

littératures classiques

Courage de la vérité
et écritures de l'histoire
(XVI^e-XVIII^e siècle)

sous la direction
de Karine Abiven et Arnaud Welfringer

N° 94/2017

Publié avec le concours de l'université Toulouse - Jean Jaurès

PRESSES UNIVERSITAIRES DU MIDI

Sommaire

Karine ABIVEN et Arnaud WELFRINGER Introduction	5
--	---

Formes et frontières de la parrésia

Jean-Christophe ABRAMOVICI La volonté de (trop) savoir : origine de la <i>parrésia</i> foucaldienne ?.....	19
---	----

Christine NOILLE Rhétorique de la <i>parrésia</i>	27
--	----

Éric MÉCHOULAN La <i>parrésia</i> rabelaisienne : adresse et outrecuidance	37
---	----

Emmanuel PICARDI La Bruyère parrésiasite ? « Vérité » et constitution éthique dans et par le texte des <i>Caractères</i>	49
--	----

Charles VINCENT Diderot et la <i>parrésia</i> prérévolutionnaire : l'éloquence de la vérité en question	61
---	----

Marc HERSANT <i>Parrésia</i> et rhétorique dans le récit non fictionnel au XVIII ^e siècle : le cas d'absence de destinataire immédiat (Saint-Simon, Rousseau)	71
--	----

Pratiques de la véridiction historique

Olivier GUERRIER Affirmation de vérité, revendication de véracité : formes et enjeux d'une coexistence dans les récits historiques de la seconde moitié du XVI ^e siècle en France	85
---	----

Adeline DESBOIS-IENTILE Le parrésiasite contre le courtisan : enjeux discursifs de l'écriture de l'histoire à la Renaissance	95
Lionel PIETTRE Jean et Blaise de Monluc : une harangue relue à la lumière de l'expérience	105
Mathilde BERNARD <i>Alètheia et parrésia</i> dans <i>Le Réveille-Matin des François</i> et dans l'historiographie protestante de l'après Saint-Barthélemy	117
Arnaud WELFRINGER Preuve et <i>parrésia</i> dans l'écriture de l'histoire : les <i>Historiae sui temporis</i> de Jacques-Auguste de Thou	127
Nicolas PIQUÉ Histoire et déconstruction de la vérité : le courage de l'historien	145
 <i>Le courage de la vérité contre l'écriture de l'histoire</i>	
Dominique BERTRAND L'historiographie officielle à l'épreuve de la libre parole facétieuse de l'essai	159
Delphine AMSTUTZ Mécénas, Socrate, Aristippe : les figures de la <i>parrésia</i> dans Guez de Balzac	169
Lorenzo RUSTIGHI Du barbare au sauvage : la vérité historique chez Rousseau.....	179
Résumés	191
Collection de rééditions de textes [rares] du XVII ^e siècle	197
Bibliothèque des Littératures Classiques.....	199
Numéros parus.....	204

Lorenzo Rustighi

Du barbare au sauvage : la vérité historique chez Rousseau

Dans *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, à propos de l'argument qui explique la suprématie de la noblesse par la conquête, Sieyès écrit :

Il faut en convenir, ce sera vouloir remonter un peu haut. Mais le tiers ne doit pas craindre de remonter dans les temps passés. Il se rapportera à l'année qui a précédé la conquête ; et puisqu'il est aujourd'hui assez fort pour ne pas se laisser conquérir, sa résistance sans doute sera plus efficace. Pourquoi ne renverrait-il pas dans les forêts de la Franconie toutes ces familles qui conservent la folle prétention d'être issues de la race des conquérants ? [...] Mais [...] tout est mêlé dans les races, [...] le sang des Francs [...] coule confondu avec celui des Gaulois.¹

Je pars d'ici au moins pour deux raisons. Premièrement, je vois dans ces mots l'aboutissement d'une longue tradition historique sur la race, que Michel Foucault a étudiée dans son cours de 1975-1976. L'inflexion nouvelle que Sieyès donne à ce débat ancien prolonge, me semble-t-il, la transformation du paradigme racial opérée auparavant par Rousseau. Deuxièmement, chez Sieyès on voit à l'œuvre une conception de l'histoire qui avait commencé de s'imposer au long du XVIII^e siècle et dont la pensée de Rousseau est l'un des laboratoires privilégiés. Dans les pages qui suivent, j'analyserai la relation entre écriture de l'histoire et vérité à travers l'interrogation rousseauiste. Mon objectif sera de montrer que chez Rousseau cette relation se traduit en un registre de véridiction historique qui neutralise la capacité de l'histoire de fonctionner comme un acte *parrèstastique*. À cet effet, il sera nécessaire d'examiner une série de réductions conceptuelles.

