

La question de l'isolement chez Rousseau

JEAN-CHRISTOPHE ABRAMOVICI
Université Paris X

Si le thème de l'isolement dans l'œuvre de Rousseau est souvent relevé et commenté, c'est presque toujours au travers du prisme lexical et sémantique de la *solitude*: Rousseau le solitaire, l'exilé, l'exclu, sont des images d'Épinal que l'écrivain lui-même se plut à entretenir, non parfois sans complaisance. Au premier abord, le doublet *solitude / isolement* résiste à l'interprétation, paraît appréhender le même objet, mais dans des perspectives distinctes, voire opposées. Dans un article de 1963 intitulé «Solitude et sociabilité chez Jean-Jacques Rousseau», Roland Mortier notait déjà: «Sa solitude est la preuve de sa bonté; en revanche, sa bonté, ou son innocence, a pour résultat l'isolement»¹. La formulation en chiasme distingue ici l'*isolement* comme *procès* de séparation d'avec les autres², de l'*état* qui en résulterait, la *solitude*. Sans se servir lui-même de ce couple lexical, Roland Mortier opposait plus loin la solitude *imposée* au philosophe, valant pour «*exclusion, rejet, refus*», à une «spontanée»³, liée chez Rousseau à la recherche de quiétude intérieure, expérience heureuse qu'il put comparer à l'extase du mystique et dont les *Rêveries du promeneur solitaire* porteraient témoignage. Selon les circonstances, l'état heureux du solitaire apparaît de fait chez Rousseau comme la cause ou la conséquence d'un procès d'arrachement ou d'exclusion de la société, selon une logique en boucle, dont le caractère vicieux ira croissant avec la paranoïa des dernières années.

On trouverait un témoignage précoce de cette dialectique interprétative retorse dans la vivacité avec laquelle Rousseau réagit, en 1756, à la malheureuse phrase du *Fils naturel* («il

1. Roland MORTIER, «Solitude et sociabilité chez Jean-Jacques Rousseau», *Le Flambeau*, XLVI, sept.-oct. 1963, p. 400.

2. Tel est le sens que prit le verbe *isoler* dans la seconde moitié du XVIII^e siècle: «Ce verbe [...] signifie aujourd'hui: détacher quelqu'un de toute liaison et attachement et le priver par cet abandon des autres de tout secours et soutien» (Léonard SNETLAGE, *Nouveau dictionnaire français contenant les expressions de nouvelle Création du Peuple Français*, Gottingue, Jean Chrétien Dieterich, 1795).

3. Roland MORTIER, art. cit., p. 401.

n'y a que le méchant qui soit seul»). Dans ce qui n'était, sous la plume de Diderot, qu'un jugement moral sur l'*état* de solitude, Rousseau lut une manœuvre visant à l'isoler, un verdict de mise au ban dont il s'empressa de se faire lui-même l'exécuteur: «vous avez dit qu'il n'y a que le méchant qui soit seul; et, pour justifier votre sentence, il faut bien, à quelque prix que ce soit, faire en sorte que je le devienne. Philosophes! Philosophes! [...] Je resterai seul ici; je mangerai du pain, je boirai de l'eau; je serai heureux et tranquille [...] bientôt oublié».⁴ Rousseau fut bien en cette occasion le principal artisan du malentendu: pour se sentir visé et victime, il dut sciemment isoler la phrase du *Fils naturel* de son contexte, ignorer en particulier qu'elle faisait dans la pièce l'objet d'un débat entre Constance et Dorval qui la condamnait, et en qui pourtant Rousseau aurait pu à meilleur raison se reconnaître⁵. Par delà la question de la sociabilité naturelle qui divisa les deux philosophes, Diderot se peignit d'ailleurs lui aussi très souvent en Jean-Jacques, inadapté à la vie en groupe, «peu fait pour la société»⁶, «assez monstre pour coexister mal à l'aise; pas assez monstre pour être exterminé»⁷. Conséquence anecdotique mais révélatrice de la part que Rousseau prit à son propre isolement, la phrase du *Fils naturel* fut attribué en 1787 par le lexicographe Féraud à celui-là même qui s'en était estimé la victime: «Le plus méchant des hommes est celui, qui s'*isole* le plus. Rousseau».⁸

Retenons de cette première approche l'idée que chez Rousseau le drame de l'arrachement conditionne, dans l'espace comme dans le temps, l'expérience heureuse de la solitude, de la «jouissance avec soi-même»⁹. Pas de lieu de l'apaisement qui ne doive être à l'*écart*, étymologiquement *isolé*, fermé sur lui-même comme une *île*: tels sont les Charmettes auprès de Mme de Warens ou l'île de Saint-Pierre des *Rêveries*. Pas de moment de quiétude qui ne soit non plus délimité, soustrait à l'écoulement temporel: durée familière par exemple de la journée, si bien décrite par Jean Starobinski¹⁰, dont le caractère exceptionnel ne peut être reconnu qu'au prix d'une seconde mise à distance, *a posteriori*, par le travail conjugué de la remémoration et de l'écriture.

