UFR Philosophie (10)

École doctorale de Philosophie (ED 280)

Université Paris1 Panthéon-Sorbonne

Thèse de doctorat en Philosophie

(Cotutelle internationale avec l'Université de São Paulo - USP)

LUÍS FÁBIO GUERRA SPIRA

DE LA PARTICULARITÉ DES MŒURS À L'UNIVERSALITÉ DE LA MORALE CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Thèse dirigée par M. Bertrand Binoche, professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, et par M. Milton Meira do Nascimento, professeur à l'Université de São Paulo - USP.

Jury :

M. Bertrand Binoche, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
M. Milton Meira do Nascimento, Universidade de São Paulo (USP)
M. Blaise Bachofen, CY Cergy Paris Université
M^me^ Géraldine Lepan, Université de Montpellier Paul-Valéry
M^me^ Maria das Graças de Souza, Université de São Paulo (USP)
M. Ricardo Monteagudo, Universidade Estadual Paulista (UNESP)

São Paulo

26/11/2025

Centre d'Histoire des Philosophies Modernes de la Sorbonne (HIPHIMO-EA 1451), Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 17, rue de la Sorbonne, escalier C, 1er étage, bureau D007, 75006.

Pour Nina.

[...]

E a vida vai tecendo laços
Quase impossíveis de romper:
Tudo o que amamos são pedaços
Vivos do nosso próprio ser.

A vida assim nos afeiçoa,
Prende. Antes fosse toda fel !
Que ao se mostrar às vezes boa,
Ela requinta em ser cruel...

Manuel Bandeira,
A vida assim nos afeiçoa
A cinza das horas

REMERCIEMENTS

Je remercie tout d'abord mes directeurs de thèse, M. Milton Meira do Nascimento et M. Betrand Binoche. Je les remercie pour la confiance et l'opportunité qu'ils m'ont données d'entamer et de poursuivre mes études doctorales en cotutelle.

Je tiens également à remercier M^{me} Maria das Graças de Souza et M. Thomaz Kawauche pour les importantes contributions qu'ils ont apportées à mes recherches.

Mes remerciements vont aussi à M. Leonardo Moreira, qui, tel un vrai ami, m'a accueilli à Paris et m'a mis en contact avec des expériences académiques et non-académiques qui ont été très importantes pour moi.

J'exprime ma gratitude aussi envers M. Ciro Lourenço pour les importantes suggestions qu'il m'a données lors de mon départ pour Paris, et envers les collègues que j'y ai rencontrés, surtout Dario Galvão et Beatriz Laporta.

Je remercie les professeurs de français qui ont tant contribué à ma formation : Marcelo Ahlers, Luís Kinker, Salomé Segallas, Danielle Lavoye et Régine Mazuel. Je remercie aussi la traductrice Luciana Schoeps.

Je souhaiterais également remercier le personnel du secrétariat du département de Philosophie de l'USP et de la Sorbonne, tout particulièrement, Regina Celi Sant'Anna et Sarah Badih. Et la CAPES au Brésil, qui m'a octroyé une bourse d'études au début de mon doctorat.

Finalement, j'adresse mes remerciements à mes parents, Vlado Spira et Márcia Spira, qui m'ont donné l'exemple et ont pourvu à tout.

Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affoiblisse en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen. Il faut en quelque maniere borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. Or comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité concentrée entre les citoyens, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir, et par l'intérêt commun qui les réunit. Il est certain que les plus grands prodiges de vertu ont été produits par l'amour de la patrie : ce sentiment doux et vif qui joint la force de l'amour propre à toute la beauté de la vertu, lui donne une énergie qui sans la défigurer, en fait la plus héroique de toutes les passions.

Rousseau, O.C., t. III, *Discours sur l'Économie politique*, pp. 254-255.

Il ne s'ensuit pas pour cela que les délibérations publiques soient toûjours équitables ; elles peuvent ne l'être pas lorsqu'il s'agit d'affaires étrangeres ; j'en ai dit la raison. Ainsi, il n'est pas impossible qu'une république bien gouvernée fasse une guerre injuste. Il ne l'est pas non plus que le conseil d'une démocratie passe de mauvais decrets et condamne les innocens : mais cela n'arrivera jamais, que le peuple ne soit séduit par des intérêts particuliers, qu'avec du crédit et de l'éloquence quelques hommes adroits sauront substituer aux siens. Alors autre chose sera la délibération publique, et autre chose la volonté générale.

Rousseau, O.C., t. III, *Discours sur l'Économie politique*, p. 246.

