

**L’histoire, une fiction conceptuelle ?  
Une lecture comparée de la *Poétique* d’Aristote et  
du second *Discours* de Rousseau**

Frédéric Blondeau  
(Université de Montpellier III)

**Introduction**

Je voudrais montrer dans cette étude qu’il y a au moins un domaine du savoir dans lequel il n’y a pas lieu d’opposer le concept et la fiction et, réciproquement, que la production de fictions conceptuelles est une condition nécessaire à l’émergence d’un savoir : je veux parler de la connaissance des actions humaines. En effet, les actions humaines se présentent au premier abord comme ce que Hegel nomme la « cohue bariolée des faits »<sup>1</sup> : un amas chaotique d’actions et de conséquences, qui ne semble pas s’organiser en une histoire structurée et dotée de sens. Mais cet amas de faits, s’il pouvait être élevé à un niveau de généralité qui dépasse la simple factualité, c’est-à-dire que si nous pouvions affirmer que dans telles conditions données telles actions doivent nécessairement se produire, alors cet amas de faits formerait le noyau empirique d’une science des actions humaines. En d’autres termes, la fiction constituerait la condition de possibilité d’une véritable connaissance des faits, au-delà de leur simple énumération arbitraire. Par fiction conceptuelle, j’entends la création imaginaire d’un scénario qui raconte une histoire, une succession de faits qui comporte une logique. Il va nous falloir préciser le statut de ces fictions conceptuelles pour comprendre comment peut se construire une science des faits ou des actions causés par l’homme.

Pour traiter ce problème, il m’a paru pertinent de chercher le statut et la fonction de la fiction chez deux auteurs que tout semble opposer, à savoir Aristote et Rousseau. L’un fait de l’art poétique cette science des actions humaines que nous cherchons ; l’autre pose les prémisses de ce qui deviendra les sciences humaines, à savoir l’histoire distincte de l’historiographie, l’anthropologie, l’ethnologie et même la sociologie. Mais leur point de départ est commun : les deux auteurs mettent à l’écart l’ordre des faits pour le ressaisir dans la construction de fiction(s) conceptuelle(s)

---

<sup>1</sup> O. Tinland, *Hegel. Textes choisis*, Paris, Seuil, 2011, p. 182.

qui leur donne sens, ou qui explique pourquoi et comment ces faits se produisent ; bref, les fictions conceptuelles appréhendent les faits sous un certain coefficient de nécessité, pour Aristote comme pour Rousseau. Je parlerai ainsi dans un premier temps de la question de la factualité telle qu'elle se présente à la fois chez Aristote et chez Rousseau, question qui pose les bases de leur méthodologie respective. Dans un deuxième temps, je développerai le traitement aristotélicien du problème, avec l'exposition des conditions de ce que l'on pourrait appeler une « science de la fiction », voire une science-fiction au sens contemporain du terme. Enfin, dans un troisième temps, je montrerai ce qui sépare Aristote et Rousseau dans leur traitement de la notion de possible ou de possibilité interne aux fictions conceptuelles, en expliquant la position rousseauiste : celle de la fondation d'une science de la nature humaine et de ses modifications historiques.

### **I. La question de la factualité**

Chez Aristote comme chez Rousseau, on relève une phrase un peu provocante à l'égard de la question des faits, pourtant dans un contexte très différent. Pour Aristote, il s'agit de la *Poétique*, ch. 9, je cite : « Aussi la poésie est-elle plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire ; car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier »<sup>2</sup>. Quant à Rousseau, c'est dans le fameux Exorde du second *Discours* : « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question »<sup>3</sup>. Le but est différent, mais l'attitude est la même : que ce soit pour fonder l'art poétique ou la connaissance de l'homme, il convient de mettre à l'écart les faits. La définition du fait est ici la même chez nos deux auteurs : le fait est un événement qui se produit une fois, et une seule. Il est particulier, c'est-à-dire unique, il n'a pas d'identité structurelle ou de ressemblance avec un quelconque autre fait. Autre aspect qui exprime la particularité stricte du fait : il peut être daté et localisé. Par exemple, l'écriture est inventée en Égypte en – 3400 avant J.-C., ou encore, le peuple fait la révolution en France en 1789. Voilà des faits particuliers, qui ne nous révèlent pas *a priori* leur structure, ni s'ils obéissent à une nécessité. Il y a une opacité du fait particulier qui nous empêche de le connaître directement et comme tel : je ne peux que me borner à le constater, à dire : ceci s'est passé à tel endroit et à telle date, et rien de plus. La constatation des faits est