L'*isolement* se distingue aussi de la *solitude* par ses connotations propres. Le mot est à l'origine un terme de métier que, pour cette raison, les dictionnaires de l'âge classique n'enregistrèrent qu'avec réticence: son absence du Furetière (1690) comme du *Dictionnaire de l'Académie* de 1762 est compensée par l'explication technique que le premier donne du verbe ISOLER: «Faire une pièce d'architecture délagée qui ne touche

4. Lettre à Diderot – non envoyée sur le conseil de Mme d'Épinay –, 16 mars 1757, in DIDEROT, *Œuvres complètes*, éd. Roger Lewinter, Paris, Le Club Français du Livre, 1969-1973, t. III, p. 591.

5. «J'ai... de la vertu, mais elle est austère; des mœurs, mais sauvages... une âme tendre, mais aigrie par de longues disgrâces». *Le Fils naturel ou les Épreuves de la vertu*, IV, 3, CFL, t. III, p. 87).

6. Lettre à Sophie Volland, 26 oct. 1760, CFL, t. IV, p. 932.

7. *Fragments sans date*, 10, *ibidem*.

8. Jean-François FÉRAUD, *Dictionnaire critique de la langue française*, Marseille, Jean Moissy, 1787.

9. Titre d'un essai de Caraccioli, de 1759.

10. Jean STAROBINSKI, «Jean-Jacques Rousseau: jours uniques, plaisirs redoublés», in *Thèmes et figures du siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*, éd. Raymond Trousson, Genève: Librairie Droz (coll. «Histoire des idées et critique littéraire»), 1980, p. 285-297.

point à une autre». D'où cette définition inattendue d'ISOLEMENT dans le Trévoux de 1743: «Terme d'architecture. C'est la distance d'une colonne à un pilastre; ou de quelque autre pièce qui doit être détachée des autres». Propriété au départ des spécialistes, le mot ne se départit jamais d'un certain glacis, qui expliquerait qu'il fut estimé impropre à décrire par exemple les émois parfois passionnés du solitaire.

Il conviendrait alors de séparer dans l'œuvre de Rousseau les discours autobiographiques sur la *solitude* (contrainte ou spontanée) des réflexions plus philosophiques et abstraites sur l'*isolement*, entendu moins comme drame ou jouissance individuel que comme expérience collective, voire universelle. Tel est en particulier l'état de nature, clé de voûte de la réflexion rousseauiste sur la société, où l'homme est dit non pas *solitaire* — l'appréciation transformerait un fait structurel en une simple donnée psychologique — mais *isolé*, à la fois séparé de ses semblables, et considéré comme une abstraction, arraché au temps historique, «dépouill[é] de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir»¹¹. La cohérence du second *Discours* dépend de l'ignorance *a priori* de toute donnée factuelle ou positive; Rousseau entendait proposer *in abstracto* un scénario des origines de l'homme sociable qui fût cohérent à défaut d'être vérifiable, «laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits», «sans recourir aux témoignages incertains de l'Histoire»¹². L'isolement de l'homme primitif y est d'autant plus absolu qu'il est imaginaire et rêvé.

Une objection forte pourrait pourtant nous être opposée: ce fut moins le philosophe que ses disciples qui recoururent au champ lexical de l'*isolement* pour diffuser sa conception de l'état de nature. Citons, parmi les commentateurs enthousiastes du second *Discours*, les réflexions de Pierre-Charles Lévesque sur la morale autarcique de «L'Homme sauvage»: «Je voudrais bien qu'on m'indiquât quels sont les devoirs moraux de cet homme isolé? Envers qui les remplira-t-il? Lui qui vit seul et pour lui seul. Pourquoi devrait-il à quelqu'autre; puisqu'il n'attend que de lui-même tout son appui?»¹³ Le sauvage que convoque l'année suivante le baron d'Holbach est plus familier (tout homme en conserve en lui l'empreinte), plus vertueux, mais tout aussi asocial, simplement plus conscient des «Devoirs de l'homme isolé»: «Les moralistes et philosophes ont appelé *état de nature* la position de l'homme isolé, c'est-à-dire, sans avoir égard à ses rapports avec les êtres de son espèce. Quoique l'homme ne se trouve point, ou du moins rarement, dans cet état abstrait; lorsqu'il se trouve seul, dégagé de toute liaison avec les autres, incapable d'influer sur eux par ses actions, et d'éprouver les effets des leurs, il ne se laisse pas d'être soumis à des devoirs envers lui-même».¹⁴