On pourrait objecter que Rousseau n'est pas un historien. Il est philosophe, romancier, dramaturge, musicien, mais il n'a jamais vraiment fait ni voulu faire de l'histoire au sens propre (exception faite de l'*Histoire du gouvernement de Genève* et autres fragments). Il est vrai pourtant que d'une part il a beaucoup réfléchi sur le récit historique et sur son statut : l'historien met en jeu sa personne, on le voit

1 E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, Genève, Droz, 1970, p. 127-128.

par exemple dans l'introduction au *Premier discours* ou dans la préface du *Narcisse*, où le registre est celui du courage et de la franchise². D'autre part, le Genevois a produit une sorte très particulière d'histoires, qui n'appartiennent pas à l'historiographie mais plutôt à la « généalogie³ », comme il l'explique à Beaumont. Je me réfère évidemment aux deux *Discours* et à l'*Essai sur l'origine des langues*, publié de façon posthume en 1781. Il faut alors comparer ces deux postures, celle du théoricien de l'histoire et celle du généalogiste, afin d'en mettre en lumière l'unité et les stratégies.

L'histoire : vérité ou fiction ?

Je commence par signaler ce qui apparaît d'abord comme une contradiction incontournable. D'une part Rousseau nous offre un éloge des biographies, le seul type de récit historique qu'il accorde à Émile et qu'il pratique d'ailleurs dans *Les Confessions* ; mais d'autre part il nous oblige à prendre au sérieux la méthode de ses généalogies, où il faut, dit-il dans le *Second discours*, « écarter tous les faits⁴ ». Comment la biographie et la généalogie peuvent-elles coexister dans la même philosophie de l'histoire ? Il s'agirait de rapprocher une narration ancrée dans la contingence des faits et un discours où la contingence est subsumée sous une constellation conceptuelle générale.

La même contradiction se retrouve dans l'*Émile* : Rousseau y expose une doctrine de l'histoire comme fiction, mais soutient en même temps le primat historiographique des actions concrètes. Partons de la fiction :

Les anciens historiens sont remplis de vues dont on pourrait faire usage, quand même les faits qui les présentent seraient faux. [...] Les hommes sensés doivent regarder l'histoire comme un tissu de fables, dont la morale est très appropriée au cœur humain.⁵

Comme on le voit, ici la nécessité d'écarter les faits semble aller de pair avec la nécessité du récit fictif. Dans *Les Réveries du promeneur solitaire*, seize ans plus tard, il reprend cette idée quand il établit une différence fondamentale entre « l'homme du monde » et « l'homme vrai ». Les deux auraient selon Rousseau deux façons distinctes de raconter les choses. Le premier,

[s]'il ne ment pas dans le fait, il ment contre la vérité morale, cent fois plus respectable que celle des faits [...]. La différence donc qu'il y a entre mon homme vrai et l'autre, est que celui du monde est très rigoureusement fidèle à toute vérité qui ne lui coûte

2 Voir J. Neideman, *Rousseau's Ethics of Truth: A Sublime Science of Simple Souls*, New York-Londres, Routledge, 2017, p. 48-72.

3 J.-J. Rousseau, *Lettre à Mgr Christophe de Beaumont, Lettres*, éd. J.-D. Candaux, R. Trousson et Fr. Eigeldinger, *Œuvres complètes*, éd. du tricentenaire, Genève, Slatkine, 2012, t. 8, p. 1186. Sauf mention contraire, toutes les références à Rousseau sont tirées de cette édition.

4 *Id.*, *Second discours, Œuvres complètes*, t. 5, p. 96.

5 *Id.*, *Émile ou de l'éducation, Œuvres complètes*, t. 7, p. 504.

rien, mais pas au-delà, et que le mien ne la sert jamais si fidèlement que quand il faut s'immoler pour elle.⁶

La « vérité morale » est donc plus vraie que la vérité factuelle. « Mon désir », poursuit-il,

serait bien d'y substituer au moins à la vérité des faits une vérité morale ; c'est-à-dire d'y bien représenter les affections naturelles au cœur humain.⁷

C'est pourquoi entre l'histoire et la fable il n'y a pas de véritable différence : l'histoire ne doit être finalement qu'un conte moral⁸.

