (hommes et animaux), de façon immédiate et anté-réflexive » (C. Spector, 2015, p. 30). « La pitié est une forme d'empathie spontanée, qui ne passe pas par la médiation d'une représentation, mais par l'identification spontanée à l'être sensible souffrant » (C. Spector, 2015, p. 30). C'est un sentiment naturel qui consiste en une répugnance innée à voir souffrir son prochain. C'est Pourquoi Rousseau dit qu'elle « concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce » (J.-J. Rousseau, 2004, p. 74). L'homme est naturellement bon à l'état de nature, mais il n'est pas bon au sens où il serait vertueux. La notion d'un homme originellement mauvais, nous dit Pierre Burgelin, est « inadmissible » (P. Burgelin, 1973, p. 306), à moins de tomber dans les rêveries des Manichéens. La moralité n'apparaît qu'avec le développement de la raison, qui fait distinguer le bien et le mal et connaître les devoirs. Or, l'homme à l'état de nature n'a aucune part à la raison : il n'est guidé que par l'instinct et le sentiment. La raison ne se développe que dans l'état de société. En l'homme à l'état de nature, elle est seulement virtuelle. Aussi, cette bonté virtuelle n'est pas vertu mais seulement « bonté fonctionnelle », selon l'expression de Victor Goldschmidt : « On pourrait, dit-il, [...] comparer la bonté naturelle à l'*arété* homérique, celle du bon coursier ou celle du bon chien de chasse : c'est une bonté fonctionnelle par rapport au soin de se conserver » (V. Goldschmidt, 1983, p. 331).

Selon Rousseau, la pitié est le fondement de la vie morale. Il y a en nous un principe inné de justice et de vertu. Ce principe, Rousseau l'appelle conscience. Les actes de la conscience par lesquels nous aimons le bien et haïssons le mal ne sont pas des jugements opérés par la raison, mais des sentiments innés et antérieurs à toute activité rationnelle. Ainsi, il faut distinguer nos idées acquises de nos sentiments naturels. La morale est fondée sur le sentiment et non sur la raison : la conscience ou le sentiment, est le vrai fondement de la maxime qui nous commande d'agir avec autrui comme nous voulons que l'on agisse avec nous. Rousseau affirme que « par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle ; et que tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain » (J.-J. Rousseau, 1966, p. 305).

Ce sentiment est la pitié, sentiment naturel par lequel nous éprouvons une souffrance à voir souffrir autrui, et ce sentiment est dérivé de l'amour de soi. La pitié est un sentiment qui nous transporte hors de nous pour nous identifier à autrui. Elle n'est rien d'autre que, selon l'expression de Victor Goldschmidt, « l'amour de soi élargi et se dépassant lui-même » (V. Goldschmidt, 1983, p. 350).

La pitié est donc le principe premier et le fondement véritable de la morale. La raison seule est incapable de fonder la vertu. La raison établit que la vertu est l'amour de l'ordre. Mais, dit Rousseau, ce prétendu principe est un pur jeu de mots, car le vice est aussi bien amour de l'ordre, ordonné différemment ; et cette différence consiste en ce que l'homme bon s'ordonne « par rapport au tout » (J.-J. Rousseau, 1966, p. 380) et que l'homme méchant « ordonne le tout par rapport à lui » (J.-J. Rousseau, 1966, p. 380). Le méchant rapporte tout à lui et se fait le centre de toutes choses, alors que l'homme bon « mesure son rayon et se tient à la circonférence » (J.-J. Rousseau, 1966, p. 380). Ainsi, l'ordre « en tant que tel, dit Victor Goldschmidt, commentant ce passage de l'*Émile*, est seulement conforme à la raison elle-même, mais non pas, nécessairement ni analytiquement, à la vertu » (V. Goldschmidt, 1983, p. 351).

En clair, le sentiment ou la conscience est le fondement de la morale et le vrai guide de l'homme. « Trop souvent, écrit l'auteur de l'*Émile*, la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser ; mais la conscience ne trompe jamais ; elle est le vrai guide de l'homme » (J.-J. Rousseau, 1966, p. 372). La conscience est à l'âme ce que l'instinct est au corps ; en suivant la conscience nous obéissons à la nature

et nous ne devons plus craindre de nous égarer. C'est la conscience qui établit les règles de la morale et qui nous permet de distinguer le bien du mal :

Conscience ! Conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe (J.-J. Rousseau, 1966, p. 378).