---

<sup>2</sup> Aristote, *Poétique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 94.

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Flammarion, 1971, p. 169.

ce qu'Aristote nomme l'histoire, *historias* en grec<sup>4</sup>. C'est ainsi qu'il qualifie, assez injustement d'ailleurs, le travail de Hérodote. Nous parlerions aujourd'hui d'historiographie ou de chronique : il s'agit de la simple énumération de faits datés et localisés, dont la succession est contingente, sans liaison rationnelle entre eux. Il faut également ranger dans cette catégorie les récits de voyageurs à propos des peuples indigènes des continents extra-européens dont parle Rousseau. En effet, depuis le début de la colonisation, un certain nombre de missionnaires et de militaires consignent des observations à propos des peuples qu'ils découvraient, et rapportaient ces récits en Europe pour les faire connaître. Les chroniques d'histoire et les récits de voyage ainsi définis semblent dépourvus de valeur scientifique : ils sont compilés sans méthode et sans regard critique de la part de l'observateur, y compris sur ses propres préjugés.

Pourtant, si les faits bruts ne portent pas en eux-mêmes leur sens, leur organisation ou leur succession raisonnée, nous ne pouvons pas pour autant nous en passer pour écrire un poème tragique ou connaître la nature humaine. Donc même si les faits ne nous font rien connaître par eux-mêmes, et que leur chronique ne constitue pas comme telle une science organisée et explicative, on ne peut pas et on ne doit pas pour autant les évacuer pour laisser place au délire irraisonné. L'imagination peut inventer toutes sortes d'images et de personnages sans rapport direct avec le réel, comme les chimères. Que reste-t-il alors quand nous écartons tous les faits ? Une poétique ou une science de l'homme doivent-elles se couper de toute réalité factuelle dans leur constitution ? En fait, c'est justement parce que les faits particuliers sont mis entre parenthèses qu'ils vont acquérir du sens. L'infidélité à la réalité proclamée par Aristote dans le cadre de la poésie, et par Rousseau dans le cadre d'une étude de l'homme et de son histoire, est une prémisse méthodologique qui permet de ne pas être dupe de ces mêmes faits, *afin de les expliquer*. C'est précisément parce que les faits ne s'expliquent pas par eux-mêmes, qu'il faut trouver des principes non factuels pour les organiser et les rendre intelligibles. Les faits sont écartés au départ pour mieux prendre place à la fin dans des scénarios cohérents, qui nous renseignent réellement sur la nature des actions humaines, parce que les scénarios possèdent un pouvoir explicatif et prédictif. Les scénarios sont des fictions conceptuelles en ce qu'ils nous apprennent comment les choses peuvent se passer, voire comment elles doivent se passer.

---

<sup>4</sup> Aristote, *Poétique*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 34.

## II. Aristote et la science-fiction

Nous voyons bien là qu'il y a dans ce type d'approche une ressemblance avec une science « dure » comme la physique mathématique. Celle-ci a en effet pour but d'expliquer des phénomènes en reproduisant des scénarios expérimentaux : l'observateur met en place des conditions ou paramètres initiaux, puis enclenche l'expérience pour voir ce qui se passe, et si le phénomène produit est conforme à ce qui est attendu par le même observateur. Peut-on pour autant comparer la prédiction des phénomènes physiques à la prédiction des actions humaines ? La nature apparaît comme beaucoup plus régulière que le cours de l'histoire. Une interaction chimique maîtrisée a toutes les chances de se produire un grand nombre de fois de la même manière, et encore les variations pourront-elles être dues à des erreurs de l'expérimentateur. Au contraire, il n'est pas sûr que deux situations historiques ou sociales à peu près similaires produisent les mêmes résultats ; ce qui nous conduit d'ailleurs à douter de toute utilisation de la relation de similitude en sciences humaines et sociales. Comment situer alors la connaissance des actions humaines dans le champ des savoirs ?