Rousseau paraît réhabiliter ainsi la fonction de l'histoire au sens cicéronien et polibien, domaine de la rhétorique visant à persuader et à donner des *exempla*. La cible de Rousseau est le scepticisme de Fontenelle et de Voltaire, qui avaient contesté l'objectivité de l'histoire biblique, classique et ecclésiastique. Dans l'article « Histoire » de l'*Encyclopédie*, Voltaire écrivait que « l'histoire est le récit des faits donnés pour vrais, au contraire de la fable qui est le récit des faits donnés pour faux⁹ ». Selon une certaine tradition, notamment celle de l'historicisme allemand, Voltaire serait le père de l'histoire moderne, non seulement parce qu'il la fonde sur ce qu'il appelle « pyrrhonisme¹⁰ », mais aussi, ajouterais-je, parce qu'il définit déjà en quelque sorte le champ de la *Geschichte* analysé par Reinhart Koselleck¹¹. Comme le remarque Marc Crépon, il s'agit d'une histoire qui suppose l'unité du changement et de la permanence, puisqu'elle pense à la fois le progrès de l'humanité et l'identité de sa nature morale¹². Histoire, donc, en tant que rationalité générale des actions humaines. Peter Gay, pour sa part, a repéré ici un processus inédit de subordination de l'histoire à la philosophie et donc à sa méthode¹³.

Il y a donc un premier passage à considérer, celui des *Historiae* à l'histoire entendue comme un mouvement cohérent. Car l'opposition de Rousseau à

6 *Id.*, *Les Réveries du promeneur solitaire*, *Œuvres complètes*, t. 3, p. 509.

7 *Ibid.*, p. 511.

8 Sur la complexe relation entre vraisemblance et fiction au XVIII^e siècle, voir S. Tindal Kareem, *Eighteenth-Century Fiction and the Reinvention of Wonder*, Oxford University Press, 2014.

9 Voltaire, article « Histoire », *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Le Breton, 1765, t. VIII, p. 220.

10 Comme le rappelle P. Hazard, l'expression avait été utilisée de façon polémique par Jacob Perizonius en 1702 dans son discours inaugural à l'Université de Leyde (*La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Fayard, 1961, p. 31).

11 Voir R. Koselleck, *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990.

12 Voir M. Crépon, « La double philosophie de l'Histoire de Voltaire », dans B. Binoche et F. Tinland (éd.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Paris, Champ Vallon, 2000, p. 76-84.

13 Voir P. Gay, *The Enlightenment. An Interpretation. II : The Science of Freedom*, New York, Knopf, 1969, p. 372-379.

Voltaire n'est, à bien regarder, que superficielle. En réalité, me semble-t-il, Rousseau fait une opération de filtrage et de réappropriation du discours voltairien lorsqu'il construit son alliance entre fiction et histoire. Il suffit d'observer la fonction qu'il assigne à l'histoire dans l'éducation des enfants :

On s'imagine que l'histoire est à leur portée, parce qu'elle n'est qu'un recueil de faits. [...] Croit-on que la véritable connaissance des événements soit séparable de celle de leurs causes, de celle de leurs effets, et que l'historique tienne si peu au moral qu'on puisse connaître l'un sans l'autre ?¹⁴

Il ne s'agit pas d'éliminer les faits, mais d'instituer une hiérarchie où la sphère morale devient la forme rationnelle de la sphère factuelle. Rousseau poursuit en fait :

Si vous ne voyez dans les actions des hommes que les actes extérieurs et purement physiques, qu'apprenez-vous dans l'histoire ? Absolument rien.¹⁵

C'est encore contre Voltaire qu'il écrit ici. Dans l'*Essai sur les mœurs* Voltaire avait explicitement associé l'histoire à la physique : « N'admettons en physique que ce qui est prouvé, et en histoire que ce qui est de la plus grande probabilité reconnue¹⁶. » En déplaçant l'historique vers le moral, Rousseau en fait une logique immanente à la vérité intime des processus humains. C'est au fond la transformation que dénonce Hannah Arendt dans la crise de la « vie active » à l'époque moderne¹⁷. Selon la philosophe allemande, en effet, le domaine moral se détache de l'action concrète et se traduit en une dimension autonome : l'agir devient ainsi intelligible grâce à un système de valeurs mais apparaît à la fois ontologiquement subalterne par rapport à celui-ci.

Ici émerge d'ailleurs le mécanisme que Jacques Derrida voit à l'œuvre chez Rousseau¹⁸ : dans l'histoire, le physique n'est que le supplément du moral (inessentiel, historiquement muet), de la même manière que la parole écrite est le supplément de la voix vivante. Et c'est précisément ainsi que fonctionne l'épistémologie de la *Geschichte*, dont la racine se trouve déjà dans la physicalisation voltairienne mais que Rousseau dégage définitivement de l'*Historie*, à savoir de l'ancienne conception de l'histoire comme recueil de bons exemples et d'enseignements en vue de la sagesse. On verra chez Kant l'accomplissement de cette tendance. L'historien rousseauiste peut donc écarter tous les faits parce qu'il est devenu un « prophète à l'envers », comme le dira

14 J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, *Œuvres complètes*, t. 7, p. 429.

15 *Ibid.*, p. 141.