Mais la critique de la raison n'est pas refus de toute raison. Car si la raison ne fonde pas la morale, elle éclaire l'âme et les sentiments ou affections de l'âme : justice et bonté sont, dit Rousseau, « de véritables affections de l'âme éclairée par la raison » (J.-J. Rousseau, 1966, p. 305). Et c'est aussi la raison qui nous permet encore d'étendre la pitié sur tout le genre humain :

Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, il faut [...] la généraliser et l'étendre sur tout le genre humain. Alors on ne s'y livre qu'autant qu'elle est d'accord avec la justice, parce que, de toutes les vertus, la justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. Il faut par raison, par amour pour nous, avoir pitié de notre espèce encore plus que de notre prochain (J.-J. Rousseau, 1966, pp. 329-330).

Comment l'homme peut-il y arriver puisque progrès social ne rime pas avec progrès moral ? L'humanité est corrompue. L'histoire n'a pas le sens d'un progrès, mais se présente comme un processus de dégradation, de décadence. La culture des sciences et des arts, loin d'épurer les mœurs, a contribué plutôt à leur dépravation à telle enseigne que l'homme moderne, produit de ces changements, est devenu méconnaissable à l'image de la statue de Glaucus.

1.3. L'analogie de la statue de Glaucus ou la corruption de l'être social.

L'analogie de la statue de Glaucus¹ a été faite par Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité*. Cette analogie est le symbole de l'altération de la

¹ Le nom Glaucus ou Glaucos renvoie dans la mythologie gréco-latine à un dieu marin prophète. Selon les versions, il serait fils de Copéus, ou de Polybe et d'Eubée, ou d'Anthédon et d'Alycone, ou de Poséidon et d'une Naiade.

nature humaine. Mais, il n'est pas le premier à le faire, Platon dans le livre X de la *République* en parlait déjà. Le mythe de Glaucos parle de la destruction de l'âme par le monde humain. Ce sont les habitudes humaines qui ont altéré sa nature divine. Et c'est ainsi qu'il la compare à une statue tombée dans la mer, celle du dieu marin Glaucos. Son long séjour dans l'eau a fait qu'elle est devenue méconnaissable au point de perdre sa nature divine. « Celui qui le verrait aurait bien du mal à distinguer sa nature originelle car certaines des parties primitives de son corps sont fracturées, d'autres sont usées et complètement érodées par les vagues, tandis que d'autres parties se sont ajoutées, formées de coquillages, d'algues, de pétrifications, de sorte qu'il ressemble à n'importe quel animal qu'à ce qu'il était naturellement » (Platon, 2011, p. 1782). Désormais, la statue de Glaucos ne ressemble plus à celle d'un dieu mais à un monstre. L'homme moderne ne ressemble-t-il pas à cette statue défigurée de Glaucos ? Assurément oui, à en croire Jean-Jacques Rousseau.

Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, il reprend la comparaison faite par Platon. Selon Claire Salomon-Bayet, Rousseau dans ce livre, « s'attache à l'étude de l'homme, [...], confrontation d'un homme à l'état de nature, [...] et de "l'homme de l'homme", dénaturé par les couches sédimentaires dont une histoire immense l'a recouvert, masquant sa forme originelle » (C. Salomon-Bayet, 1973, p. 164). Écoutons Rousseau lui-même : « Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société [...] a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable ; et l'on n'y retrouve plus [...] au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 44).

D'où vient la chute originelle de l'homme ? De la sociabilité, répond Rousseau. La sociabilité va entraîner l'orgueil et l'amour propre qui sont à l'origine de la « guerre de chacun contre chacun » (T. Hobbes, 1999, p. 124). L'homme à l'état de nature ne connaît pas l'amour-propre ou l'orgueil, mais ne connaît que l'amour de soi ou instinct de conservation. Or, Rousseau fait cette précision (J.-J. Rousseau, 2005, pp. 134-135) :

Il ne faut pas confondre, l'amour-propre et l'amour de soi-même, deux passions très différentes par leur nature et par

leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus cas de soi que tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur.

Pour Rousseau, notre nature empathique qui existait à l'état de nature va connaître sa chute à la société naissante qui est en réalité une phase intermédiaire entre l'état de nature et la société civile. La seconde partie du *Discours sur l'inégalité* est une description de la dégradation de l'homme. L'homme a chuté de l'état de nature, mais qui en est le véritable responsable ? L'homme est-il lui-même responsable de son propre malheur ? Oui certes. Mais, ce n'est pas tant l'homme qui est à accuser que l'homme mal gouverné, c'est-à-dire la société. Jean Starobinski, commentant Rousseau dira, « le mal est extérieur et il est la passion de l'extérieur » (J. Starobinski, 1976, p.33), « il n'existerait pas si l'homme n'avait pas la dangereuse liberté de nier, par l'artifice, le donné naturel. C'est entre les mains de l'homme, et non dans son cœur, que tout dégénère » (J. Starobinski, 1976, p.34). Le mal est bien l'ouvrage de l'homme, mais des hommes en société et pas de l'individu.