Aristote résout la question en utilisant des distinctions précises au niveau du concept de nécessité, produisant ainsi une architectonique raisonnée des savoirs. La nécessité, je le rappelle, est le critère de la science, dans les *Seconds Analytiques*, livre I, ch. 33<sup>5</sup> : je ne peux connaître que ce qui possède une identité à soi, et ce qui advient à partir d'une cause sans pouvoir être autrement. Un objet qui se modifierait sans cesse ne pourrait pas être défini, et sa cause ne pourrait être clairement identifiée : pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait une structure stable et non une simple apparence fugitive. Aristote distingue deux types de nécessité, dans la *Physique*, livre II, ch. 9<sup>6</sup> : il y a la nécessité absolue et la nécessité conditionnelle. Commençons par la nécessité absolue. Elle peut être résumée par la formule suivante : ce qui est, ne peut pas ne pas être, et ne peut pas être autrement qu'il n'est. C'est la forme de l'identité à soi, de l'éternité, des êtres qui ne sont pas soumis au devenir, et par conséquent de ce qui ne peut être connu que par un pur intellect, sans l'intermédiaire du sensible. Cette connaissance nous est refusée : puisque nous avons un corps, nous ne pouvons connaître que ce qui est mêlé de matière, les individus naturels comme les minéraux, les plantes et les hommes. La science des êtres nécessaires et éternels est appelée « théologie » ou « philosophie

---

<sup>5</sup> Aristote, *Seconds Analytiques*, Paris, Flammarion, 2005, p. 231-235.

<sup>6</sup> Aristote, *Physique*, Paris, Vrin, 1999, p. 124-126.

première » par Aristote, dans la *Métaphysique*, livre E, ch. 1<sup>7</sup>. Cette science est davantage thématifiée que justifiée par l'auteur, puisque comme je l'ai dit, l'intermédiaire de la représentation sensible nous empêche de saisir par une intuition directe les formes pures. Nous pouvons avoir un aperçu de ce que pourrait être la théologie à partir d'un autre champ du savoir, les mathématiques : science des formes qui ont été abstraites à partir de la matière et qui, considérées en tant que séparées (mais non réellement séparées, sinon nous aurions affaire aux êtres divins de la théologie), sont immuables, non soumises au devenir. Un triangle reste un triangle quoi qu'il arrive, peu importe ce que deviennent les objets de forme triangulaire et s'ils se modifient dans le temps. Les objets mathématiques sont tout proches de la nécessité absolue.

Cependant, c'est d'une nécessité conditionnelle et non absolue que relèvent les objets soumis au devenir, parmi lesquels les objets naturels et les actions humaines. D'emblée, nous voyons que la poétique considère un ordre d'êtres moins régulier, et de loin, que les êtres divins : ce sont les hommes. La poétique n'est pas le lieu de la nécessité absolue, mais celui de la nécessité conditionnelle. Elle ne pourra donc prétendre qu'à un mode de scientificité inférieur à la théologie et aux mathématiques. Expliquons dès lors ce qu'est cette deuxième sorte de nécessité, la conditionnelle. Elle est précieuse puisque c'est elle qui libère la possibilité de fabriquer des fictions conceptuelles. Bien qu'Aristote ne le fasse pas explicitement, je propose de distinguer deux niveaux de nécessité conditionnelle. En effet, les objets naturels étudiés par la physique, comme nous le disions, n'ont pas le même degré de régularité que les actions humaines étudiées par la politique, l'éthique et les arts en général, dont fait partie la poétique. Tous ces objets ont certes en commun de dépendre d'une matière : tout individu est le résultat d'une composition entre ce dont il est fait, la matière, et ce qui le fait être tel qu'il est, son modèle, à savoir la forme stable et éternelle. Le fait de dépendre d'une matière confère aux objets naturels et aux hommes un caractère contingent (ils peuvent être autrement qu'ils ne sont, ou même ne pas être : tel arbre ou tel homme aurait pu ne pas exister, ou avoir une couleur différente). Mais la différence est la suivante : les objets naturels n'obéissent qu'à une impulsion innée, une auto-production, alors que les hommes établissent en outre des conventions, des coutumes et des institutions, ils sont en rapport direct les uns avec les autres. Ils sont capables de s'émanciper partiellement des conditions naturelles pour créer un environnement politique, et c'est pourquoi leurs actions semblent plus variées et moins ordonnées que les phénomènes naturels, ils peuvent obéir à