16 Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, éd. B. Bernard, J. Renwick, N. Cronk et J. Godden, *Œuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2009, t. 22, p. 16.

17 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* [*The Human Condition*, Chicago, 1958], Paris, Calmann-Lévy, 1961.

18 Voir J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

Friedrich Schlegel¹⁹, c'est-à-dire qu'il dispose d'instruments herméneutiques qui lui permettent de connaître la cohérence globale des événements du moment que le passé n'est qu'une prémisse logique du futur. Cette transformation s'inscrit selon Reinhart Koselleck dans la disqualification progressive du discours prophétique qui accompagne la formation de la science politique entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, remplacé par une forme de pronostic rationnel qui investit à la fois le passé et le futur. Ce n'est pas par hasard que dans l'*Émile* Rousseau bannit résolument la prophétie : « aucune prophétie ne saurait faire autorité pour moi²⁰ ».

L'histoire désarmée

Toutes ces questions peuvent être mieux saisies si l'on se focalise sur un problème central chez Rousseau, celui de la guerre. Il me semble que la mise à l'écart des faits se dirige en réalité contre un autre ennemi, à savoir le registre historico-politique nobiliaire exploré par Michel Foucault. La séparation entre « vérité morale » et « vérité des faits », il faut la relire à la lumière de la séparation entre droit et force présentée au début du *Contrat social*. Car celle-ci est un dispositif de dépolitisation de la guerre, ou pour mieux dire de la bataille, comme on le verra. La force, dit Rousseau, est un événement purement extérieur, dépourvu de toute moralité. *Moral*, en effet, n'est autre chose que *volontaire* : la force qui contraint n'est pas la volonté qui choisit. Or, à bien regarder, dans *Du contrat social* aussi bien que dans les passages de l'*Émile* qu'on vient de citer, donc au niveau politique aussi bien qu'historiographique, l'objectif de Rousseau n'est pas seulement de se distancier de Hobbes ou de Grotius mais de neutraliser l'archive militaire qui constituait le noyau du discours anti-monarchique de la noblesse²¹. Dans l'*Émile* cette position est manifeste :

On trouve souvent dans une bataille gagnée ou perdue la raison d'une révolution qui, même avant cette bataille, était déjà devenue inévitable. La guerre ne fait guère que manifester des événements déjà déterminés par des causes morales que les historiens savent rarement voir.²²

La guerre, autrement dit, n'ajoute rien à l'histoire, elle n'explique rien. Face à la guerre, l'emporte toujours l'intelligibilité des « causes morales » – des volontés – qui la mettent en marche. On est aux antipodes de la thèse nobiliaire.

19 « Ein rückwärts gekehrter Prophet » (Fr. Schlegel, *Der Historiker als rückwärts gekehrter Prophet*, Leipzig, Reclam, 1991, p. 161).

20 J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, *Œuvres complètes*, t. 8, p. 738.

21 Voir O. Tholozan, *Henri de Boulainvilliers. L'anti-absolutisme aristocratique légitimé par l'histoire*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1999, p. 179-181.

22 J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, *Œuvres complètes*, t. 7, p. 632.

La conquête armée n'est plus qu'un phénomène physique qui ne fonde aucun droit, aucune obligation morale, ni enfin aucune vérité historique.

L'originalité de Rousseau émerge à mon avis en ce qu'il réussit non seulement à s'emparer du discours aristocratique contre la monarchie, mais aussi à le retourner contre l'aristocratie elle-même et contre son appareil de vérité. Et il le fait, notamment, en définissant un couplage exclusif entre guerre et État. Cela lui permet d'une part de lier la force militaire du chef à la seule volonté des gouvernés, au droit public :

On peut demander encore si les Rois qui dans le fait sont indépendants de toute puissance humaine, pourraient établir entre eux des guerres personnelles indépendantes de celles de l'État. C'est là certainement une question oiseuse.²³

D'autre part Rousseau peut délégitimer toute forme de combat qui ait lieu en dehors de ces paramètres :

S'il n'y eut jamais et qu'il ne puisse y avoir de véritable guerre entre les particuliers, qui sont donc ceux entre lesquels elle a lieu et qui peuvent s'appeler réellement ennemis ? Je réponds que ce sont les personnes publiques. Et qu'est-ce qu'une personne publique ? Je réponds que c'est cet être moral qu'on appelle souverain.²⁴

Seul l'affrontement entre deux corps souverains est une guerre. Le reste n'est que conflit particulier entre groupes ou, à la limite, sédition armée : les « guerres privées » sont « des abus du gouvernement féodal²⁵ ». Rien de politique en cela.