RÉSUMÉ

Il s'agit de présenter une voie possible et cohérente en vue de penser, dans l'œuvre de Rousseau, l'articulation entre l'impératif politique de particulariser les mœurs et l'impératif moral d'humanisation du citoyen. Cette articulation présuppose la couture entre l'épistémologie et l'anthropologie de Rousseau : pour celui-ci, la formation des idées morales ne s'explique pas, seulement, par le rassemblement d'idées simples en complexes, comme l'ont voulu Locke et Condillac, mais exige, au lieu d'une mécanique des idées, au lieu d'un progrès simplement formel de l'entendement, que l'on fasse référence aussi au registre des affections et des mœurs. Dans le premier cas, on parle des idées archétypiques de modes mixtes, on fait abstraction de ce que c'est l'homme dans sa totalité, et l'on aboutit à des morales abstraites, transcendantes ; dans le second, nous parvenons à une morale immanente à la particularité située : morale, donc, convenablement ordonnée à la nature de la chose - des concepts qui révèlent aussi l'influence de Montesquieu sur la pensée de Rousseau. Utilisant ces influences à sa manière, Rousseau pense la genèse de la justice à partir d'un couple conceptuel formé par les notions de *progrès ordonné* et *altération*, de sorte que soit la genèse des idées générales se construit sans préjudice du sentiment, et alors on parvient, par l'*art perfectionné*, à un universel immanent et convenable au particulier bien ordonné, soit, au contraire, on parvient à un universel transcendant et abstrait, que l'*art commencé* suscite en mettant l'homme en contradiction avec lui-même. Étant donné les analogies structurales entre la pensée de Rousseau sur la politique et sa pensée sur la morale, étant donné, en outre, que l'expérience politique moralise le citoyen et que l'expérience de l'humanité incline l'homme à ses obligations envers la société, l'effort de particulariser les mœurs d'un peuple, qui incombe au législateur, nous permet de postuler que la dénaturation de l'homme en citoyen aboutit, également, à accorder le patriote avec son humanité, ce qui s'accomplit moyennant un progrès ordonné. Cela dit, il n'y a pas de contradiction entre le particulier et l'universel chez Rousseau, sauf quand cet universel s'incarne comme transcendance : alors, en effet, l'homme est précipité dans la contradiction, dans l'altération dont le *Discours sur l'inégalité* fournit peut-être la meilleure description.

Mots-clés : politique, morale, mœurs, particularité, universalité, épistémologie, anthropologie.

RESUMO

Trata-se de apresentar uma via possível e coerente para se pensar, na obra de Rousseau, a articulação entre o imperativo político de se particularizar os costumes e aquele, moral, de se humanizar o cidadão. Essa articulação pressupõe a costura entre a epistemologia e a antropologia de Rousseau: para ele, a formação das ideias morais não se explica, apenas, pela reunião de ideias simples em complexas, como quiseram Locke e Condillac, mas exige, em vez de uma mecânica das ideias, em vez de um progresso apenas formal do entendimento, que se recorra, também, ao registro dos afetos e dos costumes. Naquele caso, fala-se em ideias arquetípicas de modos mistos, faz-se abstração do que é o homem em sua totalidade e se redunda em morais abstratas, transcendentais; neste, chega-se a uma moral imanente à particularidade situada: moral, pois, convenientemente ordenada à natureza da coisa - conceitos que dão a conhecer, também, a influência de Montesquieu no pensamento de Rousseau. Fazendo uso à sua maneira dessas influências, Rousseau pensa a gênese da justiça a partir de um par conceitual formado pelas noções de progresso ordenado e alteração, de modo que ou a gênese das ideias gerais se constrói sem prejuízo do registro do sentimento, e se chega pela *art perfectionné* a um universal imanente e conveniente ao particular bem-ordenado ou, pelo contrário, se chega a um universal transcendental e abstrato, que a *art commencé* enseja ao colocar o homem em contradição consigo mesmo. Dadas as analogias estruturais entre o pensamento de Rousseau sobre a política e seu pensamento sobre a moral, dado, ademais, que a experiência política moraliza o cidadão e que a experiência da humanidade inclina o homem a suas obrigações para com a sociedade, o esforço de particularizar os costumes de um povo, que incumbe ao legislador, permite que se postule que a desnaturação do homem em cidadão redunda, também, em se fazer o patriota convir com sua humanidade, o que se consuma mediante um progresso ordenado. Isso posto, não há uma contradição entre o particular e o universal em Rousseau, salvo quando esse universal se consubstancia como transcendência: aí, sim, precipita-se o homem na contradição, na alteração de que o *Discurso sobre a desigualdade* forneceu talvez a melhor representação.

Palavras-chave: política, moral, costumes, particularidade, universalidade, epistemologia, antropologia.

ABSTRACT

The aim is to present a possible and coherent way of thinking, in Rousseau's work, about the articulation between the political imperative of particularizing customs and the moral imperative of humanizing the citizen. This articulation presupposes the connection between Rousseau's epistemology and anthropology: for him, the formation of moral ideas cannot be explained simply by the gathering of simple ideas into complex ones, as Locke and Condillac would have it, but requires, instead of a mechanics of ideas, instead of a merely formal progress of understanding, that we also resort to the sphere of affections and customs. In that case, we speak of archetypal ideas of mixed modes, we abstract from what man is in his totality, and it results in abstract, transcendental morals; in the latter, we arrive at a morality immanent to the situated particularity: morality, therefore, conveniently ordered to the nature of the thing - and these concepts reveal the influence of Montesquieu on Rousseau's thought. Using these influences in his own way, Rousseau thinks about the genesis of justice based on a conceptual pair formed by the notions of *progrès ordonné* and *altération*, so that either the genesis of general ideas is constructed without prejudice to the scope of sentiment, and one arrives through an *art perfectionné* at an immanent universal convenient to the well-ordered particular or, on the contrary, one arrives at a transcendental and abstract universal, which an *art commencé* gives rise to by placing man in contradiction with himself. Given the structural analogies between Rousseau's thought on politics and his thought on morality, given, furthermore, that political experience moralizes the citizen and that the experience of humanity inclines man to his obligations towards society, the effort to particularize the customs of a people, which is the responsibility of the legislator, allows us to postulate that the denaturation of man into a citizen also results in making the patriot more convenient for his humanity, which is accomplished through a *progrès ordonné*. That said, there is no contradiction between the particular and the universal in Rousseau, except when this universal is embodied as transcendence: then, yes, man is precipitated into contradiction, into the *altération* of which the *Discourse on Inequality* perhaps provided the best representation.