L'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré, écrit Rousseau ; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits et les connaissances qu'il a acquises ? Qu'on admire tant qu'on voudra la société humaine, il n'en sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparents et à se rendre en effet tous les maux imaginables (J.-J. Rousseau, 2005, pp. 118).

De même, l'invention de la métallurgie et de l'agriculture n'est pas jugée positivement par Rousseau : elle a été la cause des malheurs des hommes en produisant la division du travail, créant ainsi une dépendance mutuelle entre les individus. Rousseau reconnaît le développement des sciences et des techniques, mais pour lui ce progrès n'est pas qualifié positivement. En effet, il n'y a pas de corrélation entre ce progrès et le progrès moral et politique. Dans le *Discours sur les sciences et les arts*, il attirait

déjà notre attention sur la corruption de nos mœurs et la luxure : « nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection » (J.-J. Rousseau, 2004, p. 33). « On a vu la vertu s'enfuir à mesure que leur lumière s'élevait sur notre horizon, et le même phénomène s'est observé dans tous les temps et dans tous les lieux » (J.-J. Rousseau, 2004, p. 34). Ne faut-il pas donner raison à Rousseau quand on voit ce que "l'homme de l'homme" est devenu ?

2. « L'homme de l'homme » ou l'homme moderne : ce nouvel imposteur de Rousseau ?

Selon Nguyen Vinh-De, « l'anthropologie de Rousseau comprend une étude de l'homme originel (appelé aussi homme de la nature) et celle de l'homme dénaturé (appelé l'homme de l'homme) » (Vinh-De Nguyen, 1991, p. 20). « L'homme de l'homme », c'est l'homme façonné par la culture et l'histoire, c'est l'homme qui a opéré une rupture avec la nature. C'est celui surtout qui va inventer la propriété privée, source d'inégalité et de division sociale. Désormais, une distinction est faite entre riches et pauvres. On assiste à une rivalité et un état de guerre où « l'amour de soi-même laisse la place à l'amour-propre » (A. Hatzenberger, 2017, p.19).

2. 1. « L'homme de l'homme » : un être égoïste et égocentrique

La naissance de la propriété privée marque le début de la société civile concurrentielle et conflictuelle, elle marque aussi le début de l'égoïsme de l'homme. Rousseau présente le droit de propriété comme une imposture : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : "ceci est à moi", et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 82). Selon Céline Spector, cette imposture a été possible parce que « l'imposteur n'agit que face à des hommes assez naïfs pour consentir à son coup de force » (C. Spector, 2015, p. 37) : alors même que « les fruits sont à tous » et que « la terre n'est à personne », « il se voit reconnaître de manière tacite l'appropriation primitive d'une terre – appropriation primitive qui, introduisant à terme la rareté et l'exclusion de certains du droit à l'existence, sera cause de conflits et de servitude » (C. Spector, 2015, pp. 37-38).

C'est donc dans la propriété, appropriation arbitraire de ce qui, appartenant à tous, n'appartenant à personne, que l'inégalité trouve son expression. Ici, le seul droit qui prévaut, c'est celui qui est défendu par la

force et donc soumis à la loi du plus fort : d'où une guerre de tous contre tous. On retrouve ici comme point d'aboutissement du processus de corruption de l'état de nature ce que Hobbes considérerait comme un point de départ.

À l'état de nature, nous l'avons déjà dit plus haut, l'homme est gouverné par deux principes, l'amour naturel que chacun porte à soi et la pitié. L'amour de soi est l'amour naturel que chacun porte à sa propre personne afin de se préserver. Cet amour est bon et n'interdit pas à l'homme d'être un être moral et altruiste, car il ne le pousse pas à l'égoïsme. Mais, cet amour de soi qui se transforme en amour-propre est aussi un amour que l'individu porte à lui-même mais c'est un amour exclusif. Il engendre chez l'homme, le désir de satisfaire son amour-propre. C'est du désir de satisfaire son amour-propre, ou désir de surpasser l'autre, que naissent les rivalités, la concurrence.

« La propriété, dit Henri Gouhier, est donc à l'origine d'une histoire essentiellement contraire à la bonté naturelle : elle est une provocation continue à l'égoïsme et à l'égoïsme : l'instinct de conservation est à la lettre, dénaturée » (H. Gouhier, 1970, p. 27).

La société est donc responsable de cette transformation de l'amour de soi en amour-propre. Rousseau prend l'exemple du chant et de la danse, innocents loisirs, qui développent chez l'homme l'esprit de comparaison. Tous ne peuvent pas chanter également bien, une égale perfection entre les hommes étant impossible.

Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devient le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie (J.-J. Rousseau, 2005, p.87).