Rousseau se débarrasse ainsi de deux questions soulevées par le discours militaire, par exemple chez Boulainvilliers. Pour celui-ci, en premier lieu, la guerre et l'État ne sont pas la même chose. Au contraire, là où quelque chose comme l'État souverain apparaît, la guerre se tait. La machine absolutiste se donne avant tout comme marginalisation de la noblesse d'épée. En second lieu, selon Boulainvilliers le droit ne met pas fin aux rapports de domination. La force continue de s'exercer même au cœur de la souveraineté, dans l'espace fictif de la liberté et de l'égalité, sauf que maintenant les hiérarchies qu'elle produit sont rendues invisibles : elles ne sont plus représentées au niveau politique comme elles l'étaient dans la constitution féodale, où il y avait, « des règles inviolables et réciproques entre les supérieurs et les inférieurs²⁶ ». On peut dire qu'ici le droit n'est pas la négation du gouvernement de l'homme sur l'homme. Alors que pour le Genevois, gouverner ne peut plus signifier commander, mais seulement matérialiser dans le monde physique la volonté des gouvernés, concrétiser une vérité qui demeure extérieure à la force de ceux qui, en gouvernant, se limitent à

23 J.-J. Rousseau, *Jugement sur la paix perpétuelle*, *Œuvres complètes*, t. 6, p. 83.

24 *Ibid.*, p. 89.

25 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *Œuvres complètes*, t. 5, p. 472-473.

26 H. de Boulainvilliers, *Lettres sur les anciens Parlemens de France que l'on nomme États Généraux par M. le comte de Boulainvilliers*, Londres [Rouen], T. Wood and Palmer, 1753, t. IV, p. 127.

une simple exécution. Les droits ne sont donc plus l'articulation de rapports de commandement spécifiques ; à l'inverse, le seul commandement possible (le gouvernement du prince) est devenu l'application du seul droit possible (la souveraineté du peuple), c'est-à-dire qu'il n'est pas un commandement.

Donc premièrement, chez Boulainvilliers, différence entre l'État et la guerre ; et deuxièmement, accord entre droit et force. Rousseau renverse ces deux principes quand il dit que la guerre n'est qu'une bataille organisée par des États. Il peut dire cela, bien évidemment, parce qu'en dehors de l'État il ne voit plus que des individus, tandis que Boulainvilliers y voit des classes, des nations qui s'affrontent et qui ne sont réductibles à aucune unité formelle : l'État n'est pas l'espace privilégié du politique ni la source du juridique. La fonction de l'État au contraire, Boulainvilliers le voit très bien, est de détricoter le tissu constitutionnel des parties, des classes, des nations, en le transformant en une multitude de sujets égaux.

C'est ce double renversement qui habilite la lutte de Rousseau à la fois contre la couronne et contre la noblesse, qui chez Boulainvilliers (mais aussi chez les historiens royalistes comme Cujas²⁷) demeuraient inconciliables. La violence de la conquête est pour lui la marque de l'aristocratie féodale aussi bien que du roi, autant que le pouvoir de ce dernier sera indépendant de la volonté du peuple. On assiste alors à un autre procédé d'unification ou de réduction, à savoir le passage des batailles particulières à un modèle militaire unique, monopolisé par l'État. Éliminer la possibilité logique d'une guerre particulière – qui devient désormais un paradoxe – veut dire aussi, on le voit bien, délégitimer toute résistance à l'intérieur du corps souverain. *Du contrat social* formalisera d'ailleurs la suppression des corps intermédiaires.

Une nation sans races

J'en viens alors au passage du barbare au sauvage qui donne son titre à cette étude. La question raciale que j'ai mentionnée au début n'est plus pour Rousseau une question pertinente :

Il faut avouer [...] que les caractères originaux des peuples, s'effaçant de jour en jour, deviennent en même raison plus difficiles à saisir. À mesure que les races se mêlent, et que les peuples se confondent, on voit peu à peu disparaître ces différences nationales qui frappaient jadis au premier coup d'œil.²⁸

La race, comme la guerre, ne serait donc pas un élément de perspicacité historique. Sieyès dira à peu près la même chose en 1789. C'est pourquoi Rousseau refuse le modèle du barbare guerrier repris par l'historiographie nobiliaire et valorise plutôt la figure du sauvage. Ce que je vois à l'œuvre dans la sauvagerie

27 Voir H. A. Ellis, *Boulainvilliers and the French Monarchy. Aristocratic Politics in Early Eighteenth-Century France*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1988, p. 31-39.