Key-words: politics, morals, customs, particularity, universality, epistemology, anthropology.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....(13)

Présentation (13)

Plan de la thèse et discussion conceptuelle (25)

PARTIE I : ENTRE PROGRÈS ORDONNÉ ET ALTÉRATION.....(45)

INTRODUCTION (45)

Chapitre 1 - La formation des notions morales archétypiques de modes mixtes dans l'*Essai sur l'entendement humain*, de John Locke (48)

Introduction (48)

Réfutation de l'innéisme des idées (49)

Origine des idées simples, passage aux idées complexes (57)

Les idées complexes de modes mixtes (64)

Les différents types de lois (68)

Classification des idées en général (72)

Conclusion (79)

Chapitre 2 - La genèse formelle de l'entendement et des idées dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, de Condillac (81)

Introduction (81)

Les matériaux de la connaissance humaine : les sensations et la réflexion (89)

La genèse des premières opérations de l'esprit (91)

La genèse de l'imagination, de la contemplation, de la mémoire et de la réflexion (93)

Synthèse, analyse : le problème de l'abstraction (98)

La genèse des opérations supérieures : depuis la réflexion jusqu'à l'entendement et à la raison (101)

Analyse et imagination : entre l'ordre nécessaire et le désordre contingent (103)

Nécessité et contingence (105)

Le génie des langues et le formalisme dans l'étude des mœurs (111)

Le problème de l'erreur et la scientificité de la morale (116)

Vérité, progrès et ordre (120)

Conclusion (124)

Chapitre 3 - Entre l'universalité de la raison et la particularité des nations dans l'*Esprit des lois*, de Montesquieu (126)

Introduction (126)

Partie 1 - Universel immanent (128)

Entre la raison primitive et la nature des choses (128)

La liberté et l'erreur - nécessité des lois positives (131)

De l'état de nature à l'état social (132)

Le législateur et la prudence attentive au pluralisme (133)

Conclusion (134)

Partie 2 - Universel négatif et rhétorique de la réticence (135)

Conclusion (139)

Partie 3 - Le particulier et le sublime de l'administration prudente : lois et mœurs dans le livre XIX (140)

Conclusion (147)

Chapitre 4 - Rousseau : entre progrès ordonné et altération (150)

Introduction (150)

Progrès ordonné (153)

Altération (168)

Conclusion (184)

CONSIDÉRATIONS FINALES EN GUISE DE CONCLUSION DE LA PARTIE I (186)

Rousseau et Locke (187)

Rousseau et Condillac (190)

Rousseau et Montesquieu (195)

PARTIE II : PARTICULARITÉ DES MŒURS.....(205)

INTRODUCTION (205)

Chapitre 1 - Rompre avec la transcendance (209)

De la société générale du genre humain au fondement immanent de la justice (209)

Réfutation du droit naturel de Diderot (216)

Redéfinition du droit naturel (227)

Conclusion (246)

Chapitre 2 - Particularité des mœurs (partie 1) (248)

Introduction et considérations générales sur le droit, l'histoire, la politique et les mœurs (248)
Réunion de l'entendement et de la volonté dans la patrie (256)
Mœurs : aspects conceptuels et historiques (264)
Chapitre 3 - Particularité des mœurs (partie 2) (277)
Introduction (277)
1- Particulariser les mœurs : mettre en relief le caractère national (278)
La religion civile et la persuasion du sentiment d'obligation (278)
Adéquation des lois aux mœurs (281)
Éducation publique et autres institutions nationales (285)
2- Particulariser les mœurs : préserver le caractère national (295)
La censure (295)
La censure, l'esprit de la constitution et la physionomie du peuple (302)
La censure et le cosmopolitisme des Lumières de d'Alembert (305)
3- Particulariser les mœurs : corriger l'opinion publique (317)
Mœurs et nature (325)
CONCLUSION DE LA PARTIE II (336)

PARTIE III : UNIVERSALITÉ DE LA MORALE.....(339)
INTRODUCTION (339)
Chapitre 1 - L'état civil et la découverte de l'humanité (340)
L'entrée dans l'état civil et l'acquisition de la moralité (340)
Obligation civile et sentiment d'obligation morale (346)
Une digression sur la morale, la politique et la convenance (352)
Droit naturel raisonné (359)
Conclusions : du *Manuscrit* au *Contrat* - sans perte d'immanence (372)
Chapitre 2 - Émile et la découverte de l'humanité (379)
Ordonner les passions (380)
Une digression sur la contradiction entre l'homme et le citoyen (386)
La pitié (394)
La découverte de l'humanité (400)
L'amour-propre et l'étude de l'histoire (407)
L'amour-propre et la bienfaisance active (412)

Conclusion : la fragilité du sentiment d'humanité (416)

Chapitre 3 - La *Profession de foi du vicaire savoyard* (418)

Avant le saut : la marche de la nature et la nécessité de la métaphysique (419)

Le saut : entre transcendance et immanence (433)

La méthode (438)

Les articles de foi : métaphysique immanente (446)

La conscience morale (461)

Droit naturel, vertu, amour de l'ordre (469)

Conclusion (473)

CONCLUSION DE LA PARTIE III (475)