Ainsi, chacun va donc se comparer aux autres et être jaloux de tous ceux qui chantent mieux que lui. L'amour-propre donne ainsi une réalité à l'inégalité naturelle. Cette inégalité qui était « presque nulle dans l'état de nature » (J.-J. Rousseau, 2005, pp. 110), connaîtra « son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain » (J.-J. Rousseau, 2005, pp. 110), c'est-à-dire par « l'établissement de la propriété et des lois » (J.-J. Rousseau, 2005, pp. 110).

Si la société est responsable de la dénaturation de l'individu, elle est aussi responsable du développement de l'inégalité. À l'état de nature, il existe certes, une inégalité physique de corps et d'esprit, mais cette inégalité est sans importance car elle n'a aucun effet. Un homme peut être plus beau qu'un autre mais, comme il n'y a personne pour l'admirer, sa beauté ne lui procure aucune supériorité. En revanche, la société donne non seulement une effectivité à l'inégalité physique, mais elle crée aussi l'inégalité politique. La grande révolution rendue possible par l'état social est la division du travail, qui a pour corollaire l'apparition de la propriété. Or, ce progrès est un mal car il a entraîné la formation de deux classes d'hommes, les riches et les pauvres, qui sont liés entre eux par un rapport de domination et de servitude. Selon Rousseau, lorsque les riches connurent le plaisir de dominer, ils dédaignèrent tous les autres et se servirent de leurs anciens esclaves pour en soumettre de nouveaux. Ainsi, ils ne songèrent qu'à subjuguier et asservir leurs voisins. Rousseau compare ces riches à des « loups affamés qui ayant une fois goûté de la chair humaine rebutent toute autre nourriture et ne veulent plus que dévorer des hommes » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 93).

C'est ainsi que les usurpations de riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la justice, « rendirent les hommes avares, ambitieux et méchants » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 93). Alors, on assistera à un « conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 93). C'est pourquoi Rousseau a pu dire : « la société naissante fit place au plus horrible état de guerre » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 93).

Le plus grand reproche que Rousseau adresse à la société est de développer l'inégalité parmi les hommes, ce qui est selon lui, le plus grand mal : c'est transformer les hommes en esclaves. Le despotisme est présenté à la fin du *Discours* comme « le dernier terme de l'inégalité » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 107). Or, Rousseau définit la liberté comme un don de la nature, dont l'homme peut jouir mais dont il n'a pas le droit de se défaire et que nul n'a le droit de lui ôter.

Rousseau distingue deux types d'inégalité : l'inégalité naturelle et l'inégalité morale. L'inégalité naturelle ou physique, « est établie par la nature » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 51). Elle concerne les différences de beauté, de force, de santé et d'intelligence. Il est inutile de rechercher l'origine de cette inégalité car il est évident qu'elle est due à la nature, au

hasard. Les hommes n'en sont pas responsables et ne peuvent pas l'éviter. Mais la supériorité intellectuelle ou physique d'un homme ne lui donne pas le droit de soumettre les autres à son autorité.

L'inégalité morale ou politique, quant à elle, « dépend d'une sorte de convention, [...] elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des hommes » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 51). Elle concerne les différences de richesse, d'honneur et de puissance. Elle n'existe pas dans l'état de nature. C'est à cette forme d'inégalité que Rousseau va s'intéresser. Il y a trois étapes dans l'histoire des gouvernements, auxquelles correspondent trois degrés dans l'inégalité.

La première étape est le contrat du riche qui établit la loi et le droit de propriété. La distinction du tien et du mien est une imposture car la terre appartient à tous à l'origine. L'institution de la propriété donne une réalité à l'inégalité naturelle et instaure une inégalité artificielle : la distinction du riche et du pauvre. Cette inégalité économique entraîne une servitude inévitable, le pauvre dépendant du riche pour sa subsistance.

La deuxième étape est l'institution de la magistrature, qui donne naissance à l'État. Le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif sont établis : il y a d'un côté les gouvernants ; de l'autre les gouvernés. L'inégalité politique, avec la distinction des puissants et des faibles, correspond à cette seconde étape. Cette inégalité accentue l'inégalité sociale car « les distinctions politiques amènent nécessairement les distinctions civiles » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 104). La cause de ce développement de l'inégalité sociale est due à l'ambition et à l'amour-propre des individus. « L'inégalité s'étend sans peine parmi des âmes ambitieuses et lâches, toujours prêtes à courir les risques de la fortune et à dominer ou servir presque indifféremment selon qu'elle leur devient favorable ou contraire » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 105).

Les hommes acceptent d'être dominés s'ils peuvent dominer à leur tour. Cette inégalité sociale concerne la richesse, la noblesse, la puissance et le mérite personnel. Mais, la richesse étant utile pour le bien-être et facile à transmettre, c'est elle qui permet de devenir illustre, puissant et d'avoir la réputation d'être vertueux. L'inégalité sociale est une imposture car elle dépend essentiellement de la taille du portefeuille de chacun.