28 J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation, Œuvres complètes*, t. 8, p. 972.

rousseauiste est en fait un dispositif capable d'incarner la déliaison des nations et des lignages qui produit la crise définitive du monde féodal, dont le barbare représente à ses yeux la matrice. Pour Rousseau, cette déliaison sociale va de pair avec l'urbanisation, la ville étant la première fabrique de l'égalité et donc du paradigme moderne du pouvoir :

Les villes sont le gouffre de l'espèce humaine. Au bout de quelques générations les races périssent ou dégènèrent.²⁹

Il faut par conséquent « un sauvage fait pour habiter les villes³⁰ », et ce sauvage, c'est précisément Émile.

Il y a alors, dans ce sauvage, encore deux réductions à analyser. La première est la réduction des anciennes *libertates* à un concept universel de liberté en tant que qualité humaine. La seconde est le passage des nations à la nation. Michel Foucault rappelle justement que pour la féodalité la nation n'a pas de territoire ni d'État, ce n'est pas un concept juridique univoque comme il le sera pour Sieyès. Il me semble que chez Rousseau le passage du barbare au sauvage autorise précisément cette reconfiguration des savoirs sur le peuple, puisqu'il désactive le vieux corps à corps entre la noblesse et le roi, entre la constitution des états et la souveraineté de l'État, qui se déroulait précisément autour des libertés, des privilèges et des nations.

Le sauvage, qui se charge de l'intégration politique d'individus égaux et libres, lui permet déjà de penser quelque chose comme la souveraineté de la nation qui était impensable dans les termes de Boulainvilliers. Il s'agit donc d'une traduction du corps politique en corps indifférencié, en agrégation de volontés radicalement équivalentes. Mais cela veut dire aussi en finir une fois pour toutes avec la possibilité d'une histoire pour ainsi dire dynastique, et assumer la généalogie comme un discours qui porte sur le mouvement général des formations humaines. Le sauvage est en ce sens le vecteur d'une vérité historique tout à fait nouvelle.

Confession et biographie

Il reste à parler du rôle de la biographie. Après avoir clarifié l'enjeu de la mise à l'écart des faits dans l'histoire, la centralité du récit biographique ne constitue plus une contradiction. Au contraire, elle se situe dans la même série conceptuelle qui avait permis la neutralisation du discours racial. C'est encore dans l'*Émile* que Rousseau écrit :

Je laisse à part l'histoire moderne, non seulement parce qu'elle n'a plus de physionomie et que nos hommes se ressemblent tous, mais parce que nos historiens,

29 *Ibid.*, t. 7, p. 349.

30 *Ibid.*, p. 581.

uniquement attentifs à briller, ne songent qu'à faire des portraits fortement coloriés, et qui souvent ne représentent rien.³¹

Ici Rousseau semble donner la priorité aux faits en y subordonnant l'élément narratif et fictif, et cela serait strictement lié à la confusion moderne des mœurs et des nations. Dans un autre passage on lit :

Les pires historiens pour un jeune homme sont ceux qui jugent. Les faits ! les faits ! et qu'il juge lui-même.³²

Et pourtant, il s'agit en premier lieu de comprendre à quelle typologie de faits on a réellement affaire, parce qu'il y a là aussi, me semble-t-il, une hiérarchie entre le côté spirituel et moral de l'agir et son côté extérieur et matériel. Il est en fait des actions meilleures que d'autres pour la représentation historique, c'est-à-dire des actions qui expriment mieux la vérité de l'être humain. Cela explique exactement la méfiance de Rousseau envers l'historiographie et sa préférence pour la biographie :

L'histoire montre bien plus les actions que les hommes [...]. Elle n'expose que l'homme public qui s'est arrangé pour être vu : elle ne le suit point dans sa maison, dans son cabinet, dans sa famille, au milieu de ses amis ; elle ne le peint que quand il représente : c'est bien plus son habit que sa personne qu'elle peint.³³

C'est toujours l'intimité du cœur qui lui intéresse. « La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps³⁴ », dit le Vicaire savoyard.

Ce ne sont donc pas les actions publiques mais les âmes des hommes qui font la vérité morale dont l'histoire a besoin. Je vois alors une dernière réduction, qui d'une part travaille encore, semble-t-il, contre la noblesse, mais d'autre part met en marche une attaque virulente contre la société des salons. Il s'agit de la réduction, pour ainsi dire, des manières aux mœurs. Rousseau a été parfois rapproché de Montesquieu à cause de son intérêt pour les mœurs dans la politique³⁵. Mais chez Montesquieu les mœurs tiennent encore aux manières, aux codes sociaux, aux lois coutumières, et doivent être comprises dans le cadre d'une composition/communication entre les parties constitutives du corps politique³⁶. Tandis que dans la société des individus de Rousseau les coutumes

31 *Ibid.*, p. 630-631. Dans une note Rousseau ajoute : « Voyez Davila, Guicciardini, Strada, Solis, Machiavel, et quelquefois de Thou lui-même. Vertot est presque le seul qui savait peindre sans faire de portraits ».

