

Emile interprète de Rousseau. La politique face à l'histoire, le livre de Patrice Canivez

Corneliu Bilba
Alexandru Ioan Cuza University of Iasi

Abstract

Emile, Interpreter of Rousseau: Politics in the Face of History: A Book by Patrice Canivez

This article is a critical reading of Patrice Canivez's book, *Jean-Jacques Rousseau: Politics in the Face of History* (PUF, 2025). I highlight several aspects that constitute the originality of Canivez's approach: philosophical discourse as action (a category from Eric Weil's logic of philosophy), the idea of a pragmatics of discourse in Rousseau, the unity of the work as a network, and the principle of discussion as a rule of writing. I propose that the author's hermeneutical tactic is to ascribe a meta-discursive function to *Emile*. From Emile's perspective, Canivez derives the principle that Rousseau becomes aware of the status of his own discourse and that he raises the question of discourse as action. This allows Canivez to demonstrate the importance of history for Rousseau, based on his conception of historical account. Occasionally I comment on his solutions and propose alternative paths, in line with the spirit of the discussion he proposes.

Keywords: Rousseau, Patrice Canivez, politique et histoire, discours philosophique, action politique, discussion

I

Il y a deux manières de s'intéresser à la philosophie d'un philosophe. Soit on prend comme objet d'analyse l'œuvre dans son ensemble et on cherche le principe d'unité (les parties dans le tout), soit on procède par « coupe d'essence » (Althusser 1996, 277) et on privilégie un aspect particulier susceptible de porter avec lui l'essence (le tout dans la partie). En ce qui concerne l'exégèse de la philosophie de Jean-Jacques Rousseau, on dirait que c'est la deuxième manière de procéder qui a été dominante. Cela apparaît comme évident si on considère l'intérêt pour

Rousseau à l'étranger (où manque la motivation de construire l'œuvre de l'Auteur comme grand monument de la culture nationale). Prenons quelques exemples : en lisant Rousseau, Ernst Cassirer prend en considération tout ce qui peut avoir affaire à Kant (la raison), Judith Shklar centre sur la théorie sociale (la volonté générale), N.J.H. Dent s'intéresse à la psychologie morale (l'amour propre) et Frederick Neuhouser privilégie la question de l'inégalité (le second *Discours*). Et même dans l'exégèse de langue française il existe peu de travaux significatifs pour la première modalité ; on préfère plutôt la technique des « coupes » qui offre plus de liberté dans le choix des principes. Le profit de cette méthode est incontestable sur le plan heuristique : elle permet de trouver l'intéressant et de stimuler la production de discours. Toutefois, sur le plan strictement scientifique, les « principes » ont, souvent, une portée limitée.

Prenons par exemple le livre de Victor Goldschmidt (1974). L'auteur y soutient la thèse que la pensée de Rousseau fait système, puisque l'anthropologie (des *Discours*) et la politique (du *Contrat social*) sont indissociables. Il utilise une méthode *structurale*, mais son idée de structure est très problématique, puisqu'il se concentre sur l'analyse du *Discours sur l'inégalité* dont il fait le noyau du système. On a fait remarquer à propos de sa méthode que, « au lieu de construire une 'unité' de Rousseau soi-disant impossible, il nous la donne tout simplement » (Fontaine 1977, 523). Un argument factuel pourrait donner du poids à ce constat. Dans le livre de Goldschmidt on trouve 259 occurrences du mot « Emile » (concept + titre). Pour comparer, il y a 392 occurrences du mot « contrat » (dont 191 sont de l'expression « contrat social ») et 799 occurrences du mot « Discours » (concept + titre) à quoi il faudrait ajouter 790 occurrences de l'abréviation *Disc.* Dans la plupart des cas, l'usage d'*Emile* est seulement là pour rappeler que telle notion du second *Discours* sera présente un jour dans *Emile* – « comme Rousseau l'explicitera », « comme l'*Emile* le dira », comme telle notion se retrouvera etc. Cette manière de procéder par l'envoi des flèches ne prouve rien quant à ladite unité de l'œuvre. Il y a très peu de considérations concernant *Emile* seul, et très peu d'occurrences des mots-clefs propres à cet

ouvrage (par exemple, il y a seulement 33 occurrences du mot « éducation »). En dépit des continuités lexicales, *Emile* n'a pas de place dans le système, parce qu'il n'a pas de fonction ! Or, sans *Emile*, je dirai que même l'anthropologie – qui est ici posée comme principe – manque sa véritable portée.

Quant à l'autre méthode, celle qui cherche l'unité de l'œuvre dans la personnalité de l'auteur, il faut préciser qu'elle relève plutôt de l'analyse des littératures – elle ne mène pas trop loin, en philosophie. Dans la critique littéraire moderne, l'usage des catégories de *vie* et de *personnalité* constitue la voie dominante pour accéder à l'œuvre : on considère l'œuvre en tant qu'expression de la vie et de la personnalité de l'auteur. C'est cette voie qui a été choisie par Jean Starobinski, dans son grand livre *Jean-Jacques Rousseau : La transparence et l'obstacle* (1971). Starobinski propose une vision complexe qui, partant de la méthode clinique et littéraire, interroge la conjonction de l'homme et du monde. Cette manière de procéder permet sans doute de construire une certaine unité, mais l'œuvre est vue comme l'expression d'une pathologie de la modernité (« le remède dans le mal »). La méthode de Starobinski est trop liée à la vie de l'homme pour être pertinente en philosophie. Elle ne conduit pas à une analyse systémique du discours. Par ailleurs, la philosophie considérée sous l'angle de la personnalité risque de produire le paradoxe *bonne clinique, mauvaise littérature*.

Le livre récent de Patrice Canivez (2024), *Jean-Jacques Rousseau. La politique face à l'histoire*, constitue une innovation dans l'exégèse des œuvres de Rousseau. C'est un livre en trois parties, dont la première traite de la question du discours et de la constitution du corpus, avec une attention spéciale accordée à la question de l'historiographie chez Rousseau. La deuxième partie est une analyse de la question de l'état de nature dans ses rapports avec l'histoire, donc il s'agit de reconstruire l'anthropologie historique de Rousseau en tant que condition de possibilité de sa philosophie politique. Enfin, la troisième partie est dédiée à la théorie politique générale (la théorie du contrat et de la volonté générale) et à la politique concrète telle que Rousseau l'avait développée au sujet de la Corse, de la Pologne, de la république de Genève et des relations internationales.