CONCLUSION GÉNÉRALE.....(478)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....(484)

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Présentation

« Commençons par rechercher d'où nait la nécessité des institutions politiques ».[1] C'est ainsi que commence le chapitre II du livre I du *Manuscrit de Genève*, intitulé *De la société générale du genre humain*, dans lequel Rousseau se propose de réfuter le fondement naturel que Diderot avait prêté à la société humaine, dans son article *Droit naturel*, écrit pour l'*Encyclopédie*. En effet, privant l'individu du droit de faire abstraction de ses semblables pour décider de la nature du juste et de l'injuste, Diderot le réfère à la volonté générale de l'espèce humaine, qui « est toujours bonne : elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais » ;[2] et ajoute : « C'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il lui convient de vivre ou de mourir. C'est à elle à fixer les limites de tous les devoirs. Vous avez le droit naturel le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté par l'espèce entière ».[3] Et enfin : « La volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable ».[4] Règle du juste et de l'injuste que l'individu accède moyennant le bon usage de sa raison, la volonté générale de l'espèce est, pour Diderot, accessible à tout homme qui ne refuse pas de raisonner, c'est-à-dire qui ne renonce pas à sa qualité naturelle d'homme. Or, c'est contre ce jusnaturalisme empreint de métaphysique que Rousseau s'emporte en soulignant, dans le chapitre mentionné, que l'expression « *genre humain* n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent » ;[5] pour le Genevois, donc, ce n'est pas la nature qui confère un fondement à la règle du juste et de l'injuste dans la ville, mais la convention entre des hommes qui s'associent librement afin de, par le moyen de l'art humain, conformer une société bien-constituée. Le fondement de l'ordre politique est, alors, artificiel et immanent.

L'exclusion du chapitre sur la société générale du genre humain dans la version publiée du *Contrat social* n'affaiblit en rien la thèse selon laquelle la politique possède un fondement immanent ; elle la rend, au contraire, encore plus assertive. Selon Bruno Bernardi, en se référant

---

[1] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 281.
[2] Article « Droit Naturel », dans Diderot et J. D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/5/606*.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 283.

au *Contrat social*, cette exclusion a conféré plus de clarté et de cohérence à un ouvrage consacré à établir le droit politique sur ses propres bases, tâche qui était déjà en cours dans le *Manuscrit de Genève*[6] et qui se complète dans le *Contrat social*. L'exclusion s'explique en raison de ce que Rousseau, en 1762, avait définitivement surmonté le besoin d'expliciter le rapport entre son histoire de l'homme, esquissée dans le *Discours sur l'inégalité*, et ses principes politiques, alors pleinement fondés sans recours ni à la nature, ni à la morale, ni à la religion.[7] Voilà pourquoi la phrase citée au début du paragraphe précédent disparaît lors du passage du *Manuscrit* au *Contrat*, dans lequel elle est remplacée par : « Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état ».[8] Et, au chapitre V du livre I du *Contrat social*, Rousseau assure explicitement que le vrai fondement de la société est l'acte par lequel un peuple se constitue comme peuple, c'est-à-dire plutôt comme association que comme agrégation, d'où découle la nécessité pour la société d'avoir pour fondement la convention entre ceux qui s'associent en vue de garantir leur propre survie au sein de la liberté et de l'égalité.

La conclusion par le fondement immanent de l'obligation politique conduit à la thèse selon laquelle, la règle du juste et de l'injuste étant nécessairement appréhendée comme un bien commun de la propre communauté souveraine en question et d'elle seulement, la loi, émanation de la volonté générale, est antérieure à la justice : « Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loix. [...] Il faut donc des conventions et des loix pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet ».[9] Et, dans le *Manuscrit de Genève* : « C'est ainsi que se forment en nous les prémiéres notions distinctes du juste et de l'injuste ; car la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi, et si la loi ne peut être injuste, ce n'est pas que la justice en soit la base, ce qui pourroit n'être pas toujours vrai ; mais parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même ; ce qui est sans exception ».[10] Dictée par la loi, la justice est alors la règle par laquelle le corps politique se conserve et se place convenablement en accord avec lui-même, tout en se rendant plus durable et prospère. Règle qui ne vient pas de l'extérieur, qui ne découle

[6] Bernardi, « Sur le concept de droit naturel raisonné », p. 243.
[7] Ibidem, p. 242.
[8] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 360. Cette observation se trouve dans : Bernardi, Bachofen et Olivo, *Introduction*, p. 19.
[9] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 378.
[10] Idem, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 329. Il convient d'observer que la loi, ici, est considérée du point de vue du droit et non de l'histoire, car dans ce cas la loi peut être injuste et, fréquemment, elle l'est.

pas d'instances transcendantes au corps politique, mais, répétons-le, qui procède de la nature du pacte social et de la volonté générale qui nécessairement se forme à partir de l'association produite par l'acte libre d'un peuple qui s'institue comme peuple.