---

<sup>7</sup> Aristote, *Métaphysique*, Paris, Pocket, 1991, p. 220.

telle ou telle valeur, ou même refuser d’y obéir. Cette distinction entre le naturel et le conventionnel, tous deux variables, mais le second bien davantage que le premier, est évoquée par Aristote dans l’*Éthique à Nicomaque*, livre V, ch. 10<sup>8</sup>.

Intéressons nous maintenant à la nécessité conditionnelle dans les actions humaines, qui est plus variable que celle des objets naturels, parce qu’elle dépend de la constitution humaine aux deux sens de ce terme, à savoir sa constitution physique et sa constitution éthique et politique. La nécessité conditionnelle s’exprime ainsi : pour que tel objet ou telle action se produise, il faut que telle condition soit remplie. Formulé autrement : si l’on veut parvenir à telle fin donnée, tel moyen doit nécessairement être employé. L’exemple d’Aristote est la scie : pour couper un arbre, il faut une scie, et pour fabriquer une scie, il faut du fer. Pourtant le fer n’est pas la cause immédiate de ce que l’arbre sera coupé par la scie : la cause efficiente sera le bûcheron et la cause finale le fait de couper l’arbre. C’est cette structure qui produit la cohérence de la fable poétique : si l’on veut parvenir à telle situation, il faut que telle action se produise. Le « si » permet de générer le fait fictif : puisque, dans la réalité naturelle, les choses peuvent se produire de plusieurs façons (contingence), alors nous pouvons imaginer des scénarios différents voire incompatibles, mais dotés d’une cohérence et d’une vraisemblance. Si telle action se produit, alors telle autre se produira nécessairement ou vraisemblablement. (Aristote ne tranche pas entre la vraisemblance et la nécessité dans la création poétique du scénario). Le poème raconte une histoire possible : les choses peuvent se passer de cette façon là, si l’on a tel type d’hommes et tel type d’actions. On voit bien que le poème parle de faits généraux et non de faits particuliers, puisqu’il décrit ce qui peut se passer dans tel genre de situations et avec tel genre d’hommes. Les fables ou fictions conceptuelles produites par le poète sont des mondes possibles, incompatibles entre eux, qui permettent de faire des prédictions quant à ce que feront les hommes dans telle ou telle situation donnée. Dit encore autrement, l’art poétique donne du sens aux actions réelles en les sélectionnant et en les organisant comme actions fictives, possibles, scénarisées.

C’est pourquoi nous pouvons dire qu’Aristote fonde une science de la fiction ou, comme le dit Philippe Beck dans son commentaire de la *Poétique*, une science-fiction<sup>9</sup>. Ce n’est pas un genre littéraire parmi d’autres qui lui seraient hétérogènes, mais l’essence de tout genre littéraire :

---

<sup>8</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990, p. 250-252.

<sup>9</sup> P. Beck, « Logiques de l’impossibilité », in Aristote, *Poétique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 69.

la poétique désigne l'art de créer des mondes possibles en élevant par imitation le fait particulier qui est arrivé à la généralité de ce qui peut arriver dans telles conditions imaginées. Aristote apparaît alors comme un philosophe qui distingue subtilement les régimes de discours : son archéologie ne se réduit pas, contrairement à ce que dit Jacques Derrida dans « La mythologie blanche », à une « grande chaîne ontologique immobile »<sup>10</sup>, mais au contraire à une pluralité organisée de savoirs qui ne peuvent pas être fondues dans une unité ontologique stricte ou une science suprême.

### **III. Rousseau et l'histoire**

Nous avons vu que, pour Aristote, on pouvait rendre compte des faits humains au moyen de la construction de fables poétiques cohérentes. Il n'y a donc pas, pour lui, d'histoire comme discipline scientifique à proprement parler, mais plutôt une mosaïque de scénarios possibles peints par les poètes. Par possible, il faut entendre que les conditions peuvent varier (nous pouvons nous retrouver dans telle ou telle situation), mais apparemment pas l'enchaînement logique des conséquences (telle situation donne tel effet). En fait, Aristote dit qu'une fable doit être vraisemblable ou nécessaire : elle peut même être impossible en pratique, tant qu'elle présente une cohérence sur la scène du théâtre. Pourtant, le cas de la vraisemblance et celui de la nécessité représentent manifestement deux modes différents et exclusifs d'exposition des actions humaines : la vraisemblance veut dire que les choses ont une certaine probabilité de se passer de telle manière, alors que la nécessité veut dire que les choses doivent forcément se passer de telle manière. Dans un cas, on introduit de la contingence non seulement dans la situation initiale, mais également dans le déroulement de l'action. Dans l'autre cas, on garde la contingence de la situation initiale, mais on introduit une logique stricte dans le déroulement du scénario. Aristote peut légitimement conserver les deux modes, puisque son but est de montrer ce que fait le poète, comment se constitue la fable ou le mythe tragique : nous avons vu qu'il avait évacué l'histoire en tant que telle. L'histoire est réduite au statut de simple matériau qui peut être utilisé par le poète, si ce matériau est considéré dans sa généralité au niveau situationnel et au niveau des tempéraments des acteurs de l'histoire – qui deviendront les tempéraments des acteurs de la scène théâtrale. Si nous voulons nous demander si une histoire comme science des actions humaines distincte de l'historiographie ou de la chronique est possible, il faut interroger davantage la spécificité de

---

<sup>10</sup> J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 281.

la logique qui lie les actions humaines, afin de voir s'il y a une nécessité dans le cours des choses ou s'il y a uniquement des scénarios possibles sans que l'un exclut les autres avant sa réalisation. En d'autres termes, il faut poser la question de savoir si la cohérence interne de la fiction conceptuelle s'actualise de façon contraignante ou non dans la réalité historique. Si le scénario peut vraisemblablement se produire, mais aussi être autre qu'il n'est, alors il n'y a pas une histoire réelle mais des histoires possibles ; au contraire, si le scénario possède un caractère de nécessité, alors il y a bien une histoire réelle dont les structures successives s'enchaînent logiquement et se « matérialisent » dans des institutions politiques données. Je voudrais maintenant montrer que Rousseau, qui partait comme Aristote de la mise à l'écart des faits particuliers, théorise une histoire conceptuelle affectée d'une nécessité stricte, qui exclut par avance d'autres scénarios possibles. Le travail de l'historien – ou plutôt du philosophe historien, puisque Rousseau lance dans le second *Discours* un appel aux philosophes pour penser la nature de l'homme et son histoire, je cite, ce « problème qui n'est pas indigne des Aristotes et des Plines de notre siècle »<sup>11</sup>, ce travail est de dégager d'abord la structure de la nature humaine avant son entrée dans l'histoire, et ensuite de dégager les étapes nécessaires de l'histoire humaine, qui se traduisent sous des formes politiques. C'est pourquoi Rousseau se propose d'élaborer une première fiction conceptuelle, celle de l'état de nature – et comme la nature humaine est universelle, puisque c'est l'histoire qui est particularisante, la fiction de l'état de nature est unique, non scénarisée, et il n'y en a pas d'autres possibles. Cet état qui est avant l'histoire permet, selon Rousseau, de mieux comprendre précisément ce qui relève du domaine de l'histoire et de la société, c'est-à-dire ce qui n'est pas naturel. L'état de nature est un état pré-social, dans lequel les hommes vivent en solitaire, sans rapport durable avec autrui, soumis à leurs instincts, sans considération de valeurs puisqu'il n'y a pas encore de conventions. Peu importe que cet état ait existé comme fait historique particulier ou non : sa réalité est éprouvée négativement dans l'écart qu'introduit l'institution de la société avec lui. Nous voyons bien là que la recherche des faits particuliers est insuffisante, nul fait ne peut nous montrer ce qu'est l'état de nature, et toutes les traces d'activité humaine ne nous montreront jamais qu'un certain degré de sociabilité déjà différent de l'état de nature. Ce dernier n'a donc rien à voir avec une quelconque nostalgie d'un paradis fantasmé, il n'est pas une création chimérique d'un Rousseau romantique au mauvais sens du terme, contrairement à ce que suggère Jean Starobinski dans son ouvrage

---

<sup>11</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Flammarion, 1971, p. 159.



intitulé : *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*<sup>12</sup>. L'approche psychologisante de Starobinski présente le second *Discours* comme une rêverie qui serait, je cite, le « préambule du système » de Rousseau, comme le regret d'un temps qui n'a jamais existé, avant de passer aux choses sérieuses. L'homme aurait même été libre ou non de mettre en route son développement historique : il n'y aurait rien de nécessaire dans le passage de l'état de nature à l'histoire. Nous allons dès à présent voir que cette approche est erronée, même si les accents emphatiques de Rousseau se prêtent facilement à de telles analyses. En réalité, le second *Discours* de Rousseau n'est pas un préambule, il est déjà le système lui-même en ce qu'il expose une théorie de l'histoire humaine cohérente qui prend acte d'un écart irréversible avec l'état de nature. Ce n'est donc pas seulement ce dernier qui représente une fiction conceptuelle, mais également l'histoire, comme nous allons le montrer. Contrairement à l'état de nature cependant, l'histoire est une fiction conceptuelle temporelle, qui représente les structures sociales et politiques en devenir, se succédant les unes aux autres en se niant. C'est patent dans la deuxième partie du second *Discours*, et pour l'expliquer, je vais prendre le cas emblématique de la naissance de la propriété qui ouvre cette deuxième partie. La naissance de la propriété est conçue par Rousseau comme l'acte proprement fondateur de la société civile, donc comme un événement qui détruit à jamais l'état de nature pré-social. La propriété naît, ce passage est célèbre, lorsqu'un homme décide d'enclorre un terrain et qu'il dit : « ceci est à moi »<sup>13</sup>. Il faut noter d'abord que ce fait n'est rendu possible qu'à la suite d'une série de circonstances extérieures, les « funestes hasards » dont parle Rousseau, qui ont conduit l'homme à sortir de l'état de nature. Cette sortie a donc un caractère contingent, puisque l'homme aurait pu, en théorie, rester éternellement dans son état primitif. Mais dès que certains événements se sont produits, comme par exemple un rapprochement géographique, l'homme ne pouvait pas ne pas sortir de l'état de nature : une fois le développement des facultés enclenché, et les rapports avec autrui se stabilisant, il est devenu impossible à l'homme de rétrograder jusqu'à son état solitaire. En un sens, la perfectibilité porte déjà avec elle son actualisation : ce critère qui distingue l'homme de l'animal, est la capacité de développer toutes ses facultés de façon quasi illimitée<sup>14</sup>. Il n'en fallait donc pas beaucoup pour que l'homme se mette à se développer, ce qui modifia sa nature jusqu'à la rendre méconnaissable. Non seulement la

---

<sup>12</sup> J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 344-345.

<sup>13</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Flammarion, 1971, p. 222.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 183-184.

prise de possession du premier occupant a été rendue inévitable par des circonstances extérieures, mais puisque les autres hommes avaient également développé leurs facultés, ils ne pouvaient pas ne pas reconnaître cette propriété. En effet, la déclaration unilatérale « ceci est à moi » ne peut pas devenir propriété effective si autrui ne reconnaît pas à son tour que « ceci est à lui ». La suite de l'histoire en découle : à la nécessité de la propriété succède la nécessité de l'institution sociale, du pacte civil qui associe les hommes en un peuple uni, idée qui est également exposée dans le *Contrat social*, au livre I, ch. 6<sup>15</sup>, ce qui montre bien que la philosophie de l'histoire de Rousseau est systématique, et que ce système inclut tant le second *Discours* que le *Contrat social*. On pourrait également faire le parallèle entre les deux œuvres à propos de la lente dégénérescence du corps politique vers le despotisme, exprimée tant dans la deuxième partie du second *Discours* comme conséquence à long terme du fait de la propriété, que dans le *Contrat social*, au livre III, ch. 10<sup>16</sup>. Sans avoir un caractère téléologique, puisque l'histoire ne se dirige pas vers une fin qui l'achèverait et qui réaliserait la liberté sur terre, l'histoire est, pour Rousseau, *irréversible*, comme le montre bien Luc Vincenti dans sa conférence intitulée « L'origine sans fin. Rousseau penseur du possible »<sup>17</sup>. Les moments successifs de l'histoire sont nécessaires depuis la sortie de l'état de nature jusqu'à la dérive despotique du gouvernement. L'histoire ressemble plutôt à un éternel recommencement, toute institution sociale tend à dégénérer parce que le gouvernement se resserre et exerce sa volonté particulière sur l'ensemble du peuple, avant de périr ou de repartir sur de nouvelles bases après une révolution. C'est pourquoi je me séparerai tout de même sur un point de Luc Vincenti, à propos de ce qu'il nomme un « appel à la nature » pour transformer la société chez Rousseau, un peu sur le modèle de l'appel au Ciel de Locke dans le second *Traité du gouvernement civil*, ch. 3, §20<sup>18</sup>. L'état de nature est irrévocablement perdu, et les actions humaines ne peuvent que retarder, mais non empêcher, l'arrivée du despotisme. C'est pourquoi la fiction conceptuelle historique élaborée par Rousseau a une structure nécessaire, et n'est pas un monde possible parmi d'autres.

---

<sup>15</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, p. 55.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 124-127.

<sup>17</sup> L. Vincenti, « L'origine sans fin. Rousseau penseur du possible », Essen, Colloque international de la Société Allemande de Philosophie de Langue française, 2011.

<sup>18</sup> J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984, p. 158-159.

## **Conclusion**

J'ai étudié, dans cet exposé, deux stratégies pour fonder une connaissance rationnelle des actions humaines. La première, celle avancée par Aristote, consiste à représenter les actions humaines dans des fictions poétiques, ce qui leur confère le statut de possible, au lieu du simple fait particulier qui ne peut plus arriver tel quel. C'est sous l'angle du possible que le fait acquiert une intelligibilité propre, en tant qu'il prend place dans un scénario cohérent. On aboutit bien dans ce cas à une poétique qui est l'art de fabrication des mondes possibles, qui peuvent se réaliser ou non dans le champ politique. Au contraire, la stratégie de Rousseau consiste à envisager les faits socio-politiques sous l'angle de la nécessité : nécessité de l'écart irréversible avec l'état de nature, et nécessité de la dégradation du corps politique qui porte en lui sa mort future dès sa naissance, à cause de la tentation toujours grandissante de substituer sa volonté particulière à la volonté générale, ce qui mène les hommes à l'état de guerre et au despotisme. C'est en donnant une intelligibilité à l'histoire, en fondant une histoire conceptuelle et non plus seulement factuelle que Rousseau révèle le vice inhérent à toute société constituée.