Je vois les trois parties du livre comme des positions stratégiques dans la discussion de Patrice Canivez avec les auteurs et les livres. Il développe ses idées sous la forme d'arguments, même lorsqu'il fait des simples présentations. Tout répond à quelque chose, sans laisser forcément des traces : il y a peu de marqueurs « idéologiques » pour colorer les arguments. Canivez essaye de récupérer les écrits de Rousseau dans la direction d'une philosophie sérieuse. Du coup, il y a deux niveaux de performance. Le premier niveau est pédagogique : on apprend la pensée de Rousseau sans avoir le sentiment de la partialité et de la distorsion. Au deuxième niveau, le connaisseur doit voir partout des flèches, et qui sont réelles : ça pique. Si on peut avoir un sentiment de sécurité herméneutique au premier niveau, c'est parce que le deuxième niveau est imprégné du principe de la discussion. Canivez présente assez souvent des positions critiques à l'égard de Rousseau, prises par des auteurs de grande autorité. Il discute leurs positions en montrant *comment* ces auteurs ont perdu de vue la perspective d'ensemble (la vérité herméneutique), en raison de certaines pratiques méthodologiques inappropriées.

On n'a pas fait toujours l'effort de construire l'espace de sens dans lequel Rousseau avait placé les différents lieux de son œuvre. Par exemple, Goldschmidt « élimine le temps de la conception du devenir historique » alors que, pour Rousseau, l'action du temps est essentielle, explicitement (pp. 186 et *sq.*). Shklar pense que la théorie politique de Rousseau est « indifférente à l'histoire », alors que Rousseau « s'est posé la question de l'action dans ses textes sur Genève, la Corse et la Pologne » (p. 35). Quant à Starobinski, « [il] met au centre le rapport de Rousseau à son destinataire [...] en mettant l'accent sur le narcissisme de Rousseau » ; mais le narcissisme, tout en étant réel, renvoie au plan secondaire les modalités de l'argumentation et de la validation (pp. 58 et *sq.*) qui sont plus importantes [si on écrit des livres]. Cela vaut aussi pour l'interprétation de Derrida : bien que non-psychologique et plus « immanente », cette lecture pose comme principe l'existence d'un écart entre le vouloir dire et le dit effectif de Rousseau (p. 62) ; cela bouleverse complètement « la dynamique de l'adresse dans la progression de l'argument » (p. 62), [si on écrit des livres].

Or, le principe de la bienveillance herméneutique exige que l'œuvre soit comprise à partir d'elle-même, en faisant jouer la présomption que l'auteur a eu ses raisons *bien pesées* de dire ce qu'il a dit, à sa façon de le dire. Certes, tant qu'on admet l'existence d'une œuvre, il est impossible de penser cette œuvre sans poser le principe de l'œuvre. Cette vérité banale indique simplement que, si on passe directement à l'interprétation des textes tels qu'ils sont (fragmentaires, inachevés, divers, contradictoires etc.), la tradition d'interprétation à laquelle on se rattache et la manière propre de formuler des problèmes constituent comme un horizon clos de discussion. Par exemple, si on se dit [en une seule phrase] que la pensée de Rousseau doit contenir en germe la pensée de Marx, on va proposer une lecture de 500 pages qui prouve que ... la pensée de Rousseau contient en germe la pensée de Marx ! 150 années d'exégèse seront ensuite nécessaires pour affirmer et pour nier cette « vérité ». Pendant ce temps, les écrits faisant résistance à l'interprétation dominante seront dits « de second ordre », comme par exemple *l'Essai sur les origines des langues* qui n'a intéressé personne pendant 200 ans !

Donc il faut trouver des stratégies de compensation. Canivez pose ses stratégies de compensation par l'instauration d'une méthode nouvelle. Cette méthode comprend deux volets : d'abord, une métaphilosophie qui consiste à analyser la pratique du discours philosophique chez Rousseau et, ensuite, une philosophie qui interroge le rapport entre politique et histoire. Le volet métaphilosophique sert à construire le corpus et le sens qu'il faut donner à l'œuvre comme totalité ; il permet de comprendre le discours philosophique de Rousseau *en tant que discours*. Ainsi, l'idée de certains commentateurs (libéraux ou marxistes) que le discours de Rousseau serait l'expression de la révolte contre son temps manque de cible : *tout* discours philosophique important se constitue comme révolte contre son temps. Rousseau ne fait que suivre la règle ! D'où la nécessité de prendre en compte la manière dont Rousseau a saisi lui-même la mission et le statut de son discours. Le deuxième volet constitue le fil rouge qui permet à Canivez de voir l'œuvre de Rousseau comme projet de discussion de l'auteur avec lui-même. Ainsi, les différents écrits apparaissent comme les moments d'une telle

discussion. Chaque texte est susceptible de participer à la construction d'une théorie générale de l'action politique, selon la manière dont il touche à la question de l'histoire ; par la voie directe (le problème du récit historique) ou par la voie indirecte (le problème de l'historicité comme conscience de la chute).

La vision méthodologique de Canivez va donc dans la direction d'une analyse systématique, sans faire recours à l'idée de structure. L'auteur dépasse les enjeux psychologiques (Starobinski, Shklar) non par une approche logique et structurale (Goldschmidt), mais par une pragmatique du discours. Cela permet de poser comme principe l'idée que l'œuvre relève d'une catégorie philosophique spéciale qui est celle de l'action. Pour expliquer cela il faut dire deux mots de la philosophie d'Éric Weil, dont Patrice Canivez est spécialiste.

Selon Weil, la philosophie peut se développer en tant que discours à partir d'une certaine attitude qui traduit la manière dont l'homme se présente au monde et comprend le monde. L'élaboration de cette attitude dans le discours se fait par le moyen d'une matrice dont le concept élaboré s'appelle « catégorie ». La catégorie constitue la règle de production et de circulation du discours philosophique à un certain moment de développement de la philosophie. En grande ligne, chaque philosophie importante développe une nouvelle catégorie car, mécontente de la tradition, elle exprime une nouvelle attitude. L'ensemble des catégories et leur développement constituent un système dont la science s'appelle *logique de la philosophie*. Voici quelques exemples de catégories : discussion, Dieu, personnalité, condition, conscience, absolu. Souvent, la correspondance entre une catégorie et une philosophie n'est pas de l'ordre de l'évidence. Certaines correspondances sont évidentes (Kant pour *conscience*, Hegel pour *absolu*), mais ce n'est pas le cas avec toutes les catégories. La raison en est que la logique de la philosophie ne part pas d'une liste tout faite pour établir des correspondances avec les discours : c'est le chemin inverse qui est parcouru (Canivez 1999, 31-36). Les discours philosophiques n'ont pas tous la même pureté de la catégorie dominante : parfois la catégorie s'élabore (comme l'absolu chez Hegel), parfois elle constitue une tendance dominante du discours qui s'imprègne de l'esprit scientifique (condition), théologique (Dieu) ou littéraire

(personnalité). De plus, on peut reprendre l'œuvre d'un philosophe sous l'angle correspondant à une autre catégorie, par exemple lorsqu'on utilise la catégorie de l'objet (Platon, Aristote) pour élaborer une théologie (Dieu) qui, en tant que discours rationnel, se comprend comme philosophie. Chez Weil cette technique de production du discours s'appelle *reprise*.