La thèse selon laquelle la justice se conçoit comme une règle moyennant laquelle un peuple se place convenablement en accord avec soi-même en vue de garantir sa conservation manque pourtant des compléments, compte tenu des prémisses épistémologiques et anthropologiques de la pensée de Rousseau. Et, à cet égard, le chapitre sur la loi du *Contrat social* est très clair : la multitude est aveugle, elle ne sait pas ce qu'elle veut et reconnaît à peine son propre bien, quoiqu'elle le veuille,[11] d'où naît le besoin d'un législateur. Paradoxalement, le peuple est souverain mais incapable, en principe, d'élaborer un système de lois. Il est bien connu que l'art de généraliser les idées est l'un des plus difficiles et n'est acquis que très tardivement par l'homme, et non avant une longue série de médiations et de réflexions sur ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas : « De plus ; comme l'art de généraliser ainsi ses idées est un des exercices les plus difficiles et les plus tardifs de l'entendement humain, le commun des hommes sera-t-il jamais en état de tirer de cette maniére de raisonner les régles de sa conduite [...] ? ».[12] Ce n'est pas par hasard si le passage du droit à l'histoire, tâche que le législateur doit accomplir, ne se réalise que dans la mesure où l'on franchit ce que dans le *Manuscrit de Genève* Rousseau appelle « l'abîme de la politique ». Or, la nature n'incline pas les hommes à surmonter cet obstacle ; la tâche incombe, alors, à l'art. Plus précisément, à l'*art perfectionné* du législateur. Il consiste à ajouter aux hommes une seconde nature en remplacement de la première, à les dénaturer en citoyens, afin de leur conférer la capacité de connaître, de reconnaître, de juger, d'estimer et d'aimer ce qui leur importe ou leur convient pour vivre dans une société bien-ordonnée. C'est dans ce sens que Rousseau recommande au raisonneur violent d'entrer dans un nouvel ordre, dans « une meilleure constitution des choses ». Ce nouvel ordre, institué ou conformé par le législateur, est l'état civil tel que défini par Rousseau au chapitre VIII du livre I du *Contrat social*. C'est là que les idées s'éclaircissent, que les sentiments s'ennoblissent, que le moi se multiplie dans le tout ; c'est là que se produit l'attendrissement général que, dans la joie universelle, nous ressentons très naturellement au milieu de tout ce qui nous est cher.[13]

Afin de rendre les hommes capables de reconnaître leur propre bien dans celui du tout, dont la conservation dépend la leur, le législateur forme les mœurs du peuple et leur adapte des

[11] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 380.
[12] *Idem*, O.C., III, *Manuscrit de Genève*, pp. 286-287. Voir aussi : Rousseau, O.C., t. IV, *Émile,* p. 520.
[13] *Idem*, O.C, t. V, *Lettre à d'Alembert*, pp. 123-124.

lois et des institutions qui rendent plus durable le corps politique. Il dénature les hommes en citoyens afin qu'ils conviennent mieux à leur propre humanité. Autrement dit, plus que de faire connaître aux citoyens la règle de justice, il les incline à l'estimer, à l'aimer, à la choisir, à l'observer. Il y a alors là, premièrement, un certain effort qui porte sur la formation de la faculté de juger, ou le développement de la capacité d'acquérir des idées générales concernant le juste et l'injuste : c'est la loi qui fait connaître au citoyen ce qu'il devrait vouloir en tant que partie du corps politique, elle le rend capable de généraliser sa visée pour se considérer soi-même à la lumière de l'intérêt du tout qu'il intègre et dont il dépend. Mais il y a un autre aspect pour ainsi dire affectif dans ce processus, qui exige du législateur qu'il persuade le sentiment des citoyens. Les lois et le pacte social doivent être estimés comme sacrés, ce sont les Dieux de la ville qui le déclarent. Et vu que les hommes agissent en fonction des opinions qu'ils ont sur ce qui les intéresse, les corriger, c'est les faire agir bien, c'est purifier leurs mœurs. Réunir l'entendement et la volonté dans le corps social[14] requiert donc plus que de faire connaître quelle est la règle du juste et de l'injuste dans la ville, rendre estimable la patrie dans le jugement des citoyens, pour qu'ils veuillent spontanément ce que la loi leur prescrit comme obligation et, donc et surtout, pour qu'ils agissent de manière conséquente, c'est-à-dire convenable avec leur propre bien, avec leur intérêt bien compris.[15] Cela dit, l'art du législateur peut se traduire par l'impératif de dénaturer l'homme en citoyen afin de faire convenir le patriote avec son humanité, moyen de faire passer de l'amour de soi à l'amour de la patrie qui, à son tour, se soutient sur l'amour de l'ordre.

Des Mœurs : règles spontanées de comportement collectif qui vont se former moyennant un certain agir habituel à sacraliser avec le temps - et même au mépris des lois - la norme singulière et interne, immanente, de conservation et de justice, la physionomie particulière d'un peuple. Les lois, en effet, sont superflues lorsque les mœurs sont bonnes :[16] celles-là régissent les actions extérieurement, celles-ci régissent la volonté intérieurement,[17] de façon que soit les lois convergent avec les mœurs, en les renforçant et étant renforcées par elles,[18] soit elles

[14] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 380.
[15] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 289.
[16] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 437.
[17] *Idem*, O.C., t. III, « Fragments politiques », *Des Mœurs*, p. 555.
[18] « ... si quelquefois les Loix influent sur les mœurs, c'est quand elles en tirent leur force. Alors elles leur rendent cette même force par une sorte de réaction bien connue des vrais politiques. La prémiére fonction des Ephores de Sparte en entrant en charge étoit une proclamation publique, par laquelle ils enjoignoient aux citoyens, non pas d'observer les loix, mais de les aimer, afin que l'observation ne leur en fut point dure. Cette proclamation, qui n'étoit pas un vain formulaire, montre parfaitement l'esprit de l'institution de Sparte, par laquelle les loix et les mœurs, intimement unies dans les cœurs des citoyens, n'y faisoient, pour ainsi dire, qu'un même corps. », Idem, O.C, t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 61.