11. *Discours sur l'origine de l'Inégalité entre les hommes*, *Œuvres complètes*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Bibliothèque de la Pléiade»), t. III, *Écrits politiques* (1964), p. 134.

12. *Ibid.*, p. 125 (Préface) et 144.

13. Pierre-Charles LÉVESQUE, *L'Homme moral, ou l'homme considéré tant dans l'État de pure Nature que dans la société*, chap. II, Amsterdam, 1775, p. 12.

14. Paul Henri Dietrich, baron d'HOLBACH, *La Morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, vol. I, Section seconde, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1776, t. I, p. 113.

Pour décrire l'état d'*isolement* de l'homme sauvage, Rousseau recourt quant à lui à des périphrases moins précises, plus imagées: «il est impossible d'imaginer pourquoi dans cet état primitif un homme aurait plutôt besoin d'un autre homme qu'un singe ou un loup de son semblable»¹⁵; «les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants»¹⁶. Ce choix stylistique n'est en rien fortuit. Le mot *isolement* est chargé pour Rousseau d'idées accessoires négatives, rattaché aux accusations de misanthropie, voire de méchanceté portées par ses ennemis à son encontre. Or, de même qu'il voulut, pour repousser ces dernières, témoigner avec ses *Confessions*, de la pureté de son enfance, il était essentiel que la solitude de l'homme de l'état de nature puisse s'accorder avec le postulat de sa bonté. L'une des rares occurrences du verbe *isoler* dans le second *Discours* est à l'inverse au centre du réquisitoire contre la philosophie moderne qui a tari en l'homme la capacité à s'émouvoir, et en particulier à s'identifier au malheureux, «premier sentiment de l'Humanité» dans l'homme primitif: «C'est la raison qui engendre l'amour propre, et c'est la réflexion qui la fortifie. C'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige: c'est la philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant, péris si tu veux, je suis en sûreté».¹⁷

La solitude paisible du primitif, celle subie de l'exclu sont donc trompeuses puisqu'en contradiction avec l'amour qu'ils ressentent pour les autres: attente ou nostalgie de la rencontre. De manière symétrique, est mensongère la sociabilité du penseur qui, dans son for intérieur, méprise et ignore ses semblables. D'évidence, drame autobiographique et réflexion philosophique sont imbriqués; il suffit, à qui en douterait encore, de relire les pages des *Confessions* où Rousseau s'efforce, pour expliquer ou conjurer les interprétations faussées du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, d'en rejeter la paternité sur Diderot, l'ami d'alors, qui «abusait de [sa] confiance pour donner à [ses] écrits ce ton dur et cet air noir qu'ils n'eurent plus quand il cessa de [le] diriger»¹⁸. Mieux encore, la brouille entre les deux hommes se substituant à l'opposition théorique entre «état de nature» et «état de raisonnement», la charge contre le philosophe moderne est attribué à celui-là même que d'évidence elle visait: «Le morceau du philosophe qui s'argumente en se bouchant les oreilles pour s'endurcir aux plaintes d'un malheureux est de sa façon, et il m'en avait fourni d'autres plus forts que je ne pus me résoudre à employer. Mais attribuant cette humeur noire à celle que lui avait donné le Donjon de Vincennes, et dont on retrouve dans son Clairval une assez forte dose, il ne me vint jamais à l'esprit d'y soupçonner la moindre méchanceté».¹⁹

15. Remarquons que les deux exemples animaliers pris par Rousseau concernent des animaux qu'un préjugé erroné associaient à l'idée d'isolement: loup solitaire à l'orée des bois des contes de vieille femme; singe séparé de ses semblables pour le bon plaisir... de l'homme.

16. *Discours sur l'origine de l'Inégalité entre les hommes*, éd. cit., p. 151 et 152.

17. *Ibid.*, p. 155-156.

18. *Les Confessions*, livre huitième, *Œuvres complètes*, t. 1, p. 389, note.