Enfin, la troisième étape du cycle des gouvernements est l'apparition du despotisme. Le pouvoir devient arbitraire et entraîne le dernier terme de l'inégalité : l'état de maître et d'esclave. Tous sont soumis à la volonté d'un seul, leurs biens, leur vie dépendent du despote : le peuple est dans un état de servitude absolue.

Au terme de cette description, on peut se demander pourquoi Rousseau désigne aussi sous le nom d'inégalité morale, l'inégalité politique ou sociale. Cette qualification a sans doute pour objectif de souligner que cette inégalité a pour conséquence la dénaturation de l'homme. Plaçant l'homme dans une situation misérable, elle étouffe en lui la pitié naturelle, l'incite à devenir méchant, envieux, calculateur, et fait de lui un esclave.

Cette étude de Rousseau nous permet de faire une analogie avec la condition de l'homme moderne tel qu'il est vu de nos jours. Cette analyse de notre auteur semble rimer avec la réalité : " l'homme de l'homme" de Rousseau est semblable à l'homme moderne, l'homme du 21^e siècle. C'est ce que nous voulons maintenant démontrer.

2.2. L'homme du 21^e siècle et la métaphore de la statue de Glaucus

Ce que nous voulons montrer c'est que la critique adressée à la société du siècle des Lumières, l'analogie avec la statue de Glaucus par Rousseau est encore valable pour notre société. Nous savons que depuis l'Antiquité jusqu'à la modernité, nos ancêtres ont voulu dompter la nature pour lui imposer leur volonté. Au 17^e siècle, le philosophe mathématicien français René Descartes (1596 -1650) veut rompre avec la connaissance spéculative en proposant une plus pratique par laquelle « connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, (...), et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (R. Descartes, 1997, p. 67).

Avec ce texte de Descartes - qui traduit la conviction de bien d'autres théoriciens de son temps -, le ton, en effet, est donné. La science, loin de s'enfermer en elle-même en des spéculations toujours plus éloignées du réel, doit participer à la lutte de l'homme pour l'amélioration de son bien-être et la maîtrise de son environnement. Le progrès scientifique doit aller de pair avec le progrès technique. Tel est le rêve prométhéen qui définit largement la civilisation occidentale et a façonné

le monde dans lequel nous vivons. Il s'agit de voler le feu de la connaissance pour alimenter à sa flamme les fourneaux de l'industrie.

La révolution industrielle et technique du 19^e siècle donnera un commencement de réalité à ce qui, du temps de Descartes, ne pouvait être encore qu'un rêve ou un projet. Avec le développement des connaissances, du savoir-faire et des structures économiques, la perspective semble désormais ouverte d'une humanité avançant de façon vertigineuse sur la voie du progrès des techniques et de l'amélioration corrélative des conditions de vie.

Telle est, par exemple, au tout début du 19^e siècle, la conviction du Comte Henri de Saint-Simon (1760-1825) dont la pensée traduit de manière significative le scientisme et l'optimisme de son temps. Scientifiques et industriels doivent marcher la main dans la main, car c'est à eux qu'appartient l'avenir radieux de l'humanité.

L'évolution moderne n'a fait que confirmer les espoirs que le 19^e siècle avait placés dans le progrès technique. Tout individu vivant aujourd'hui dans un pays développé peut, par sa seule mémoire, mesurer les bouleversements considérables qui ont été apportées au monde dans lequel il vit et à son existence la plus quotidienne. Par les gains de productivité à l'origine desquels il a été, il a permis le développement global de la production et une redistribution massive des activités et des emplois des secteurs primaire, secondaire et tertiaire. En travaillant de moins en moins, on réussit à produire de plus en plus, à satisfaire ainsi de nouveaux besoins et dégager du temps libre pour d'autres activités.

La médaille, bien sûr, a son revers qu'il ne conviendrait pas de taire. Très tôt, philosophes et écrivains ont dénoncé une société technique qui, arrachant l'homme à ses racines, détruisant le monde dans lequel il vit, le soumettant à un rythme pour lequel il n'est pas fait, lui créant des besoins artificiels, le privait en fait de toute identité, l'aliénait. L'arsenal du progrès est largement peuplé de faux progrès. À preuve : les plantes génétiquement modifiées (PGM) aggravent la précarisation économique des paysans alors que leurs avantages demeurent fictifs et que leurs risques sanitaires et environnementaux sont établis. C'est une arnaque qui ne profite qu'à des industriels égoïstes. Comment alors considérer les PGM comme un progrès ? Depuis Jean-Jacques Rousseau, qui fut la source la plus profonde de la critique du progrès technique (J.-J. Rousseau, 2004, p. 33), bien des voix en ont souligné les risques ou les absurdités, mais elles furent toujours méprisées.