32 *Ibid.*, t. 7, p. 630.

33 *Ibid.*, p. 632.

34 *Ibid.*, t. 8, p. 710.

35 Voir B. de Negroni, « Opinion publique, mœurs, esprit du gouvernement : Rousseau lecteur de Montesquieu ? », dans B. Bachofen et B. Bernardi (éd.), *Rousseau, politique et esthétique. Sur la Lettre à d'Alembert*, Paris, ENS éditions, 2011, p. 93-109.

36 Voir P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Milan, Fr. Angeli, 2015.

sont devenues un phénomène négatif, lié au mensonge du monde policé et aux vices de la *civilité*³⁷. Il faut noter d'ailleurs qu'à la dégénérescence des manières appartiennent, selon Rousseau, « duels, défis, cartels, appels en combat singulier » qui sont « un abus illégitime et barbare d'une constitution toute militaire³⁸ ». La noblesse militaire, en effet, est dans le même temps la noblesse de la courtoisie, de la *civil conversazione*, et ensuite de la politesse. Une fois de plus, alors, le sauvage de Rousseau doit prendre la place du barbare. Car une subjectivité tout à fait nouvelle doit se substituer à cet assemblage entre barbarie en armes et courtoisie : c'est la singulière grossièreté d'Émile, comme le remarque Roger Chartier, ce sauvage urbain qui ne sera considéré par les gens du monde que comme un « aimable étranger », puisqu'il ne connaît pas les bonnes manières ni les hiérarchies qu'elles sont censées surligner. Par contre, dit Rousseau, « l'homme du monde est tout entier dans son masque³⁹ », il est complètement absorbé par un *habitus*. Ici, sans doute, résonne toute la polémique contre les gens d'esprit de la République des Lettres⁴⁰.

Ceci étant, les mœurs dont parle Rousseau dans l'*Émile* et dans le *Contrat social* sont autre chose, à savoir le champ pour ainsi dire robinsonien d'une expérience morale intime et authentique, capable d'exprimer une vérité individuelle et non pas partielle, affranchie du jeu des jugements mutuels et des distinctions sociales. Parce que

le plus sûr moyen de s'élever au-dessus des préjugés et d'ordonner ses jugements sur les vrais rapports des choses, est de se mettre à la place d'un homme isolé, et de juger de tout comme cet homme en doit juger lui-même.⁴¹

Les mœurs, en d'autres termes, deviennent le lieu à la fois caché et transparent du récit confessionnel qui les investit ; elles sont la condition essentielle de l'aveu d'une vérité mystérieuse et solitaire, inscrite dans les cœurs et pourtant parfaitement lisible par la prévoyance rationnelle du législateur.

Tout cela a des conséquences décisives sur la conception rousseauiste de l'histoire, en tant que discours capable de dire la vérité sur les hommes. Si l'on veut faire de l'histoire,

il faut commencer par étudier l'homme pour juger les hommes, et [...] qui connaîtrait parfaitement les penchants de chaque individu pourrait prévoir tous leurs effets combinés dans le corps du peuple.⁴²

37 Sur les métamorphoses du concept de « civilité » du XVI^e au XVIII^e siècle, voir R. Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton University Press, 1987, p. 71-106.

38 J.-J. Rousseau, *Jugement sur la paix perpétuelle*, *Œuvres complètes*, t. 6, p. 83.

39 *Id.*, *Émile ou de l'éducation*, *Œuvres complètes*, t. 7, p. 616.

40 Sur l'engagement de Rousseau contre les salons, voir D. Goodman, *The Republic of Letters : a Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca / Londres, Cornell University Press, 1994.

41 J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, *Œuvres complètes*, t. 7, p. 548.

42 *Ibid.*, p. 633.

Loin d'être comparables à l'histoire du sang et des nations, les mœurs sont maintenant pour ainsi dire la conscience d'un peuple dont l'histoire n'est que la biographie. Autrement dit, comme le remarque Hannah Arendt, les mœurs de Rousseau expriment la norme statistique d'une conduite collective, une tendance sociale à connaître et à réglementer⁴³. C'est là que la proximité du généalogiste et du biographe se manifeste : ils ont pour objet cette même vérité de la conscience qui s'impose contre le pyrrhonisme de Voltaire, contre la dynastique de la noblesse, contre la conversation des salons, enfin contre la narration du pouvoir royal. Car dans les biographies Rousseau ne cherche pas le *bios* au sens ancien, les exemples de la bonne vie, l'*historia magistra vitae*. Il cherche plutôt une vérité profonde qui se dérobe aux yeux et aux *habitus* mais qui ne cesse de s'offrir au regard de la rationalité, de faire l'objet d'une nouvelle volonté de savoir.