Il n'est pas évident d'identifier la catégorie correcte pour comprendre le discours philosophique de Rousseau. Il y en a peut-être plusieurs, d'où la diversité des points de vue. En tous cas, l'interprétation de Starobinski, ainsi que nous l'avons déjà dit, place *intuitivement* le discours respectif sous la catégorie de la personnalité (bien que Starobinski ne pratique pas *cette* logique de la philosophie). Cassirer avait placé le même discours sous la catégorie de la conscience, lorsqu'il cherchait le lien avec Kant¹. On peut rapporter ces interprétations à une catégorie plus fondamentale, celle de la discussion, afin de les mettre toutes en question. C'est précisément ce que fait Patrice Canivez lorsqu'il propose une *reprise* de la philosophie de Rousseau sous l'angle d'une catégorie différente : celle de l'action. Cette catégorie correspond à la *phasis* du philosophe qui agit par le discours. Weil, dans la *Philosophie politique*, avait montré comment cette catégorie de l'action peut se développer comme action politique. Le concept *stratégique* qui permet à tout discours raisonnable de se faire action politique – la philosophie n'en est que l'élaboration – est celui d'éducation. Le philosophe ne dispose pas d'autres moyens pour agir. Nous sommes, donc, en plein *Emile*.

La lecture d'*Emile* joue un rôle très important dans l'économie du livre de Patrice Canivez. Dans la première partie elle constitue comme une *ligne de fuite* pour la méthode de Canivez : c'est son « contexte de justification », tout comme la *Logique de la philosophie* de Weil est le « contexte de découverte ». Cela peut constituer un beau paradoxe herméneutique – la « logique » constitue ici l'horizon historique à partir duquel on formule l'hypothèse, et l'histoire d'*Emile* constitue l'argument rationnel qui permet de justifier un certain usage du discours. Ce renversement est possible en raison de la nature particulière des « faits » herméneutiques, qui sont à la fois dans l'ordre de l'histoire et dans l'ordre de la « structure »,

constituant un « doublet empirico-transcendantal » (Foucault 1966, 329 *et sq.*).

C'est surtout à travers la lecture d'*Emile* que se pose le problème de la valeur du récit historiographique, chez Rousseau. Canivez se pose la question (mais il ne la formule pas ainsi) : comment Rousseau se représente-il la valeur de son discours ? Quelle idée se fait-il de soi-même² lorsqu'il dit « je hais les livres » tout en publiant quelques-uns ? Cette formule paradoxale justifie parfaitement une herméneutique du soupçon : l'écriture serait, par exemple, le produit d'un inconscient névrotique blessant la conscience morale, avec la prise de conscience qui arrive toujours trop tard. Cela expliquerait *l'absence d'œuvre* – de cohérence – dans les diverses manifestations du langage, chez Rousseau. La perspective de Starobinski pourrait être considérée comme la version esthétisante de cette mécanique explicative, au bout de laquelle l'auteur apparaît comme un cas du docteur Freud, et les œuvres en tant que pièces d'un dossier *intéressant*.

II

Dans la première partie du livre, Canivez propose une théorie du discours [de Rousseau], en deux moments distincts : « Penser avec les livres » (chapitre I) et « Ecrire l'histoire » (chapitre II). Concernant les livres de Rousseau, il y a sans doute une certaine évolution, mais *Emile* nous montre « l'usage qu'il faut faire des propres livres de Rousseau » (p. 25). La formule paradoxale « je hais les livres » est performative : les livres ont plusieurs fonctions, mais la plus importante serait liée à « l'usage des livres dans l'éducation de l'être humain » (p. 29). Lorsque Rousseau se pose la question du récit historique, il se pose également la question de ce qu'on peut retenir de ses propres livres, dans l'action de l'éducation (d'*Emile*). En ce sens, il y a une « reprise par Rousseau de ses propres livres » (p. 35). Mais il ne s'agit seulement de la valeur éducative des livres : « c'est également une philosophie de l'argumentation au moyen de la lecture » (p. 37) par laquelle Rousseau éclaire sa manière d'écrire. Le modèle judiciaire de l'écriture de Rousseau, analysé par Goldschmidt, retient l'attention de Patrice Canivez. Chez Goldschmidt, l'analyse du modèle judiciaire concerne seulement le premier *Discours*. Canivez, en revanche, montre comment ce

modèle a été développé dans d'autres livres, en diversifiant le modèle argumentatif en fonction du public. Il y aurait chez Rousseau une conception de la lecture et une pratique de l'écriture qui comprend non seulement l'argumentation rationnelle, mais aussi l'argumentation affective. En effet, Canivez prend au sérieux la question du sentiment : si on compte, dans son livre, les occurrences des mots « raison », « sentiment » et « passion », on obtient un rapport équilibré : 291 occurrences pour “raison” versus 257 occurrences pour “sentiment” et “passion”. Juste pour comparer : dans le livre de Goldschmidt le rapport est de 702 occurrences (sic !) pour « raison », à 343, pour “sentiment” et “passion”.³

Ce n'est pas que Rousseau ait été le philosophe du sentiment ; c'est que le sentiment fait partie d'une stratégie d'écriture qui est susceptible de passer par le calcul : « le sentiment appelle toujours une réponse », dit Patrice Canivez (p. 45). En fait preuve « le dialogue intersubjectif » de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Mais l'usage du sentiment ne cherche pas seulement à séduire (cf. le « séducteur séduit » chez Starobinski 1971, 209), car il y a une « élaboration du sentiment en discours argumentatif, [ce qui] fait intervenir la discussion » (p. 49). La discussion exige l'affirmation d'une position, mais, en ce qui concerne le sentiment, cette affirmation ne peut se faire que par la négation de toutes les positions qui nient le sentiment. Prouver le sentiment, c'est une difficulté très sérieuse dans le discours ! C'est encore plus difficile lorsqu'on écrit [aux élites] “pour le peuple”. Par conséquent, l'écriture “psychologique” (cf. Starobinski) de Rousseau n'est pas auto-référentielle : c'est une forme d'action.