19. *Ibid.* Dans le *Dictionnaire critique de la langue française* de Féraud, la seconde citation attribuée à Rousseau dans l'article ISOLER est précisément ce «morceau du philosophe» extrait du second *Discours*. A suivre Rousseau, c'est Diderot qui dans les deux cas parlerait donc à sa place...

On pouvait être tenté à première vue d'opposer chez Rousseau l'évocation subjective de la *solitude* aux réflexions plus abstraites sur l'*isolement*. A relire le second *Discours* et la version de sa genèse qu'en retracent *Les Confessions*, on perçoit combien le roman qui y est proposé des origines de toute société est lui-même traversé par la figure de l'antithèse, matrice obsédante de la biographie rousseauiste, et en particulier par ce rapport ambivalent à la retraite. D'un côté, l'*isolement* social qu'incarne Diderot, double maudit, marqué par l'enfermement (carcéral ou intellectuel) et le secret (obsession du complot). De l'autre, la *solitude* naturelle et vertueuse, tempérée par la «pitié naturelle», germe en l'homme sauvage de sa civilité future, ou pour reprendre l'une des lumineuses formules du dernier texte laissé en bribes de Louis Althusser, «société négative en creux dans l'homme isolé, avide de l'Autre en sa solitude même». ²⁰ Dans une telle perspective, le *Discours sur l'origine de l'Inégalité entre les hommes* apparaît comme un drame biographique sublimé en système philosophique.

Cette dimension personnelle de chacun des écrits de Rousseau ne contredit pas mais explique qu'y soient obsédants les thèmes de l'Autre ou des rapports entre individu et communauté. Aussi doit-on se demander comment la question de l'isolement se pose dans un texte qui semble pourtant l'ignorer ou l'exclure, *Le Contrat social*. Dans «Solitude et sociabilité chez Jean-Jacques Rousseau», Roland Mortier y lisait l'un des meilleurs témoignages du désir de l'écrivain de réformer la société, de poser les conditions politiques auxquelles chacun accepterait non seulement d'y prendre part, mais de s'y fondre, de renoncer à ses droits de particulier distinct du groupe. Réflexions théoriques sur une société idéale, d'autant plus utopique qu'éphémère. Comme dans le récit autobiographique, le bonheur politique ne saurait avoir d'existence que bornée, délimitée: dès le chapitre I, vi, est indiqué le point de rupture du contrat social, le moment de son «viol» entraînant la désagrégation de la communauté, le retour de chaque individu à sa «liberté naturelle» et à l'isolement primitif. État temporaire qui explique combien il importait à Rousseau de repousser la vision hobbesienne d'un état de nature guerrier fondé sur le droit du plus fort, auquel pourtant est supposé chez le philosophe anglais mettre fin un autre *contrat social*: insister sur la liberté propre à «l'état primitif», maintenir l'utopie du second *Discours* d'un monde pacifique de cueilleurs indépendants revenait à préserver un droit à l'isolement, la possibilité théorique de recouvrer ses privilèges un temps suspendus.

S'il est vain de se demander si l'on peut lire dans *Le Contrat social* une préfiguration de nos totalitarismes modernes, ce que ce texte a d'inquiétant tient sans nul doute à son intransigeance. Alors que la proclamation du contrat social est supposée mettre fin au temps de l'isolement, ouvrir celui de la communauté, du lien social, Rousseau semble esquiver ces thèmes, «sauter» une étape de son raisonnement pour ne plus parler de la pluralité qu'au singulier, ne considérer le groupe que comme une unité

20. Louis ALTHUSSER, «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre» (1982), in *Écrits philosophiques et politiques* [1946-1986], éd. François Matheron, Paris, Le livre de poche (coll. «biblio/essais»), 1999, p. 573.

clause sur elle-même, autonome: présentant en d'autres termes les mêmes caractéristiques que l'individu isolé qu'elle est supposée avoir absorbé. La cité est dans le *Contrat social* constamment personnifiée: «corps moral et collectif», elle possède un «moi commun», une «vie», une «volonté» (I, IV). L'allégorie se complexifie lorsque Rousseau ajoute au livre III (chap. I) l'idée que le gouvernement de la cité doit lui-même être un corps, doté d'«un moi particulier», d'«une force, une volonté propre qui tend à sa conservation». Personnification encore, dans l'emploi, au moins dans la première partie, des termes *prince* et *souverain* pour désigner une agrégation d'individus²¹. Nombreux enfin, les passages reprenant l'ancienne analogie entre corps social et corps humain, à propos de la distinction entre pouvoir législatif intellectuel et pouvoir exécutif manuel, des trois âges de la cité (II, VIII) ou de son inévitable dégénérescence, «de même que la vieillesse et la mort détruisent le corps humain» (III, X).