représentent le règne de la force en substitution de celui du droit, car plus les lois croissent en force au détriment de la force des mœurs, moins le peuple est libre. Rousseau est ferme quant à la primauté des mœurs : elles sont le plus important type de loi dans la ville, loi taillée dans le cœur des citoyens, qui fait la vraie constitution de l'État, qui conserve le peuple dans l'esprit de son institution et dont dépend le succès de toutes les autres lois. Si l'architecte sonde le sol avant de projeter son édifice, le législateur sonde les mœurs - en secret - avant d'adapter à celles-ci des lois et des institutions qui les renforcent. C'est que la justice chez Rousseau est toujours une règle de conservation de soi ; donc le législateur n'opère pas dans le vide, mais, pour franchir « l'abîme de la politique », il relie droit et histoire et fait converger les lois et les mœurs toujours aux mêmes points, de manière à mettre en relief, convenablement, la particularité de la physionomie, du caractère du peuple à un moment donné et dans une situation déterminée.[19]

Il incombe au législateur de bien régler ce qui est donné, et même lorsqu'il s'agit d'instituer un peuple dès la fondation, il ne peut pas se dispenser d'examiner les aspects contingents et singuliers qui font connaître la nature des choses. « La premiere régle que nous avons à suivre est le caractére nationnal et s'il en manquoit il faudroit commencer par le lui donner ».[20] Sans cela, son effort chavire. Or, ce qui est donné en situation, c'est la vérité primitive[21] des mœurs, l'affection primitive du peuple, qui exprime la justice immanente par laquelle il se conserve tel qu'il est. Cela dit, donner des lois au peuple requiert une attention prudente aux circonstances, aux particularités, aux convenances. Les considérations énumérées dans les trois chapitres sur le peuple,[22] dans le livre II du *Contrat social,* sont ainsi de la plus grande importance, où le Genevois fixe un certain espace contingent ou circonstanciel, pour ainsi dire, à l'intérieur duquel seulement l'œuvre du génie législatif est possible : sans avoir jamais subi le joug des lois, sans avoir des mœurs trop enracinées, sans être ni riche ni pauvre - donc sans endurer une inégalité telle qu'elle compromette la liberté des citoyens qui ne peuvent pas être comme des étrangers les uns pour les autres -, le peuple doit pourtant se trouver déjà lié par quelque *union d'origine*,[23] d'intérêt ou de convention ; il doit aussi, d'un point de vue extérieur, être indépendant et pouvoir compter sur la paix avec d'autres nations, c'est-à-dire, en plus de ne pas pouvoir être exposé à souffrir une invasion soudaine, il doit encore être capable

[19] À cet égard sont intéressantes les analyses de Souza, dans « Ocasião propícia, ocasião nefasta ».
[20] Rousseau, O.C., t. III, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 913.
[21] On verra que l'idée de « vérité primitive », ainsi que celle d'« affections primitives », sont importantes dans ce travail. La première figure dans Rousseau, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090 ; la seconde dans *Émile*, p. 523.
[22] Il s'agit des chapitres VIII, IX et X du livre II du *Contrat social*.
[23] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 390.

de résister à chacun de ses voisins ou de former des confédérations défensives avec eux pour repousser un éventuel ennemi qui, voisin ou non, s'avérerait belliqueux ; consistante comme un peuple ancien, docile pourtant comme un peuple nouveau, la société apte à recevoir des lois est si rare et improbable que l'on peut supposer qu'elle n'existe pas.[24] Il s'agit là d'une conclusion d'un pessimisme qui peut sembler peu extravagant au lecteur pressé du *Discours sur l'inégalité*.[25]

À la lumière de ces considérations, semblent se justifier les efforts déployés par Rousseau contre la défense par d'Alembert - et par Voltaire - de l'institution à Genève d'un théâtre à la parisienne. Pour lui, l'introduction de la scène dans sa ville natale désarticulerait non seulement la règle de comportement des Genevois mais aussi la règle de fonctionnement du gouvernement de Genève lui-même. Il nie que des lois sévères suffiraient à garantir les mœurs austères de ses concitoyens ; il ajoute que tenir à changer les mœurs, c'est comme jouer aux dés, on ne peut pas prévoir les résultats de cette imprudence ;[26] il conclut que, plutôt qu'un théâtre convenant à des peuples esclaves et habitués à l'inégalité entre acteurs et spectateurs, ce qui convient à un peuple républicain, c'est la fête en plein air, les jeux civiques qui relient mieux affectivement les citoyens à la patrie et qui font d'eux des acteurs et des spectateurs en même temps, dans la suppression du décalage qu'il y a entre signe et signification dans toute représentation. « Jean-Jacques, me disoit-il, aime ton pays »[27]: les mots que le père de Rousseau lui a adressés lors de la fête du régiment de Saint-Gervais semblent sacraliser, par l'image décrite à la fin du livre, la maxime selon laquelle les mœurs d'un peuple doivent être préservées et aimées, car c'est de leur particularité que l'on obtient plus forte et plus claire la règle de justice à suivre par le législateur et par les citoyens. Quant à cet impératif de préserver les mœurs, dans la *Préface à Narcisse,* on lit :