Patrice Canivez le montre davantage dans le deuxième chapitre du livre, par l'analyse d'un élément nouveau : l'intertextualité. C'est là qu'il se pose la question de l'histoire. L'auteur montre que l'intérêt de Rousseau pour l'histoire du genre humain (lecture et écriture) répond à un objectif particulier : « Rousseau attribue à l'histoire un pouvoir de dévoilement » (p. 76). Dans la société présente, les hommes se dissimulent, et la principale leçon morale de l'histoire est la suivante : « pour connaître les hommes, il faut les voir agir » (p. 76). D'où l'importance du récit historique. En dépit de ses limites

– le récit n'est pas adéquat pour traduire la longue durée – il raconte les événements, les catastrophes, les révolutions. Sa force provient de la négativité (il n'y a pas d'histoire du paradis ou de l'état de nature originel). Le récit doit avoir une certaine fonction pour l'homme qui, soumis à toute sorte de limitations, cherche un sens pour son existence. Donc, on peut se faire une idée de l'importance de l'histoire pour Rousseau si on analyse le statut qu'il donne à l'historiographie et à son propre discours, dans lequel se pose le problème de l'historiographie. On apprend ainsi que, chez Rousseau, « le texte est fait pour l'action » (p. 98). Le philosophe peut bien ne pas être un homme d'action, mais son texte doit agir pour lui, afin de réveiller la conscience morale du public. La tâche du discours philosophique c'est l'éducation de l'homme à la liberté.

Dans cette première partie, l'importance de l'histoire chez Rousseau est prouvée de manière indirecte, par la négative. L'argument de Canivez peut se formuler de cette façon : si Rousseau n'accorde aucune importance à l'histoire (thèse de Goldschmidt et de Shklar), pourquoi donne-t-il une si grande signification au discours historiographique, dans l'*Emile* ?

III

La deuxième partie, intitulée « Les ambivalences de l'histoire » comprend 4 chapitres : « De la critique sociale à l'anthropologie historique », « La temporalité des débuts », « Les logiques du récit historique », « La question du jugement ». Cette partie pourrait être vue comme réponse stratégique à l'interprétation de Goldschmidt, qui pose comme principe du système de Rousseau l'anthropologie des deux *Discours* (dont le Premier s'intitule *Discours sur les arts et les sciences* ; et le Deuxième, *Discours sur l'inégalité*).

Dans ces deux *Discours*, Rousseau (1965, 1987) s'est posé la question de l'histoire à partir d'un problème spécifique. Dans le *Premier Discours*, il établit « une corrélation constante entre le déclin moral et le progrès [intellectuel] » (Canivez 2025, 105) ; l'histoire se montre comme ambivalente, à la fois comme progrès (de la civilisation) et comme régression (des mœurs). Mais ce constat concerne seulement les sociétés avancées ! Dans le *Second Discours*, Rousseau rend compte de l'ambivalence de

l'histoire en étudiant non seulement les sociétés à Etat, mais « toute l'évolution du genre humain » (p. 107). Ici, Rousseau pose comme principe analytique de l'histoire humaine le développement – le « progrès » – de l'inégalité.

Selon Patrice Canivez, il serait faux de déduire, à la manière de Goldschmidt, que l'usage d'un principe analytique signifie l'absence de l'histoire chez Rousseau. Contre cette vision « statique », Canivez montre que la possibilité de l'histoire réside dans « deux traits distinctifs de l'être humain, la liberté de choix et la perfectibilité » (p. 107). Cette idée nous mène à la compréhension du fait que, d'une part, la chute est « libre » (la première loi de l'histoire) et que, d'autre part, il y a « irréversibilité du processus historique » (la deuxième loi de l'histoire). L'histoire est irréversible parce que la transformation de l'être humain est continue dans les deux sens, du déclin moral et du progrès intellectuel.

Mais en quoi consiste la perfectibilité, la plupart des exégètes ne l'expliquent pas. Certains essaient d'esquisser une explication, mais de manière assez problématique : cela devient plus confus par l'explication. Selon Goldschmidt la perfectibilité se caractérise ainsi : 1) elle est réservée à l'homme seul (Goldschmidt 1983, 242) et s'oppose à l'instinct animal ; 2) son progrès est infini (*illimitation*) et ne concerne que le seul esprit (ibid., 259, 288) ; 3) elle n'agit pas dans l'état de nature [qui est affaire du corps] (ibid., 259) ; 4) elle exige la méditation, car « elle seule peut ressaisir l'existence d'une qualité dont l'observation ne perçoit pas encore les effets » (la liberté ne pourrait être saisie autrement) (ibid., 289) ; 5) sa manifestation est liée à des circonstances extérieures (aux besoins) « qui joueront le rôle de causes occasionnelles et de déclenchement » (ibid., 289) ; 6) elle réside à la fois dans l'espèce et dans l'individu, étant parfois « cause de décrépitude » parce qu'elle fait jouer les contraires (lumières et erreurs, vices et vertus, grandeur et décadence) (ibid., 292) ; 7) elle s'oppose à la sociabilité – elle « permet de résoudre le problème de la différence entre l'homme et l'animal, sans s'embarrasser du problème supplémentaire de la distinction entre le primitif et le civilisé » (ibid.).

Or, c'est précisément ce problème « supplémentaire » qui devrait être au cœur des préoccupations, me semble-t-il. Car, si on ne tient pas compte des résultats, des actes et des étapes, donc de la performance, à quoi bon et comment analyser la compétence ? L'exégèse monumentale de Goldschmidt ne prend pas le temps d'expliquer que la perfectibilité ne serait que « la capacité de *self-improvement* » (Dent 1988, 96), celle d'apprendre par la correction des erreurs. L'auteur français pense, au contraire, que « la perfectibilité, dans l'état de nature, restera [...] sans emploi, faute de besoins qui puissent en déclencher le mécanisme » (Goldschmidt 1983, 298) ; « dans l'état de nature, elle ne rencontre donc aucune cause naturelle qui puisse la mettre en marche et l'amener à prendre la relève de l'instinct [...] elle laisse inemployées les facultés d'invention » (ibid., 306). Mais cela peut vouloir dire que l'être humain serait incapable d'apprendre dans l'état de nature, ce qui est absurde.