Intéressons-nous à Henri Bergson (1858-1941) qui montre les limites de la technique dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Pour lui, c'est par opposition à la vie et à l'esprit qu'il faut définir le statut de la technique. Ce qui signifie que la technique est dénuée de spiritualité. Car force est de constater qu'avec le développement de l'industrie, « des machines [...] sont venues donner à notre organisme une extension si vaste et une puissance si formidable, si disproportionnée à sa dimension et à sa force que sûrement il n'en avait rien été prévu dans le plan de structure de notre espèce » (H. Bergson, 1932, p. 334). Et ce qu'il y a de plus préoccupant est le constat d'un vide, ce vide laissé entre ce corps démesurément étendu et l'âme restée en dehors de ce mouvement d'extension. « Dans ce corps démesurément grossi, souligne Bergson, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. » Alors, pour combler le vide, l'auteur préconise un « supplément d'âme » qui n'est rien d'autre qu'un ensemble de valeurs morales et spirituelles.

La leçon, en somme, est la même que celle qu'énonçait dans le *Pantagruel*, après bien d'autres, François Rabelais (1494-1553) : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme » (F. Rabelais, 1884, p.131).

Quand on parle de progrès aujourd'hui, l'on pense à l'ordre matériel, à l'accumulation des richesses, des connaissances, à l'idée de perfectionnement des procédés scientifiques et techniques pour la transformation de la vie sociale. En revanche, le développement est un processus global qui prend en compte à la fois le progrès matériel et le progrès moral et spirituel.

Voici ce que le spiritualiste, philosophe et pédagogue français d'origine bulgare, Le Maître Omraam Mikhaël Aïvanhov (1900-1986) dit du progrès (O. M. Aïvanhov, 1986, p. 130) :

C'est le progrès de l'esprit qui est le véritable progrès, il n'y a pas d'autre progrès que le progrès de l'esprit [...]. On fait de plus en plus de découvertes, mais les acquisitions qui se limitent au bien-être physique et au confort matériel ne peuvent pas améliorer les humains. Au contraire, ils deviennent plus égoïstes, plus vindicatifs, plus vulnérables, plus maladifs, et en même temps ils sont plus orgueilleux, plus vaniteux et plus dévergondés. [...] Le progrès de l'esprit, c'est d'améliorer les créatures, d'améliorer leurs pensées, leurs sentiments pour les garder toujours en bonne santé physique et psychique.

La science et la technique ont donné à l'homme un tel pouvoir que toutes les dérives et toutes les catastrophes sont désormais possibles. Selon Michel Henry, la techno-science est la quintessence même de la barbarie moderne. La force est devenue droit. Aujourd'hui, nous nous rendons compte du risque énorme d'une guerre nucléaire. Nous vivons à l'âge du « risque majeur » (J.-J. Salomon, 1992). L'humanité est menacée de disparition. Selon le philosophe allemand Hans Jonas (1903-1993), l'existence de l'humanité dont l'impératif semble aller de soi, n'est plus du tout un fait assuré de nos jours. Au contraire, par son énorme pouvoir qu'il a avant tout grâce à la technique moderne, l'homme a désormais les capacités de s'autodétruire en peu de temps. La techno-science, c'est « la science qui se croit seule au monde et qui se comporte comme telle » (M. Henry, 1987). Du coup, elle devient à elle-même sa propre fin, toujours à la recherche de moyens nouveaux, s'enivrant de la prolifération des instruments de sa puissance.

Jean-Jacques Rousseau, celui qu'on peut qualifier de prophète des temps modernes, avait déjà prédit les dérives des connaissances technoscientifiques au XVIII^e siècle. Il y voyait déjà une ruse de la raison instrumentale. En effet, il montre que les sciences et les arts, de façon insidieuse, corrompent les mœurs en entravant la liberté humaine. Comment ? En effet, « Rousseau esquisse une histoire universelle à partir de l'analyse des civilisations antiques. Cette histoire ou généalogie catastrophique des mœurs désigne les sciences et les arts comme des causes complexes dont l'effet est d'aliéner l'homme à des besoins artificiels et frelatés auquel il n'est pas soumis naturellement » (A. Deneys-Tunney, 2010, p. 47). Ainsi, la technique chez Rousseau, à en croire Anne Deneys-Tunney (2010, p. 48), posséderait « sa propre logique interne macabre : c'est elle qui fait sortir les nations pacifistes de la paix et les entraîne dans une politique impérialiste de conquêtes. La technique produit la guerre, par le simple fait qu'elle donne les moyens matériels de la faire et de la gagner ».