> Tout peuple qui a des mœurs, et qui par conséquent respecte ses loix et ne veut point rafiner sur ses anciens usages, doit se garantir avec soin des sciences, et sur-tout des savans, dont les maximes sententieuses et dogmatiques lui apprendroient bientôt à mépriser ses usages et ses loix ; ce qu'une nation ne peut jamais faire sans se corrompre. Le moindre changement dans les coutumes, fut-il même avantageux à certains égards, tourne toujours au préjudice des mœurs. Car les coutumes sont la morale du peuple ; et

[24] Dans le livre I de l'*Émile*, Rousseau l'affirme expressément : « L'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister ; parce qu'où il n'y a plus de patrie il ne peut plus y avoir de citoyens. Ces deux mots, patrie et citoyen, doivent être effacés des langues modernes » (Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 250) ; et, dans le livre V : « Si je te parlois des devoirs du Citoyen, tu me demanderois peut-être où est la patrie, et tu croirois m'avoir confondu. Tu te tromperois, pourtant, cher Émile, car qui n'a pas une patrie a du moins un pays » (*Ibidem*, p. 858).
[25] Henri Gouhier, dans son classique *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, a montré de manière irrévocable que, l'histoire étant marquée par la contingence, d'autres voies de développement sont possibles, de façon que l'on ne peut pas lire le *Discours sur l'inégalité* comme une œuvre fataliste.
[26] Rousseau, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 68.
[27] *Ibidem*, p. 124.

> dès qu'il cesse de les respecter, il n'a plus de régle que ses passions ni de frein que les loix, qui peuvent quelquefois contenir les méchans, mais jamais les rendre bons. D'ailleurs quand la philosophie a une fois appris au peuple à mépriser ses coutumes, il trouve bientôt le secret d'éluder ses loix. Je dis donc qu'il en est des mœurs d'un peuple comme de l'honneur d'un homme ; c'est un trésor qu'il faut conserver, mais qu'on ne recouvre plus quand on l'a perdu.[28]

Comme on le voit, rendre plus prononcée la physionomie particulière du peuple auquel il revient de donner des lois exige du législateur qu'il consulte l'état circonstanciel des mœurs afin d'en faire découler le moyen de mieux renforcer, par les lois et par les institutions, la règle de justice immanente aux mœurs, règle par laquelle le corps politique s'ordonne et se rend plus durable selon les desseins de la volonté générale. Le peuple se met ainsi plus en accord avec lui-même, convenablement. Ainsi, la clé de l'œuvre politique de Rousseau réside dans l'éloge de l'effort de particularisation des mœurs. À titre d'exemple, deux passages peuvent être mobilisés pour illustrer ce que nous venons d'avancer : le premier soutient, dans les *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, que l'éducation publique doit avoir pour fonction de :

> donner aux âmes la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs gouts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain suça avec le lait de sa mère l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des loix et de la liberté. Cet amour fait toute son existence ; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle ; sitôt qu'il est seul, il est nul : sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus et s'il n'est pas mort, il est pis.[29]

Le second figure dans *Émile* et définit ce que c'est que l'effort de dénaturer l'homme en citoyen :

> L'homme naturel est tout pour lui : il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croye plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout.[30]

La justice venant de Dieu vient de très haut et n'est pas accessible aux hommes, condamnés à considérer humainement les choses. La justice pour les hommes doit alors devenir réciprocable et efficace seulement par le moyen des gouvernements et des lois ; et les lois doivent convenir aux mœurs afin de les mettre en relief le plus possible. Cela dit, on pourrait penser, mais à tort, qu'en repoussant toute référence soit à une instance naturelle, soit à une supposée volonté générale de l'espèce humaine, soit même à la justice venant de Dieu,

[28] *Idem*, O.C., t. II, *Préface à Narcisse*, p. 971.
[29] *Idem*, O.C., t. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 966.
[30] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 249.

Rousseau, disciple peut-être de Hobbes, peut-être de Montaigne, aurait bien pu écrire les lignes suivantes des *Essais* :

> Autrefois, ayant à faire valoir un de nos usages qui faisait autorité bien au delà de nous, et ne voulant pas, comme on le fait en général, l'établir seulement par la force des lois et des exemples, mais allant rechercher ses origines mêmes, je découvris que son fondement était si peu assuré qu'il s'en fallut de peu que ne m'en détache moi-même, moi qui avais pour tâche de la renforcer chez les autres. [...] C'est vrai, la pudicité est une belle vertu, dont on connaît assez l'utilité ; mais la traiter et la faire valoir comme foncièrement naturelle est aussi malaisé qu'il est aisé de la faire valoir selon l'usage, les lois, les préceptes moraux. Ses premiers et universels fondements sont difficiles à examiner à fond ; nos maîtres les parcourent superficiellement, n'osent pas y regarder de près, s'empressent plutôt de se placer sous la protection de la coutume, et là gonflent leurs plumes et triomphent à bon compte.[31]