Rousseau fait de l'histoire une partie essentielle de sa science de l'homme. Dans l'*Émile* il écrit :

J'aimerais mieux la lecture des vies particulières pour commencer l'étude du cœur humain ; car alors l'homme a beau se dérober, l'historien le poursuit partout ; il ne lui laisse aucun moment de relâche, aucun recoin pour éviter l'œil perçant du spectateur.⁴⁴

Le récit biographique est l'instrument privilégié d'une connaissance qui pénètre les âmes. Il s'agit par conséquent de réorganiser les formes de l'apparition publique qui caractérisent la société d'Ancien Régime, où les identités auraient fini par se confondre, en y opposant une visibilité plus précise, méthodique, efficace. C'est pourquoi chez Rousseau l'autobiographie est le moyen pour dire une vérité autre, que le pouvoir ne peut pas s'approprier. Mais dans le même temps il en va d'une histoire où la fiction et la réalité finissent par se mêler dans les aventures du cœur, pendant que la confession et la *parrèsia* deviennent indiscernables.

Dans la *polis* grecque, l'*archè* politique supposait une différence concrète entre le gouvernant et le gouverné, ce que Michel Foucault appelle la « différenciation éthique⁴⁵ ». C'est pourquoi le *politès* peut être parrésiate. Il peut dire la vérité avec courage précisément parce qu'il est gouverné. Et cet acte implique un danger, une mise en question du rapport de gouvernement en tant que tel, tandis que chez Rousseau le gouvernement s'exerce sur une pure relation de soi

43 Voir H. Arendt, *L'Humaine condition*, éd. Ph. Reynaud, Paris, Gallimard, 2012.

44 J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 632.

45 Voir M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France (1983-1984)*, éd. Fr. Gros, Paris, Gallimard / Seuil, 2009, p. 54-66.

à soi qui ne peut plus être questionnée, qui se fait logiquement irrésistible puisqu'enraciné dans l'identité de la volonté qui veut. Dire la vérité *au* pouvoir revient ici, tout simplement, à dire la vérité *du* pouvoir. Car l'homme, comme le disait Buffon, est devenu un véritable « tableau vivant⁴⁶ ».

Lorenzo Rustighi
Université de Buenos Aires
CONICET

46 G.-L. de Buffon, *Histoire naturelle de l'homme, Œuvres complètes*, éd. S. Schmitt et C. Crémère, Paris, Champion, 2007, vol. I, p. 237.

littératures classiques

Sommaire

Karine Abiven et Arnaud Welfringer
Introduction

Formes et frontières de la *parrêsia*

Jean-Christophe Abramovici
La volonté de (trop) savoir : origine de la *parrêsia*
foucauldienne ?

Christine Noille
Rhétorique de la *parrêsia*

Éric Méchoulan
La *parrêsia* rabelaisienne : adresse et outrecuidance

Emmanuel Picardi
La Bruyère *parrêsia*ste ? « Vérité » et constitution éthique
dans et par le texte des *Caractères*

Charles Vincent
Diderot et la *parrêsia* prérévolutionnaire : l'éloquence
de la vérité en question

Marc Hersant
Parrêsia et rhétorique dans le récit non fictionnel au
xviii^e siècle : le cas d'absence de destinataire immédiat
(Saint-Simon, Rousseau)

Pratiques de la véridiction historique

Olivier Guerrier
Affirmation de vérité, revendication de véracité : formes
et enjeux d'une coexistence dans les récits historiques
de la seconde moitié du xvi^e siècle en France

Adeline Desbois-lentile
Le *parrêsia*ste contre le courtisan : enjeux discursifs de
l'écriture de l'histoire à la Renaissance

Lionel Piettre
Jean et Blaise de Monluc : une harangue relue à la
lumière de l'expérience

Mathilde Bernard
Alètheia et *parrêsia* dans *Le Réveille-Matin des Français*
et dans l'historiographie protestante de l'après Saint-
Barthélemy

Arnaud Welfringer
Preuve et *parrêsia* dans l'écriture de l'histoire :
les *Historiae sui temporis* de Jacques-Auguste de Thou

Nicolas Piqué
Histoire et déconstruction de la vérité : le courage de
l'historien

Le courage de la vérité contre l'écriture de l'histoire

Dominique Bertrand
L'historiographie officielle à l'épreuve de la libre parole
facétieuse de l'essai

Delphine Amstutz
Mécéas, Socrate, Aristippe : les figures de la *parrêsia*
dans Guez de Balzac

Lorenzo Rustighi
Du barbare au sauvage : la vérité historique chez
Rousseau

Résumés

Collection de rééditions de textes [rares]
du xvii^e siècle

Bibliothèque des Littératures Classiques

Numéros parus