Ce qui signifie que la technique accorde à l'homme un pouvoir énorme. Francis Bacon (1561-1626), a eu raison de dire : « le savoir est un pouvoir ». Toutefois, il semble aujourd'hui que la connaissance se retourne contre la vie de l'esprit, contre la vie de l'être humain pour l'anéantir. Voilà le drame de la science moderne : mieux elle connaît le monde, et moins elle comprend la vie. Ici, on peut soutenir avec Mark Twain cité par Al Gore que : « Ce n'est pas notre ignorance qui nous

attire des ennuis, mais nos fausses certitudes » (Al Gore, 2007, pp.20-21). En effet, nul ne peut nier les conséquences aussi effroyables qu'incalculables de cette techno-science : pluies acides, déchets radioactifs, changements climatiques, émission de gaz à effet de serre, destruction de la couche d'ozone, manipulations génétiques², etc.

Poursuivant notre analyse, nous faisons le triste constat de ce que la logique économique développe sa morale particulière : la recherche du profit maximal et la poursuite des seuls intérêts personnels. Nous vivons dans une époque où la richesse d'une nation dépend plus de la quantité de ses ressources que de la qualité des hommes et des femmes qui la composent. Notre tendance à vouloir satisfaire notre intérêt immédiat nous pousse à cultiver un égoïsme exacerbé et un désir de possession de plus en plus grand. Ce comportement contribue à développer chez les jeunes et les adultes des attachements inconsidérés à l'argent et aux biens matériels au détriment de valeurs spirituelles, civiques et morales. Ceux qui gouvernent aujourd'hui ce monde ne sont rien d'autres que ceux qui ont l'argent. C'est ce qu'on appelle la ploutocratie c'est-à-dire, le gouvernement de ceux qui ont l'argent.

Il n'y a plus de doute, l'homme moderne, l'homme du 21^e siècle, porte désormais le visage hideux de la statue défigurée du dieu marin Glaucus dont parlaient Platon et Rousseau. Mais, faut-il désespérer pour autant de l'homme ? Assurément non !

2.3. Faut-il changer la nature humaine ?

La bonne nouvelle chez Rousseau, c'est que « l'homme n'est pas corrompu par nature, comme le veut la théorie du péché originel : il est simplement mal éduqué et mal gouverné. Il peut, dans une société repensée, être bon, il peut devenir bon » (C. Destain, 2007, p. 50). Il peut devenir bon parce qu'il est perfectible. La perfectibilité est « la faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 61). Cette faculté naturelle est une simple virtualité indéterminée, sa fonction est de permettre le développement

² Certaines manipulations génétiques sont aujourd'hui possibles. Mais elles ne cessent de bouleverser les règles en matière de reproduction de l'espèce humaine. Insémination artificielle, don de sperme, banque d'embryons congelés, mères porteuses, bébés-éprouvettes, insémination post-mortem : autant de techniques qui sont justifiées en ceci qu'elles ont pour vocation de mettre fin à la stérilité d'un couple, mais qui soulèvent autant de questions qu'elles résolvent de problèmes. Toutes les combinaisons parentales deviennent possibles, qui priveront un enfant de parents ou au contraire lui donneront deux mères et deux pères : la structure familiale se décompose et se recompose, obligeant peut-être les générations futures à inventer un autre socle pour leur propre identité. Congelés, les embryons peuvent, paraît-il, se conserver pour l'éternité. Voilà donc des êtres qui sans être nés sont appelés à ne jamais mourir.

d'autres facultés qui sont virtuelles à l'état de nature, par exemple la raison, le langage, la sociabilité. C'est une faculté d'adaptation. L'homme n'est pas achevé quand il sort des mains de la nature, contrairement à l'animal. La nature est susceptible d'une évolution – au niveau individuel comme au niveau de l'espèce – dont l'homme est responsable.

Il faut bien remarquer que si la perfectibilité marque la spécificité de l'homme, Rousseau ne qualifie pas pour autant positivement cette faculté. La perfectibilité relève de l'ordre psychologique, pas de l'ordre moral. Elle peut rendre un homme pleinement homme, soit le faire tomber plus bas que l'animal. Tout dépend de l'usage qui en est fait. La perfectibilité offre à l'homme la possibilité de se donner une nature autre que celle qu'il a reçue.

Rousseau est parfaitement conscient que le retour à l'hypothétique état de nature est impossible. « L'homme ne peut faire marche arrière. Il est condamné à vivre à l'intérieur du politique » (C. Destain, 2007, p. 44). Mais que faire de l'homme qui n'est pas « un animal politique »? Le travail théorique de Rousseau consiste à « dénaturer l'homme le plus possible pour le faire devenir un être politique » (C. Destain, 2007, p. 44). Il faut substituer aux caractéristiques naturelles, qui sont celles de l'individu solitaire, les caractéristiques du citoyen, qui sont celles d'un homme socialisé n'étant rien sans le groupe. Pour Rousseau, « l'homme ne peut vivre qu'en société, en essayant de trouver des modalités de son rapport avec le peu qui reste de la nature dans le champ humain » (C. Destain, 2007, p. 45).