La société dessinée par le *Contrat social* est ainsi une projection fantasmatique et mégalomane du Moi (ou, dans une perspective freudienne, du Surmoi) du citoyen (ni prince ni législateur) qui l'a enfantée. Parce qu'il ne saurait y avoir pour Rousseau de communauté qu'une et indivisible, son projet politique épouse les traits d'une démocratie intégrale où la place de l'individu est selon les passages ou menacée ou niée. Toute volonté de se démarquer du groupe, de simplement manifester sa différence y sera proscrite car mettant en péril l'unanimité fondatrice de la Cité. D'où ces passages troublants, dont le caractère théorique interdit d'y lire aucune apologie de systèmes politiques contraignants, mais que Rousseau ne charge pas moins d'une violence d'ordre logique, visible dans le travail du paradoxe apparent: «quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui signifie qu'on le forcera d'être libre» (I, VII). Indétermination du pronom que ne lève pas plus loin la note éclairant et amendant le concept de *volonté générale*: «Pour qu'une volonté générale il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées; toute exclusion rompt la généralité» (II, II). Interdiction en d'autres termes de se soustraire au vote, à l'expression de la volonté générale.

Si le chapitre consacré aux suffrages (IV, II) semble admettre qu'il puissent exister des *opposants*, Rousseau épouse aussitôt rhétoriquement leur point de vue pour mieux en démontrer sinon l'illégitimité, du moins l'inconsistance: «Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu, c'est alors que je n'aurais pas été libre». Reprise en mineur du droit de toute conscience à l'*errance* ardemment défendu soixante ans plus tôt par Pierre Bayle²², la maigre liberté concédée ici à l'opposant semble de peu de poids face à la volonté générale dont elle demeure l'expression. Dernier trait paradoxal du corps *collectif* de la cité, la proscription absolue

21. Dans le détail, Rousseau joue de cette ambiguïté mise sur le compte de «la pauvreté de la langue».

22. Le titre du chap. II, III («Si la volonté générale peut errer») témoigne du poids de la référence à Bayle.

qui y est prononcée de tout parti, stigmatisé dans le *Contrat social* par le terme de *brigue*. Toute association de citoyen risquerait de devenir un corps autonome parasitant le corps de la Cité, doté d'une volonté «générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'État» (II, III) incompatible avec la volonté générale fondatrice et garante du contrat²³. Dans la cité idéale du *Contrat social*, s'effacent les limites du même et de l'autre, chacun pensant comme le groupe, mais isolément, sans jamais se consulter: «chaque citoyen n'opine que d'après lui» (II, III) et «songe à lui-même en votant pour tous» (II, IV).

Si le *Contrat social* propose pour une part un prolongement au *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes*, un parcours, entre histoire et théorie, de la «première convention» aux différentes formes de gouvernement qui furent expérimentées, l'isolement y est moins aboli qu'«hypertrophié», déplacé et projeté sur la personne collective du peuple souverain. Ce texte est en ce sens doublement le discours d'un penseur isolé: parce que la position de Rousseau y est d'extériorité, conforme à la vision idéale qu'il propose du législateur divin, avec et au-dessus des hommes, de même que, simple citoyen genevois, l'écrivain se fera législateur humain des peuples corse et polonais. Mais également parce que proposer un modèle utopique était en soi une manière de préserver une liberté, de demeurer dans les marges de l'idéalité. D'où, dernier paradoxe, l'étrange destin que connut parfois *Du Contrat social*, absorbé par un discours de la révolte contre la société, tenu avec plus ou moins de fidélité à l'original par des figures d'anarchistes ou d'asociaux, tel le Vautrin de Balzac revendiquant, au moment où est révélée dans *Le Père Goriot* son identité de forçat, l'honorabilité de son isolement criminel, «seul contre le gouvernement», en guerre «contre les profondes déceptions du contrat social, comme dit Jean-Jacques, dont je me glorifie d'être l'élève».

23. Pendant biographique de la même réflexion politique, les *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques* font des partis les «masses», les «cabales» responsable de la persécution de Jean-Jacques, «moi pauvre isolé» (Pléiade, t. I, p. 965 et *Dialogues [...] suivis de Le Lévitte d'Ephraïm*, éd. Érik Leborgne, Paris, Flammarion (éd. «GF»), 1999, p. 397.