Il semble parfois que le texte du *Second Discours* justifie ce type de lecture ; en effet, on peut trouver des phrases très convenables chez Rousseau, qui disent la même chose. Il convient pourtant de faire quelques remarques. D'abord, il ne faut pas perdre de vue que le texte de Rousseau est une stratégie d'argumentation par la négative. Rousseau ne donne pas une description rigoureuse de l'état de nature, à la manière de Hobbes. Il ne fait que déconstruire les conceptions de l'état de nature précédentes (Hobbes, Locke, Puffendorf), afin de proposer une autre vision de la société. Dans son texte, on peut bien trouver d'autres phrases qui vont dans le sens contraire de ce qui a été retenu par tel interprète (Goldschmidt, en occurrence). Ensuite, la psychologie proposée par Rousseau est très peu crédible. Si on l'accepte, c'est à titre provisoire et seulement parce qu'on veut suivre son raisonnement, afin de discuter sur la même base que lui ; on cherche donc un accord préalable. Mais prenons, par exemple, la description de la sexualité de l'homme naturel et de la génération des enfants, dans le *Second Discours* : il n'y a rien qui soit cohérent ou *raisonnable*, ni dans l'ordre de l'humanité, ni dans l'ordre de l'animalité. Rousseau construit une hypothèse qui n'est acceptable que pour le jury provincial de l'Académie de Dijon : un peu catholique, un peu naturaliste et un peu plus bourgeois. Enfin, il serait risqué de prendre

scientifiquement au sérieux – même dans le sens de la science du XVIII^{ème} siècle – des textes qui sont des machines d'argumentation polémique. La notion d'état de nature est particulièrement problématique, comme le montrent les inconsistances de la notion de perfectibilité qui semble très claire chez Rousseau – c'est « la faculté de se perfectionner » – mais qui perd sa clarté dès qu'on commence à l'expliquer.

Patrice Canivez, en revanche, insiste beaucoup sur l'idée que nous devons comprendre les textes de Rousseau comme des stratégies d'argumentation. Concernant cette notion de perfectibilité, il montre qu'elle est obtenue par réduction : elle n'est que le dernier élément qui doit être maintenu pour que l'animal dont on parle « soit encore un être humain. La perfectibilité est le caractère qu'il faut accorder à l'être humain de l'état de nature pour que cet être se qualifie comme ancêtre de l'être humain moderne. C'est le point d'arrêt de la régression » (Canivez, 133). Parlons de behaviorisme : la perfectibilité, c'est la capacité d'apprendre de l'expérience. Ainsi, Canivez se range du côté de ceux qui, comme N.J.H. Dent, pensent que la possibilité de l'histoire réside dans la capacité de l'homme de développer ses potentialités [disons] *dans la nature de l'état de nature*⁴.

Si je propose cette expression, c'est pour souligner que la définition de l'état de nature chez Rousseau n'est pas fondée sur une description de la nature en tant que paradis. Rousseau avait remplacé l'idée de perfection humaine par celle de perfectibilité, comme l'indique Léo Strauss (1984, 94). Cela est évident dans la saisie du paradoxe de l'état de nature par Rousseau, qui dit : on aurait pu nier l'existence de l'état de nature si on avait saisi « par la lecture des Livres Sacrés, que le premier homme, ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des préceptes, n'était point lui-même dans cet état, et [...] il faut nier que, même avant le déluge, les hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque événement extraordinaire » (Rousseau 1965, 45). Si la nature de l'état de nature n'est pas le paradis terrestre, on peut supposer que l'état de nature respectif est passager, vu que les circonstances extérieures ont poussé *assez vite* l'animal solitaire à apprendre de l'expérience, en actualisant ses potentialités.

Cette affirmation est fausse selon les règles de l'exégèse rigoureuse. Mais elle me semble exacte selon les pratiques d'une herméneutique projective (à l'écoute du texte). Il y a une tendance d'expliquer la mise en œuvre de la perfectibilité par des circonstances extérieures extraordinaires, qui provoquent une sorte de révolution dans le développement intellectuel de l'homme naturel. Mais on peut formuler l'objection : si l'être humain avait été mis dans des situations catastrophiques majeures, sans avoir exercé auparavant ses facultés d'adaptation, il aurait tout simplement disparu de la surface de la Terre. On peut donc supposer que, lorsque les catastrophes de la nature sont venues, l'homme de l'état de nature était déjà préparé pour répondre à des situations catastrophiques. Rousseau dit que les hommes [déjà !] dispersés dans l'état de nature imitent les animaux « et s'élèvent ainsi jusqu'à l'instinct des bêtes, avec cet avantage que chaque espèce n'a que le sien propre, et que l'homme n'en ayant peut-être aucun qui lui appartienne, se les approprie tous ». (Rousseau 1965, 48). Or, il se pose la question du choix de la bonne stratégie d'action, lorsque la situation se présente, car il n'y a pas de critère pour savoir si l'homme de l'état de nature doit, face à un loup, faire comme un ours ou comme un lièvre. Cela exige la faculté d'apprendre et même un certain jugement. (Mais, bien évidemment, la théorie de l'état de nature de Rousseau n'est pas précédée par un certain *Essai on Human Understanding*, ce qui nous oblige à une certaine prudence herméneutique). Il s'ensuit que, avant l'arrivée des catastrophes – mais la dispersion dont parle Rousseau vient après la catastrophe (Canivez 2024, 144) – l'observation des phénomènes naturels « normaux » avaient entraîné l'usage quotidien des facultés, de sorte que « le spectacle de la nature [qui] lui devient indifférent, à force de lui devenir familier ». Rousseau dit qu'il a fallu des « milliers de siècles » pour cela (Rousseau 1965, 63). Peut-être que les choses sont allées un peu plus vite, vu que l'état de nature n'est pas le paradis et que la perfectibilité ne doit pas attendre la venue des catastrophes. L'idée d'un état paradisiaque n'a d'autre origine que la religion, elle est posée par le seul principe de la croyance en la vérité des livres sacrés. Mais Rousseau évite avec diligence de dire si l'homme de l'état de nature est avec Eve dans le jardin

d'Eden ou avec Caïn dans cette nature seconde qui, bien avant le déluge, exige le travail. Si on prend au sérieux les origines théologiques de la notion d'état de nature, la nature de l'après-déluge serait donc la *troisième* nature (sur la Terre). Lorsque Rousseau renverse les concepts d'état de nature de Hobbes et de Locke, il ignore consciemment l'argumentation théologique de ces auteurs et se range du côté des conceptions populaires et bourgeoises, à mi-chemin entre la religion et l'histoire naturelle. Il en résulte une idée de l'état de nature qui est assez loin de ce que l'exégèse classique de l'œuvre de Rousseau cherche, pour sa gloire, à savoir une « théorie ».