Conclusion

Au total, retenons que l'allégorie de la statue de Glaucus reprise par Rousseau dans une nouvelle version sert de fil conducteur à toute sa philosophie sociale et politique. Le point de départ de la réflexion philosophique de Rousseau est le double constat de la corruption des mœurs et de l'inégalité qui règne parmi les hommes. La propriété est donc à l'origine de la corruption de notre nature bienveillante. Devant un tel état des lieux, Rousseau ne sombre pas dans le pessimisme, mais forme un double projet : réformer l'homme et réformer la société. Grâce à la perfectibilité de la nature humaine, il y a encore raison d'espérer. De la dénaturation de l'homme, il est possible de faire naître un nouvel être par le pacte social : le citoyen. Le vrai. Celui qui aura compris que sa vie

n'a de sens que parce qu'il vit avec les autres et que décider pour soi, c'est aussi décider pour les autres et inversement. En un mot, soumis à la loi de la réciprocité. Le citoyen nouveau pour Rousseau, c'est celui qui éprouve un sentiment d'appartenance au tout, qui s'enracine dans sa tendance naturelle à s'identifier à autrui et qui n'éprouve plus ni contradiction ni lutte entre ses penchants et ses devoirs, entre son intérêt et l'intérêt commun. C'est ainsi qu'il parviendra à restaurer la statue de Glaucus.

Références bibliographiques

Aivanhov Omraam Mikhaël (1986), *Puissances de la pensée*, Sèvres, Éditions Prosveta S.A.

Baraquin Noëlla et Laffitte Jacqueline (2002), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, A. Colin.

Bergson Henri (1932), *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Félix Alcan.

Burgelin Pierre (1973), *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris J.Vrin.

Demouge Gérard (2002), *Rousseau ou la révolution impossible*, Paris, L'Harmattan.

Descartes René (1997), *Discours de la méthode*, Paris, Hachette livre.

Destain Christian (2007), *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Le Cavalier Bleu, « Coll. Idées reçues ».

Deneys-Tunney Anne (2010), *Un autre Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Puf.

Goldschmidt Victor (1983), *Anthropologie et politique. Le principe du système de Rousseau*, Paris, J. Vrin.

Gore Al (2007), *Une vérité qui dérange*, trad. Christophe Jacquet, Paris, Editions de La Martinière.

Gouhier Henri (1970), *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin.

Hatzenberger Antoine (2017), *Passion, Nature, politique : trois études sur Rousseau*, Louvain-la-Neuve, Academia / L'Harmattan.

Henry Michel (1987), *La Barbarie*, Paris, Grasset.

Hobbes Thomas (1999), *Léviathan*, traduit de l'anglais par François Tricaud, Paris, Éditions Dalloz.

Nguyen Vinh-De (1991), *Le Problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*, Québec, Presse de l'Université de Québec.

Platon (2011), *Œuvres Complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Éditions

Flammarion.

Rabelais François (1884), *Pantagruel*, Paris, éd. Garnier.

Rousseau Jean-Jacques (1964), *Œuvres Complètes* III, Paris, Gallimard.

Rousseau Jean-Jacques (1966), *L'Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Frères.

Rousseau Jean-Jacques (1990), *Discours sur l'économie politique / Projet de constitution pour la corse / Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Paris, G.F.

Rousseau Jean-Jacques (1971), « Lettres écrites de la Montagne » in *Œuvres Complètes* III, Paris, Éditions du seuil.

Rousseau Jean-Jacques (1993), *Essais sur l'origine des langues*, Paris, G.F. Flammarion.

Rousseau Jean-Jacques (2004), *Du Contrat social*, Paris, Éditions Nathan.

Rousseau Jean-Jacques (2004), *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, LGF.

Rousseau Jean-Jacques (2005), *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris, Éditions Nathan.

Rousseau Jean-Jacques (2010), « Fragments politiques » in *Du Contrat social*, Paris, Gallimard.

Salomon-Bayet Claire (1973), « Jean-Jacques Rousseau » in Jacqueline Adamov-Autrusseau et autres, *Histoire de la philosophie*, t.4, les Lumières (le XVIIIe Siècle), Paris, Hachette.

Salomon Jean-Jacques (1992), *Le Destin technologique*, Paris, Folio Actuel / Gallimard.

Spector Céline (2015), *Rousseau, les paradoxes de l'autonomie démocratique*, Paris, Michalon Éditeur.

Starobinski Jean (1976), *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard.