

**« L'artisan philosophe
dans *Le Compagnon du Tour de France* de George Sand,
ou du bon usage de Rousseau en 1840 »**

[Version orale de la communication]

Dans la fiction romanesque du *Compagnon*, située en 1823, sous la Restauration, le 18^e siècle figure à l'état de reste : « reste », dans la chapelle, d'un décor de théâtre, « barbouillé de guirlandes fanées et d'Amours éraillés », oripeaux de l'époque Régence dont le déblaiement permit l'ouverture de la porte d'accès à la tourelle. Reste aussi, ce « costume de bal du siècle dernier » arboré par la marquise dans son jeu de séduction érotico-rococo avec le Corinthien, compagnon menuisier transformé sous son charme en nouveau roué de la Régence. Ces traces dérisoires hantent encore le présent et disent la possible involution de l'histoire vers un Ancien-Régime dont la Révolution n'a pas définitivement éteint les enchantements trompeurs.

Autre trace dérisoire d'un siècle non révolu, le siècle des philosophes cette fois : le nom donné par Achille, pour faire plaisir à Yseult, à la nouvelle section de Charbonnerie, cette Vente baptisée *la Jean-Jacques Rousseau*. Le nom revient à deux autres reprises pour évoquer « l'établissement de *la Jean-Jacques Rousseau* » puis signaler « le naufrage de *la Jean-Jacques Rousseau* ». Dans les trois occurrences, les italiques soulignent le détournement burlesque du nom du philosophe, associé, à son corps défendant, à l'échec des sociétés secrètes sous la Restauration et à la défaite, programmée par le roman, du libéralisme politique. Cette inscription problématique du nom de Rousseau dans le roman vaut-elle dénonciation, par Sand, de la récupération libérale de la pensée du philosophe de Genève, récupération et négation des promesses de celui qu'elle appelle, dans un de ses tout premiers textes en 1830, *Histoire du rêveur*, « le moderne apôtre de la charité » ? Ou bien convient-il de lire, dans cette mise à distance d'un nom et, indirectement, d'une œuvre, une condamnation plus générale de la philosophie du 18^e siècle, certes capable en son temps de libérer des forces révolutionnaires mais incapable d'aider à construire la société égalitaire et fraternelle promise mais refoulée par la Révolution française ?

Pourtant, l'inscription intertextuelle dans le roman de l'œuvre de Rousseau apparaît plus complexe – complexe d'abord par son caractère ponctuel et fragmentaire, beaucoup plus allusif qu'en d'autres œuvres. A côté des trois occurrences signalées du nom du philosophe figurent deux livres, *Emile* et *Du Contrat social*, deux volumes de la bibliothèque découverte

par Pierre dans le cabinet d'Yseult. Le premier, *Emile*, revient, à l'état d'allusion, pour qualifier l'éducation reçue par Mlle de Villepreux et son frère Raoul, une éducation à *l'Emile* (p. 390, p. 458). La mention du second livre, *Du Contrat social*, donne lieu à une citation erronée, attribuée par Pierre Huguenin au – je cite – « plus libéral de tous ces philosophes », Rousseau, lequel aurait dit selon le héros : « il n'y a pas de république possible sans esclaves » (p. 241). On le voit, la référence à Rousseau apparaît problématique, soumise à distorsion et à réinterprétation : d'un côté, le comte de Villepreux, dans l'éducation de ses enfants, ne retient de *l'Emile* qu'une leçon de laisser-faire, masquant mal son incapacité à instruire avec discernement le jeune esprit de ses rejetons ; d'un autre côté, la lecture du *Contrat social* par Pierre Huguenin est fautive moins du fait du héros que de celui, comme le souligne Jean-Louis Cabanès dans une note de son édition, de Sand elle-même et de Leroux. Loin d'articuler nécessairement république et esclavagisme, selon quelque modèle spartiate, Rousseau affirme que « ces mots esclave et droit sont contradictoires » et « s'excluent mutuellement ».

Se pose ainsi le problème moins de la philosophie de Rousseau que de sa lecture et de son usage dans le contexte de lutte politique qui est celui du roman, en 1840. Quel « bon usage » de Rousseau est susceptible de nourrir le présent et de féconder l'histoire du 19^e siècle ? Est-ce le Rousseau que les libéraux placent à l'horizon de leur économie politique, celui que le comte de Villepreux, dans le roman, condescend à faire lire aux gens du peuple (p. 438), à côté de Montesquieu ? Ce Rousseau-là n'est-il pas - au contraire - celui que Sand, à la suite de Leroux, tente de contredire, quitte à le fausser, comme pour dégager le présent de l'emprise du siècle passé et libérer l'avenir ? Il n'est pourtant jamais question pour Sand de condamner l'accès du peuple à une culture non populaire, bourgeoise, à laquelle les œuvres complètes de Rousseau appartiendraient : c'est bien par la médiation des livres, en particulier de *l'Emile* de Rousseau, que s'opère la rencontre de la châtelaine Yseult de Villepreux et du prolétaire, Pierre Huguenin. Le nom même de Villepreux fait résonner l'écho du nom de Saint-Preux, inscrivant en creux dans la fiction le modèle romanesque des amours entre aristocrate et roturier dans *La Nouvelle Héloïse*.

Deux figures de Rousseau semblent ainsi s'opposer et se combattre dans les marges du roman – telle sera ma thèse : une première figure, fortement historicisée, du philosophe, celle mobilisée par les hommes d'action, ces politiques qui firent - incomplètement - 1789 et qui détournèrent la révolution de 1830 au seul profit de la bourgeoisie ; et une autre figure de Rousseau, transhistorique celle-là, figure de l'artisan devenu philosophe, apôtre d'une science

sociale vouée à régner, philosophe religieux et socialiste – philosophe et socialiste *parce que* religieux, dirait Sand.

Dans le versant critique de l'appropriation sandienne, le premier Rousseau figure le misanthrope solitaire, anti-progressiste, inspirateur de l'individualisme moderne. Telle est l'interprétation de Leroux dans *De l'humanité, de son principe et de son avenir* [Fayard, 1985], ouvrage contemporain du *Compagnon*, instruisant à charge le procès d'un philosophe coupable d'avoir méconnu la nature sociale de l'homme. Les questions liminaires de son essai philosophique suggèrent d'emblée une réponse qui sera anti-rousseauiste, mais aussi anti-platonicienne et anti-hobbésienne : « L'homme est-il lié aux autres hommes fortuitement, ou d'une façon nécessaire ? », « Y a-t-il un être collectif Humanité, ou n'y a-t-il que des individus hommes ? » (p. 25). Tandis que Leroux embrasse tout l'homme conçu divinement en une seule « espèce humaine », Rousseau, ce « politique du *sentiment* », sent son cœur, possède l'intuition de son être propre, de sa liberté inaliénable et de sa bonté essentielle : parce qu'il perçoit intimement l'homme, tout homme, comme un « moi », Rousseau ne concevrait l'humanité que comme une somme d'individualités séparées « qui ne peuvent être unies en rien que par contrat » (p. 111) – le contrat social. A l'atomisme fondant la philosophie politique du 18^e siècle, Leroux oppose une philosophie de l'humanité pour laquelle l'être solidaire et relationnel accomplit, dans la reconnaissance de l'autre homme, sa pleine essence (voir postface de Miguel Abensour à P.Leroux, *Aux philosophes...*).

C'est sur cet arrière-fond philosophique que s'écrit le roman de Sand : la fiction révèle, en deçà de l'histoire présente et des ravages trop visibles de l'individualisme libéral, le travail souterrain des sociétés secrètes carbonaristes et compagnonniques, vouées à contrarier, certes partiellement, le repli sur soi, et à rappeler que la communication généralisée est le but, le *télos*, de l'Histoire – ce que Sand nomme dans son Avant-propos « le plan providentiel » ou, à la p. 213, la Providence. Cette eschatologie engendre au moins trois points de rupture avec l'anthropologie, la politique et la philosophie de l'histoire héritées de Rousseau :

- une rupture avec sa définition de la perfectibilité qui, chez lui, n'est qu'une simple latence, une disposition ouverte à évoluer par dégénérescence ou par régénération ; dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, la perfectibilité est « la source de tous les malheurs de l'homme », la faculté qui « le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature » (GF, p. 172) ; chez Sand, la perfectibilité engage l'homme vers l'accomplissement de son humanité, distincte de la seule possibilité du vice et de la vertu ; vocation au progrès, la perfectibilité contrarie obstinément tous les démentis apparents de l'histoire temporelle ;

- deuxième rupture : une condamnation de l'état de nature, perçu – nous l'avons vu - comme la négation par Rousseau de l'essence sociale de l'homme, et intégré dans une vision anti-progressiste de l'histoire, hantée par la Chute, la perte de la plénitude originelle de l'homme seul et autosuffisant ;

- la troisième rupture concerne enfin le Contrat social, seule convention capable d'harmoniser les *moi* indépendants dans la république au prix d'une aliénation d'une partie de la liberté de chacun. D'où la dénonciation de Leroux dans *De l'humanité*, pour qui le despotisme de Rousseau rend le citoyen esclave, libre seulement par son vote ; d'où aussi, par ricochet dans la fiction, la formule erronée de Pierre Huguenin, déjà citée : « il n'y pas de république possible sans esclaves » selon le « libéral » Rousseau. La condamnation par le personnage rejoint le constat rageur de la romancière de son Avant-Propos : « Mais la cité, toujours créée en vue et au moyen du principe d'égalité, est toujours devenue oppressive et destructive de l'égalité » (p. 42). Ce jugement critique vise plus loin que le seul détournement de la révolution par les penseurs de la bourgeoisie. Par sa condamnation du modèle politique rousseauiste, Pierre Huguenin se distingue autant des carbonaristes de 1823 que des républicains de 1793, de ces républicains « à la manière de Robespierre » (p. 241). Ce faisant, le héros creuse un peu plus le fossé avec la génération de son père, ce père Huguenin dont le deuxième chapitre révèle qu'il adopta autrefois le surnom de Cassius après avoir « entendu parler de Rome et de Sparte par les orateurs du village au temps de la république » (p. 62). Dans l'économie du récit et selon le dispositif sandien d'édification par la fiction, la remarque de l'artisan, fût-elle fondée sur une interprétation erronée du *Contrat social*, fournit la preuve de l'indépendance de sa conscience et de l'autonomie de sa lecture critique. Il saisit la « substance » et non la « lettre » des écrits (p. 93), et dépasse le stade mimétique de l'adhésion et de la répétition. Capable de briser la chaîne des modèles, de rompre avec l'histoire telle que les pères et les philosophes l'ont faite, Pierre Huguenin prouve qu'il est toujours possible de remettre en travail, dans le siècle et *malgré* le siècle, le lent enfantement du progrès social.

Pour en finir avec ce premier Rousseau, maintenu à respectueuse et salutaire distance dans le roman, il reste à éclairer ce qui serait, selon mon hypothèse de lecture, qu'« l'implicite » du *Compagnon du Tour de France* par les formules explicites d'un article rédigé quatre ans plus tard. Sand revient en effet au cas Rousseau dans un de ses textes les plus nettement opposés au philosophe : il s'agit de l'article publié en novembre 1844 dans *L'Eclair de l'Indre* sous le titre « La politique et le socialisme ». La condamnation dépasse certes le seul cas Rousseau, englobé dans une relecture critique des Lumières, mais ses

théories sont à la source du fourvoiement de 1789 – je cite : « la philosophie du 18^e siècle, admirable sous tant de rapports, incomplète et superficielle à tant d'autres égards, procédait du préjugé d'un état de nature, où l'homme ne vivant point en société n'aurait eu que des droits et point de devoirs. » (éd. Perrot, p. 174) C'est ainsi que la Déclaration des Droits de l'homme est responsable de porter, je cite, « uniquement sur les droits de ceux qui possèdent et sur les devoirs de ceux qui ne possèdent pas » (éd. Perrot, p. 175). Les philosophes rationalistes et leurs descendants politiques – le comte de Villepreux dans le roman - se détournent bien des devoirs sociaux révélés par l'Évangile. La conséquence sur le plan historique en est désastreuse : conçues abstraitement sous forme de Déclaration solennelle, la liberté, l'égalité et la fraternité ne s'inscrivent dans aucun système de croyance : « C'était une religion à faire, toute une doctrine à formuler », écrit-elle (éd. Perrot, p. 173). Les philosophes du 18^e occupés à libérer l'homme en écrasant l'Infâme, l'intolérance d'une Eglise alliée des puissants, n'ont pas su fonder cette religion sociale.

Ces références à l'article de 1844 nous déportent un peu loin du roman, dans lequel l'intertexte rousseauiste se monnaie davantage en images et en symboles qu'en citations. Il convient désormais de reprendre la réflexion à partir d'un moment romanesque crucial : celui de la découverte par Pierre Huguenin du cabinet d'Yseult, et, dans ce cabinet, de la bibliothèque. Le moment est originel à plus d'un titre – Claire Barel-Moisan nous en parlera sans doute : là commence, par le contact clandestin avec les objets d'Yseult, la relation amoureuse ; mais là se joue aussi une véritable « tentation » à laquelle Pierre succombe lorsqu'il tend sa main d'ouvrier vers les reliures dorées alignées sur les rayons de la « petite bibliothèque d'ébène » (p. 92). Cueillant ainsi les fruits de l'arbre défendu aux prolétaires, le savoir livresque, Pierre enclenche moins, dans l'immédiat, un processus irréversible de Chute qu'un premier mouvement spéculaire de reconnaissance de soi, symbolisé par l'épreuve concomitante du miroir – je cite : « Quand il se fut assuré, en se regardant à la psyché du cabinet que sa toilette, pour être moins riche que celle d'un bourgeois, n'était pas moins irréprochable, il se décida à ouvrir un livre... ». Certes, le regard dans la psyché le rassure sur sa dignité d'ouvrier sans « tache », autorisé à toucher, sans démeriter, aux beaux livres de la châtelaine. Mais il signale aussi que le livre est l'instrument par lequel se médiatise la conscience d'être, dans le double mouvement d'absentement au monde et de reconnaissance de soi. Le premier livre touché et ouvert est en effet un livre déjà lu, un de ces ouvrages qui a par le passé, à la faveur du Tour de France, construit son identité d'artisan lettré : « Ce livre fut l'*Emile* de Jean-Jacques Rousseau. Pierre le savait par cœur ; il se l'était procuré à Lyon, et il l'avait lu à la veillée avec plusieurs Compagnons de ses amis durant son Tour de France »

(p. 92). Dans le « bric-à-brac » du cabinet d'Yseult, dans le rassemblement éclectique des livres placés sur le rayonnage, quel hasard, ou plutôt quelle nécessité romanesque, vient donc élire en priorité ce livre, *Emile, ou de l'Education* ?

On n'invoquera pas ici le modèle offert par Agricol Perdiguier : comme le relève en note Jean-Louis Cabanès, les lectures de Pierre Huguenin ne recourent guère celles qu'énumérera l'auteur du *Livre du Compagnonnage* dans ses *Mémoires d'un compagnon*. Perdiguier se nourrit d'abord de théâtre, de Ducis, Racine, Piron et Voltaire (éd. Maspéro, 1977, p. 186) ; et s'il rencontra Rousseau, ce fut tardivement, bien après avoir emprunté sans le savoir le même chemin que le philosophe le long de la Saône à Lyon – je cite les *Mémoires d'un compagnon* : « Ce ne fut que deux ou trois ans plus tard, en lisant les *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau et quelques notes attachées à cet ouvrage, que je sus que le sentier que j'avais parcouru était le Chemin des Etroits, et que la grotte avait contenu et charmé le philosophe par sa beauté simple et grande » (éd. Maspéro, 1977, p. 363).

La référence à Rousseau est donc attribuable, en dehors de tout modèle immédiat, à Sand. Je serais tenté d'y saisir l'indice d'une filiation entre *Emile*, cet homme inentamé et inentamable, capable par l'éducation de résister aux vices de la société présente comme aux vicissitudes des temps à venir, et cette autre projection humaine idéale, Pierre Huguenin, « peut-être [l'homme] de la société future », comme il se définit face au Corinthien au terme du roman (p. 554). Le lien entre *Emile* et Pierre tient surtout au statut d'artisan, et l'idéal rousseauiste d'indépendance gagnée par le métier manuel apparaît comme une première élaboration littéraire et philosophique de la figure sandienne de l'artisan éclairé. Si cette figure est offerte directement à la romancière par Perdiguier et plus généralement par l'exemple contemporain de la culture et de la combativité des artisans qualifiés, le roman se trouve indirectement nourri par le modèle que Rousseau élaborait à partir de l'image idéalisée de son père. L'on se rappelle l'hommage rendu à l'horloger genevois, « vertueux citoyen » de Genève, en tête du *Discours sur l'origine de l'inégalité* : « Je le vois encore vivant du travail de ses mains, et nourrissant son âme des vérités les plus sublimes. Je vois Tacite, Plutarque, et Grotius, mêlés devant lui avec les instruments de son métier » (GF, p. 145 ou 146). Isaac Rousseau, dans ce travail d'héroïsation littéraire, se transforme en citoyen de la Rome antique, homme vertueux et complet, maniant l'outil et cultivant son esprit.

Emile se rapproche en partie de ce modèle : voué par son précepteur à devenir un homme social, il doit le moment venu apprendre un métier : ce sera un métier artisanal – je cite Rousseau : « Or, de toutes les occupations qui peuvent fournir la subsistance à l'homme, celle qui le rapproche le plus de l'état de nature est le travail des mains : de toutes les

conditions, la plus indépendante de la fortune et des hommes est celle de l'artisan » (GF, p. 253). Le lien entre Pierre et Emile se resserre encore si l'on se rappelle que ce dernier est appelé par son précepteur à exercer le métier « propre » et « utile » de menuisier : il entrera comme compagnon chez un maître pour y apprendre non pas la menuiserie mais « l'état de menuisier » (GF, p. 262) : sans jamais passer maître, il restera dans cette situation sociale moyenne, gage de son indépendance – « libre, sain, laborieux, juste » (GF, p. 256). Tel est par ailleurs l'état dont Rousseau rêve pour ses propres fils, abandonnés aux Enfants trouvés, selon une lettre adressée en avril 1751 à Mme Dupin de Francueil (occasion de rappeler ici le passé familial qui unit Sand à Rousseau) : imaginant au conditionnel le sort de ses enfants, le père repentant écrit : « je ne les exercerais point à manier la plume, mais la charrue, la lime ou le rabot, instruments qui font mener une vie saine, laborieuse, innocente dont on n'abuse jamais pour mal faire, et qui n'attire point d'ennemis en faisant bien » (*Dictionnaire Rousseau*, éd. Champion, p. 56). Artisans, mais surtout pas écrivains ou poètes : nous sommes loin ici des poètes prolétaires encouragés par Sand.

Il convient donc d'esquisser plusieurs nuances – deux principalement – dans le rapprochement que nous suggérons entre Sand et Rousseau autour de la défense et de l'illustration de l'artisanat. L'état d'artisan, chez Rousseau, apparaît comme le remède offert à l'élève par le précepteur, afin de résister au mal et à la violence environnants : dans l'état social présent, où chacun est asservi à autrui, soumis aux désirs générés par le luxe, confronté à l'opinion dans les professions de l'esprit, ou aux revers de fortune ou de climat dans l'agriculture, l'artisan est celui qui, possesseur de ses propres outils et de son savoir-faire, peut sauvegarder sa liberté : ce qu'il faut à Emile, pour échapper à la violence du monde, c'est, écrit Rousseau, « un métier qui pût servir à Robinson dans son île » (GF, p. 257). Loin de célébrer la solidarité souterraine, l'« association mystique » (*Compagnon*, p.213) qui unit les compagnons entre eux, à la manière de Sand, Rousseau définit l'idéal de l'artisan à partir du principe d'autonomie. Si Sand trouve son modèle romanesque dans les exemples contemporains de solidarité et d'entraide propres aux organisations ouvrières, Rousseau puise son type philosophique à une double source : le modèle paternel genevois, déjà mentionné, et, surtout, le souvenir des Montagnons, ces villageois du Haut-Jura découverts près de Neuchâtel et célébrés dans la *Lettre à d'Alembert*. Ces Montagnons font miroiter dans les théories sociales rousseauistes l'image privilégiée d'une société indépendante, qui ignore le luxe, l'inégalité et la médiation des institutions. Ils constituent cette « société commencée », terme de l'état de nature selon le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, mais encore préservé de la dégradation qu'entraînent la propriété privée et le développement social.

C'est le temps du bonheur moyen, celui d'une vie autarcique, à mi-chemin entre état de nature et contrat social ; le temps où l'on ne s'occupait « qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains » (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, GF, p. 213).

Seconde distinction majeure, l'artisanat est défini chez Rousseau par défaut : il relève des arts utiles opposés aux arts du luxe et entretenant une relation complexe avec les Beaux-Arts. De même qu'il ne souhaite pas que ses enfants abandonnés deviennent écrivains ou philosophes, Rousseau préserve Emile de la vanité et de l'amour-propre inculqués par le commerce des arts d'imagination : ces derniers déclenchent notre sociabilité et nous placent dans la dépendance de l'opinion d'autrui. Ainsi, tandis que Sand travaille au décloisonnement des statuts d'artisan et d'artiste dans son roman *Le Compagnon* ou, avant, en 1837, dans *Les Maîtres mosaïstes*, Rousseau maintiendrait une stricte séparation entre arts utiles (artisanat), industrie du luxe et Beaux-Arts : à propos d'Emile, le précepteur note « J'aime mieux qu'il soit cordonnier que poète ; j'aime mieux qu'il pave les grands chemins que de faire des fleurs de porcelaine » (GF, p. 256) – l'« artisane » Geneviève, chez Sand, femme indépendante fabriquant des fleurs artificielles dans le roman *André*, se situerait au-delà de l'horizon des représentations rousseauistes.

Malgré ces réserves, les oppositions sont loin d'être aussi tranchées, et la persistance du modèle rousseauiste chez Sand viendrait éclairer plusieurs tensions mises en œuvre dans le roman, notamment la tension entre « arts utiles » et « beaux-arts » non entièrement résolue par l'invention fictionnelle. Pierre Huguenin s'oppose ainsi à Amaury, un artiste en germe que les « travaux de pure utilité » dégoûtent (p. 551). Pierre décide face à son ami l'artiste prêt à faire le voyage de Rome, de se préserver – je cite - du « tumulte du monde » (p. 551) et de garder le lien qui l'unit au peuple. Si Amaury-le-Corinthien se projette dans la carrière artistique comme on jette au hasard le dé d'un cornet (*Compagnon*, p. 562), son ami Pierre se cantonne dans un état stable, placé à mi-chemin entre l'artisanat et l'art, entre l'utilité et l'agrément : il parachève, avec l'escalier de la chapelle, je cite, « un travail d'architecte, de décorateur et de sculpteur », unissant « sérieusement les conditions de l'utile à celles du beau » (p. 549). Je rapprocherais ce passage de la description par Rousseau de l'état de menuisier choisi pour Emile : « il exige dans l'ouvrier de l'adresse et de l'industrie, et dans la forme des ouvrages que l'utilité détermine, l'élégance et le goût ne sont pas exclus » (GF, p. 261). La définition de l'artisanat chez Sand et Rousseau se situe en fait dans une tension constante entre « arts utiles » et « Beaux-arts », tension susceptible de préserver cet état de la collusion catastrophique entre « Beaux-arts » et « arts de luxe ». La menuiserie doit ainsi inclure, chez Rousseau comme chez Sand, le dessin, appris et pratiqué par Emile comme le

« bon parler », la chanson et l'écriture. Faisant de l'artisan un homme accompli, Sand poursuit en l'infléchissant l'entreprise rousseauiste de légitimation d'un semi-prolétariat cultivé.

Dernier rapprochement, et dernière tension à l'œuvre : l'idéal d'autonomie attaché à l'artisan vaut surtout chez Rousseau comme réaction au développement contemporain de la manufacture et de la libre concurrence : Emile n'utilisera pas de machines susceptibles de faire de l'artisan un automate en le dépossédant de ses outils et de son autonomie. Les théories sociales et politiques de Rousseau sont à lire dans leur contexte historique : celui de la crise du système corporatif fondé sur l'entreprise individuelle du maître, entouré de ses compagnons. A l'idéologie artisanale qui contient la concurrence et limite les intermédiaires afin de stabiliser le marché, répondent les thèses libérales du laisser-faire et de la division des tâches (voir N. Bonhôte, *J.J. Rousseau, Vision de l'histoire et autobiographie*, p. 66-69). Cette révolution industrielle entrevue par Rousseau, Sand la vit directement et en perçoit les conséquences désastreuses à une tout autre échelle : elle tente aussi d'y résister, d'abord par l'invention romanesque. Imaginer par la littérature des solutions susceptibles de rendre à tout homme sa dignité, au sein de relations égalitaires non médiatisées par les artifices de l'économie et de la loi mais nourries par une religion sociale : c'est le travail de l'utopiste Rousseau que prolonge Sand, à partir d'une critique du philosophe politique capable aussi d'inventer, avec le Contrat social, le remède institutionnel *dans* le mal.

Je conclurai en esquissant un dernier rapprochement entre Pierre Huguenin, l'« artisan philosophe », et Rousseau lui-même, cette fois – du moins, Rousseau selon Sand.

Dans la fin ouverte de ce roman qui ne connut jamais la suite annoncée au lecteur, Pierre Huguenin choisit de se tenir en réserve de l'histoire et de différer son éventuel mariage avec Yseult : l'union du prolétaire et de l'aristocrate demeure à l'état de simple promesse, vouée à maintenir, aux dernières lignes du roman, la confiance dans le progrès social. C'est par ce retrait et cette disponibilité que le héros de la fiction rejoint le Rousseau de Sand, celui qu'elle élabore dans un article écrit peu après la publication du *Compagnon* : « Quelques réflexions sur Jean-Jacques Rousseau », paru dans la *Revue des deux mondes* en juin 1841. Comme l'a montré Michèle Hecquet dans sa *Poétique de la parabole*, la démarche critique originale consiste pour Sand à écarter les circonstances historiques qui obscurcissent l'image laissée par Rousseau et brouillent la lecture de son œuvre. Rousseau est arraché aux étroites circonstances biographiques et aux déterminations de son siècle pour être replacé au sein du devenir humain. Sa place est alors non plus celle d'un misanthrope aliéné par une société de castes, mais celle d'un prophète, un de ces êtres que la Providence suscite dans l'histoire pour y faire entrevoir la possibilité du progrès humain. Comme Pierre Huguenin, ce Rousseau est

investi d'une identité christique ; il porte « l'humanité future dans ses entrailles ». Par son éloquence naturelle, effusion de conscience à conscience, le prophète christique et l'artisan philosophe – Pierre ou Jean-Jacques – provoquent l'épiphanie de la transparence dans les relations humaines.

Ainsi, dans l'ouverture finale du roman, Pierre, cet homme « religieux », demeure à l'état méditatif, absorbé par le principe et détourné de l'action – je cite : « Sa nature, toute mystique, excluait cette activité pratique, cette habileté spéciale, ce savoir-faire (...) » (p. 571). Il n'est pas encore entré à l'âge viril, celui où le grand homme rejoint l'homme fort pour, ensemble, féconder l'histoire. Le portrait de Rousseau tracé dans l'article de 1841 est proche : c'est un « homme de méditation », « rempli de la pensée de l'idéal », incapable toutefois d'agir avec force dans le présent. Pierre Huguenin et Rousseau sont ces hommes pensifs, impuissants à faire aujourd'hui l'histoire, mais chargés de nous dire que l'Histoire est en marche.

Olivier BARA (Université Lyon 2, UMR « LIRE », CNRS-Lyon 2)