En pratiquant une herméneutique projective, Patrice Canivez dépasse cette impasse : il me semble qu'il voie l'œuvre de Rousseau comme une sorte de *réseau*. En tout cas, il pratique une *herméneutique en réseau*. Ainsi, la question de l'état de nature (comme par ailleurs toute l'anthropologie rousseauiste) est incomplète tant qu'on laisse de côté la lecture de l'*Essai sur l'origine des langues* (et l'*Emile*, qui joue d'un statut spécial). Dans cet écrit, Rousseau « distingue nettement deux états de l'humanité, l'un atemporel et l'autre temporel. D'un côté, il y a le *printemps perpétuel* et, de l'autre côté, *les premiers temps* » (Canivez 2025, 142). Le premier état est une « hypothèse de pure fiction » qui permet de poser tout ce qui n'est pas admissible dans le deuxième : c'est un « état d'équilibre initial » qui entretient la nostalgie des origines (l'avant-déluge dont parle le second *Discours*). Le deuxième état correspond à l'entrée dans l'histoire à la suite d'un événement astronomique, l'inclinaison de la Terre, qui a provoqué des changements climatiques et géologiques importants. Ces changements ont entraîné la dispersion du genre humain et, par la suite, la formation des sociétés.

Ensuite, Canivez dit que la distinction des deux moments permet de faire une meilleure lecture du second *Discours*. J'ai souligné auparavant que les deux états sont présents dans le *Discours* plutôt comme difficulté, mais, selon Canivez il ne s'agit que d'un « langage conceptuel différent ». En effet, cela pourrait être la même chose, car – dit-il – « l'état de nature initial du *Discours sur l'inégalité* [...] remplit les deux fonctions à la fois » (p. 143). Une analyse plus détaillée des différences entre les deux textes doit suivre, ce que Patrice Canivez exécute avec rigueur. Il

précise entre autre que les deux *Discours* utilisent des méthodes différentes : récurrences versus généalogie. Les récurrences cherchent, par la voie de la comparaison, à établir des régularités historiques, comme les lois de l'histoire « à partir d'inductions tirées de l'exemple de différents peuples » (p. 122). En revanche, la généalogie cherche le commencement et la succession des diverses formes de sociétés (il y en a cinq, dont quatre sont pré-étatiques) et des diverses formes de régimes politiques à l'intérieur de l'Etat. A la base de ce développement on trouve le principe de l'inégalité, avec l'institution du régime de la propriété qui n'est pas un événement, mais un processus.

L'étudiant ou le jeune chercheur apprend beaucoup de choses en lisant cette deuxième partie du livre de Canivez. Par exemple, on apprend que, dans l'exégèse du *Second Discours*, il faut tenir compte du fait qu'il y a une version du texte sans notes, et une autre version, avec des notes. La différence est importante, semble-t-il, car il s'agit de « deux lignes d'argumentation [...] il y a deux textes en un dans le même livre » (p. 141). On apprend aussi la réponse à la question : y-a-t-il une dialectique de l'histoire chez Rousseau ? La problématique me semble essentielle pour éviter le malentendu marxiste qui cherche, partout où il est question d'histoire, les signes du matérialisme dialectique en tant que loi de l'histoire : la négation de la négation et la fin de l'histoire (l'histoire est une pour tous). On ne trouve pas, chez Rousseau, une telle conception, car « il évite de réduire cette histoire à l'unilinéarité d'un seul et même récit » (p. 192). La révolution peut se produire dans certaines conditions, mais elle n'est pas la seule issue ; l'histoire reste un « entonnoir de choix », comme dirait Joseph S. Nye (2007, 81). En revanche, on peut trouver chez Rousseau un type spécial de dialectique : une « logique faite d'interactions, c'est-à-dire de relations de causalité réciproque » (p. 194).

Dans le chapitre 6 du livre (intitulé « La question du jugement »), le dernier de la deuxième partie, Patrice Canivez prépare le passage vers la question politique analysée dans la troisième partie. Le problème du *Discours sur l'inégalité* étant celui de l'inversion des valeurs dans le domaine de la morale, « de l'égalité en inégalité, de la liberté en servitude », le

Contrat social posera le même problème au niveau politique : « le renversement de la hiérarchie entre le peuple et son gouvernement, l'usurpation de la souveraineté par l'exécutif » (p. 215). C'est dans ce contexte que l'auteur dit que le problème du récit historique comprend une dimension critique et normative. Raconter des histoires sur la liberté et l'égalité c'est une manière de juger la situation historique et le présent, sur le fond d'une conception de la justice. La théorie de la justice de Rousseau comprend beaucoup d'éléments qui seront repris par John Rawls, dans sa théorie *libérale*. Cependant, la théorie de Rousseau ne peut recevoir cette caractérisation. En effet, la théorie de Rousseau est plutôt républicaine, car elle définit la liberté naturelle comme liberté-indépendance, conditionne la liberté-autonomie à l'exercice d'une volonté générale et maintient l'idéal de l'indépendance sous la forme de l'exigence de l'unité avec soi-même. C'est par ailleurs un problème débattu dans l'*Emile* : comment préserver l'unité de l'être humain (p. 217).

En lisant le chapitre on se rend compte que la tactique herméneutique de Patrice Canivez consiste, partout dans le livre, dans l'opération subtile d'imaginer un dialogue entre les textes de Rousseau à travers la figure d'Emile. Si l'œuvre est un réseau, l'*Emile* est le nœud du réseau. Dans la négociation du sens, Emile est présent à chaque fois comme médiateur. C'est comme si Rousseau avait lui-même investi la figure d'Emile en tant que *magister ludi*.⁵

Mais le problème central du chapitre concerne la justice dans ses rapports avec le droit naturel. C'est ici que l'on trouve l'explication des notions « droit naturel », « loi naturelle », « loi de nature » qui sont présentes partout dans l'œuvre de Rousseau, soit de manière explicite, soit de manière implicite. Canivez montre comment la question de la justice doit se comprendre à partir des passions naturelles : amour de soi, amour propre, pitié, commisération, dont la description a été faite dans les chapitres antérieurs dédiés à l'analyse de l'état de nature (je ne l'ai pas signalée, mais il va de soi que cela fait partie de la matière). L'auteur montre que, dans ses *Lectures*, Rawls s'est trompé lorsqu'il a dérivé la question de la justice de l'amour propre. En fait, Rousseau avait tiré la condition de

l'intersubjectivité, dont relève la justice, non de l'amour propre, mais de l'amour de soi. L'amour propre peut s'éduquer « vers des buts civiques et moraux » (p. 231) lorsque ses effets négatifs et la violence potentielle servent l'intérêt public (le patriotisme étant de cette espèce), mais il n'est pas la source de l'intersubjectivité.

Concernant cette question (que je n'ai pas analysée pour elle-même) je pense que le lecteur doit confronter lui-même les textes de Rawls, de Rousseau et de Canivez, afin de décider lui-même quelle est la bonne lecture au sujet de ce problème particulier. Quelque chose me dit que Patrice Canivez comprend la question de la justice, chez Rousseau, dans la tradition néo-hégélienne, centrant la question de la justice sur la reconnaissance. La tradition républicaine française, qui se confond avec la tradition d'interprétation de Rousseau, va en ce sens. C'est-à-dire, il faut que l'intersubjectivité soit fondée dans le sentiment de justice et qu'elle ne soit pas seulement procédurale. Néanmoins, l'auteur saisit une autre nuance : « Rousseau semble avancer parallèlement une théorie toute différente » (p. 232) selon laquelle « il y a un sentiment inné de la justice [...] qui relève de la conscience ». L'objet de cet « instinct de l'âme », c'est « l'ordre sur tous ses aspects ». Mais Patrice Canivez « oublie » de préciser si cette deuxième théorie donnerait plus de poids à l'interprétation [kantienne] de Rawls face à l'interprétation précédente. Le texte va dans une autre direction. Mais on peut se substituer à la place de Canivez, pour dire que « l'amour de l'ordre » peut tirer profit de l'amour propre lorsque *we are ready to accept and to act on a principle of reciprocity whenever our culture makes it available and intelligible to us* (Rawls 2007, 199). A part cela, l'interprétation libérale de la justice, chez Rawls, repose sur l'idée – étrange pour Rousseau, mais pas absurde – que les parties dans la position originale sont capables de *strict compliance* : *The special assumption I make is that a rational individual does not suffer from envy. [...] The parties are presumed to be capable of a sense of justice* (Rawls 1971, 143 et 145). Ce principe relève d'un désir d'agir en accord avec les principes de l'éducation morale (ibid., p. 138) dont la source, chez Rousseau, pourrait être l'amour propre « au sens large » (Rawls 2007, 199).

IV

La troisième partie du livre, intitulée « Les Etats et l'action », comprend cinq chapitres qui traitent du rapport entre le rationnel et l'historique (du point de vue de l'Etat et du point de vue de la législation), de l'histoire de l'Etat, de l'application de la théorie du contrat social et de la question de l'éducation à l'action (Emile). On peut voir cette troisième partie comme une réponse aux interprétations qui ont reproché à Rousseau l'absence de l'histoire. Par exemple, Judith Shklar avait dit de Rousseau: *he was the last great political theorist to be utterly uninterested in history, past or future, the last also to judge and condemn without giving any thought to programs of action.* (Shklar 1969, I) Cette vision de Shklar s'accompagne d'une méthode de lecture « logique » et utopisante, qui considère la volonté générale (donc le *Contrat social*) comme clé de voûte du système de Rousseau. Cette thèse de Shklar ne tient pas, si on se rapporte au livre de Patrice Canivez.

Dans sa lecture du *Contrat social*, Canivez montre que la notion de volonté générale doit être construite de manière relationnelle : c'est un concept-*réseau* qui se constitue en relation avec d'autres éléments de la théorie politique (histoire et action, entre autres). Sa constitution est génétique et généalogique : ce n'est pas une structure de relations. Il y a une « élaboration de la volonté générale » par laquelle se constitue un peuple capable de consensus moral et de jugement politique. Il y aussi une détermination historique de la volonté générale, dans la mesure où « les jugements par lesquels se détermine la volonté générale sont le fait d'un sentiment collectif » (p. 276). Ce sentiment ne peut arriver qu'à un certain moment de l'existence d'une communauté, lorsque cette communauté devient capable de s'exprimer, de discuter et de prendre des décisions en vue de constituer l'intérêt public. Canivez analyse en détail les conditions de la discussion politique, en montrant comment Rousseau utilise des exemples historiques (Rome, en particulier) pour consolider les articulations de sa théorie du contrat. Il y a une « effectivité du contrat social » qui prouve sa réalité historique : d'une part, il s'agit de toute action politique par laquelle l'homme est transformé en citoyen ; d'autre part, il s'agit

du consentement des citoyens qui se lie d'une amitié civique. A la limite, la simple existence des institutions politiques et administratives de l'Etat produit des effets éducatifs.

Cette « structure » nécessaire qu'est le contrat social n'est pas suffisante pour fonder un Etat : il faut qu'elle se concrétise à l'aide d'une série de « médiations », dans « une forme historiquement déterminée de régime politique » (p. 300). Il s'agit du *processus historique* par lequel un certain régime politique se réalise en tant que forme mixte des trois types de gouvernement : monarchie, aristocratie, démocratie. Il s'agit aussi de la manière dont les conditions géographiques, démographiques et culturelles (la religion, par exemple) jouent un rôle décisif dans l'organisation des institutions politiques et administratives. L'analyse de Canivez est si complexe et si riche dans la description des conséquences, que ceux qui soutiennent l'absence de l'histoire chez Rousseau devraient reconsidérer leurs arguments.

Le chapitre sur l'histoire de l'Etat prouve davantage que l'histoire est essentielle pour Rousseau, et dans un sens nouveau. Cette fois il s'agit de l'histoire dans un sens plus moderne, car il est question de l'évolution des institutions et des régimes politiques. Il y a un certain schéma d'évolution des régimes politiques : chaque type idéal de régime peut avoir ses variantes « naturelle, élective ou héréditaire », mais il y a aussi les formes dégénérées de chaque type. En ce qui concerne les formes « droites », elles sont toutes « républicaines : le gouvernement respecte la loi qui est la volonté du peuple souverain » (p. 342). Canivez évite de poser la question du rapport entre la typologie de Rousseau et celle de Kant, mais la flèche imaginaire existe et elle doit se concrétiser dans une analyse à part. Cette analyse pourrait être faite par lui-même, ou par quelqu'un qui serait prêt à reprendre le problème et à le discuter sur la même base. La conclusion sur l'histoire des régimes politique en est que la typologie de Rousseau « permet de mener une analyse géopolitique et historique » : d'une part, on peut concevoir un tableau des régimes politiques « sur toute la surface de la Terre », d'autre part, on peut élaborer un « schéma complexe qui rend compte de l'évolution historique des différents Etats » (p. 343).

Mais ce n'est pas tout ! Car il y a aussi la différence entre les Etats qui sont bien fondés et ceux qui sont mal fondés. La question n'est pas sans intérêt, car elle concerne fortement la justice politique (au sens de la « structure de base » de Rawls). Ainsi, on peut avoir des Etats fondés sur l'idée rationnelle de contrat social, mais il se peut que cette idée soit conçue pour des mauvaises raisons. Donc une idée rationnelle qui ne soit pas raisonnable ! C'est le cas du contrat entre les riches et les pauvres dont parle le *Discours sur l'inégalité*, et qui constitue la première version de la théorie du contrat. Par ailleurs, l'existence de l'injustice politique dans les sociétés modernes et la mise en question des différentes formes d'organisation politique constituent par elles-mêmes une preuve de la présence du sens historique chez Rousseau.

Dans le chapitre « Usages du contrat social » Patrice Canivez fait l'analyse des différents écrits dans lesquels Rousseau propose des applications de sa théorie politique à des réalités historiques différentes : Genève, la Corse et la Pologne, les grandes monarchies européennes (France, Angleterre), les relations internationales. Il convient de noter que « le rapport entre histoire et politique concerne l'histoire au sens de l'époque présente. La question politique dont il s'agit est celle de l'action dans le temps présent » (p. 375). Le lecteur qui s'intéresse à la théorie politique de Rousseau ne doit pas rater la lecture de cette partie du livre, qui analyse [ce que j'appellerais] *la vraie théorie politique* de Rousseau. Si on accepte la distinction de James Buchanan entre philosophie politique, théorie politique et science politique (Buchanan 1999, 3) on se rend compte que le *Contrat social* relève de la philosophie politique, alors que les écrits sur la Corse, la Pologne, la Genève etc. constituent une théorie politique en conjonction avec une science politique⁶. Cette distinction n'est pas faite pour mettre en question l'unité de l'œuvre, concept qui relève d'un autre plan. Mais elle permettrait de prouver davantage la thèse de Patrice Canivez, que certains écrits de Rousseau sont comme des études d'expert, faites pour être mises à l'œuvre sur le terrain. Raymond Aron (1967) a montré que Montesquieu a été l'un des sept fondateurs de la *pensée sociologique*. On peut dire de Rousseau, de la même façon, qu'il a été le fondateur de la *science politique* moderne, car ses

études de politique théorique reposent sur l'intérêt pour « ce qui se passe aujourd'hui » (Foucault 1994, 679). Avant Marx, aucun autre théoricien de la politique moderne n'a donné tant d'importance à la question de la réalité présente.

J'ai laissé de côté la présentation du dernier chapitre intitulé « Emile et la politique ». J'ai assez souligné l'importance de l'*Emile* pour l'entreprise de Patrice Canivez – et de telle sorte que même l'auteur en sera peut-être surpris. Le public comprendra que c'est par la lecture de ce dernier chapitre qu'il faut commencer ce livre dont le principe « secret » s'énonce ainsi : Emile, lecteur de Rousseau !

NOTES

¹ Peu importe que Weil, l'élève de Cassirer, n'avait pas encore élaboré sa logique: cette logique était en exercice depuis toujours, c'est seulement son élaboration qui manquait.

² Cette question est reprise d'un texte d'Althusser qui l'avait formulée pour Marx : « quelle représentation Marx se fait-il, nous donne-t-il de la nature de son entreprise ? » (Althusser 1996, 249).

³ Ces chiffres risquent d'être inexacts en raison de la qualité des documents PDF avec lesquels j'ai travaillé, mais une dénombration plus précise ne changera pas les rapports. Pour une vérification simple, il faut procéder ainsi: ouvrir le PDF avec Google Chrome, passer la commande FIND et chercher le mot souhaité. L'outil de recherche affichera automatiquement le nombre des occurrences.

⁴ Afin de saisir une possible asynchronie entre la nature et l'état de nature, on peut se rapporter à ce passage du *Premier Discours*: « Avant que l'art eût façonné nos manières et appris à nos passions à parler un langage apprêté, nos moeurs étaient rustiques, mais naturelles [...]. La nature humaine, au fond, n'était pas meilleure [qu'aujourd'hui] » (Rousseau 1987, 47).

⁵ Si je mets une note ici, c'est juste pour ne pas oublier dans l'avenir d'analyser la possibilité d'un parallèle entre l'*Emile* de Rousseau et *Le jeu des perles de verre* de Herman Hesse.

⁶ „Political theory has concerned itself with the question: What is the State? Political philosophy has extended this to: What ought the State to be? Political "science" has asked: How is the State organized?” (Buchanan and Tullock 1999, 3).

REFERENCES

Althusser, Louis. 1996. *Lire le Capital*. Paris : PUF.

Buchanan, James M., and Tullock, Gordon. 1999. *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Volume 3 of *The Collected Works of James M. Buchanan*. Indianapolis: Liberty Fund.

Canivez, Patrice. 1999. *Weil*. Paris : Les Belles Lettres.

_____. 2024. *Jean-Jacques Rousseau. La politique face à l'histoire*. Paris : Presses Universitaires de France.

Dent, N.J.H. 1988. *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Oxford and New York : Basil Blackwell.

Fontaine José. 1977. « Victor Goldschmidt, Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau ». *Revue Philosophique de Louvain* 75 (27) : 523-526.

Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.

_____. 1994. « Qu'est-ce que les Lumières ? » Dans *Dits et écrits, Volume IV : 1980-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, 679-688. Paris : Gallimard.

Goldschmidt, Victor. 1983. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Seconde édition. Paris : Vrin.

Nye, Joseph S. 2007. *Understanding International Conflicts: An Introduction to Theory and History*. Sixth Edition. New York: Pearson Longman.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice: Original Edition*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press.

_____. 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press.

Rousseau, Jean-Jacques. 1965. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Gallimard. [Second Discours].

_____. 1987. *Discours sur les sciences et les arts. Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Edition de Jean Varloot. Paris: Gallimard (Folio). [Premier Discours].

Shklar, Judith. 1969. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge : Cambridge University Press.

Starobinski, Jean. 1971. *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard.

Strauss, Léo. 1984. « L'intention de Rousseau ». Trad. par Pierre Manent. Dans *Pensée de Rousseau*, sous la direction de Gérard Genette et Tzvetan Todorov, 67-94. Paris : Seuil. [Première publication en 1947, dans *Social Research* XIV, 4).

Corneliu Bilba est professeur à l'Université « Al. I. Cuza » de Iași, Roumanie. Il est ancien boursier du Gouvernement Français et de l'Agence Universitaire de la Francophonie, et titulaire d'un doctorat en philosophie de l'Université de Lille (France).

Adresse:

Corneliu Bilba

Department of Philosophy and Socio-Political Sciences

Al.I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: corneliu.bilba@uaic.ro