* * *

« Ó Montaigne ! toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincére et vrai si un philosophe peut l'être, et dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux ? où l'homme de bien soit méprisable et le perfide honoré ? ».[32] C'est ainsi que le vicaire savoyard se réfère à Montaigne afin de réfuter sa thèse selon laquelle il n'existerait pas de principe de justice servant de norme universelle pour mesurer le degré de dépravation des mœurs dans l'histoire. Comme si leur valeur ne pouvait être mesurée que de l'intérieur, sans référence à ce qui les transcende. Contre cette thèse, le vicaire fait voir que, du concours de tous les peuples, il serait possible par induction générale d'observer qu'ils concordent avec quelque chose d'essentiel, de façon ce que, s'il y a des exceptions, des monstres ou des exemples obscurs, ils s'expliquent en raison de causes locales inconnues, de quelque hasard ou d'une contingence qui ne nuit en rien à la conclusion que la nature humaine est, à l'origine, droite, juste et bonne. En effet, le vicaire définit la conscience morale comme un « principe inné de justice et de vertu », « instinct divin, immortel et céleste voix », « juge infaillible du bien et du mal », et fait allusion, avec cela, au registre de l'universel. Pour lui, la conscience ne pourrait pas être comparée aux erreurs de l'enfance, ni ne se réduirait aux préjugés de l'éducation, ni ne consisterait en des valeurs ou des sentiments insinués dans l'âme humaine par l'expérience ou par le moyen d'idées acquises. Ainsi, contre le sceptique, le vicaire,

---

[31] Montaigne, *Essais, livre I, chap. XXIII.* Disponible sur : https://www.ebooksgratuits.com/html/montaigne_essais_traduction_1.html#_Toc192969936. Mais ces lignes du *Léviathan* pourraient aussi être citées : « L'ignorance des causes et de la constitution originelle du droit, de l'équité, de la loi et de la justice prédispose les hommes à prendre pour règle de leurs actions les mœurs et l'exemple, de telle manière qu'ils considèrent comme injuste ce qu'il est habituel de punir, et juste ce dont ils peuvent présenter un exemple d'impunité et d'approbation, ou [...] un précédent » (Hobbes, *Leviatã*, p. 90, nous traduisons).

[32] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 598-599.

persuasif, ajoute :

> Il est donc au fond des ames un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience.[33]

Et encore :

> Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu ; c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élêve au dessus des bêtes, que le triste privilége de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans régle, et d'une raison sans principe.[34]

Or, ici aussi, on pourrait procéder à des interprétations équivoques. On pourrait supposer, par exemple, que la conscience, en guidant la raison, serait une instance morale productrice de normes toujours les mêmes et toujours reconnues par tous les peuples de manière ubiquitaire et unanime ; elle représenterait alors la possibilité pour les hommes de saisir des valeurs morales universellement valables, au-delà ou en deçà de toute vérité empirique, contingente et particulière ; ou celle de connaître par la raison l'essence divine, absolue, transcendante, nécessaire. Certes, le vicaire est clair sur l'affirmation que la conscience est un sentiment sans lequel les hommes ne peuvent pas juger du juste et de l'injuste, car, voguant sans boussole sur « la mer des opinions humaines », leur raison, *raisonneuse*, s'égare errante et, si l'on peut argumenter indistinctement en faveur de telle ou telle proposition, on ne peut néanmoins pas décider de la vérité ultime de ce que l'on affirme. En ce sens, la conscience serait le guide inné pour orienter, régler et diriger la raison, pour conférer une évidence à la vérité et pour permettre l'appréhension de la finalité morale de l'existence. Elle ordonnerait la raison à la connaissance de l'essence de Dieu, ou au postulat d'un ordre universel juste et bon du haut duquel les hommes recevraient la vérité transcendante à toute particularité et contingence. Plus qu'un simple fondement de la croyance, la conscience assurerait à la raison humaine que les hommes atteignent la certitude quant à ce qui leur importe : la cause de leur être et la règle de leur conduite morale. En d'autres termes, la métaphysique du vicaire savoyard permettrait le postulat de l'universalité de la morale chez Rousseau.

Les trois articles de foi que le vicaire énonce corroboreraient l'interprétation ci-dessus. L'univers est poussé par une volonté et selon des lois, donc selon une intelligence et une finalité. Comme une horloge dont le mécanisme ordonné annonce la finalité que lui confère

[33] *Ibidem*, p. 598.
[34] *Ibidem*, pp. 600-601.

l'intelligence humaine, l'ordre du monde dans son fonctionnement orienté permet à la raison d'entrevoir l'existence d'un Dieu doté de volonté, infiniment puissant et, donc, intelligent, juste et bon, qui produit le monde et le conserve. En effet, il est évident que le mouvement, bien que transmis par la matière, n'est pas produit par elle, mais qu'il l'est par un autre principe, la volonté libre d'un Être intelligent qui s'annonce comme créateur et gardien de l'ordre de toutes choses – vérité qui ne se confirme pas comme évidence non seulement moyennant l'observation du fonctionnement de la nature, c'est-à-dire moyennant la constatation de l'incompatibilité absolue entre, d'une part, les qualités de la substance matérielle et étendue et, de l'autre, les qualités de la substance immatérielle et inétendue, mais aussi, immédiatement, par la raison guidée par la conscience. Se forme ainsi un schéma métaphysique dualiste qui démontre l'orientation téléologique et nécessaire de l'existence et se manifeste chez l'homme par la possibilité de la contradiction interne entre la raison qui élève l'homme et les passions qui le perdent dans les vices. Or, l'homme, libre, a été fait pour faire le bien par choix ; pourtant, puisqu'il choisit le bien selon son jugement du vrai, et son jugement étant faillible, souvent il se trompe et choisit le mal. Ainsi, il importe à l'homme qu'il connaisse l'essence de Dieu dans son universalité, car c'est d'elle qu'il extrait le fondement de la morale, la règle de sa conduite, le principe absolu de son jugement lorsqu'il s'agit du juste et de l'injuste ; essence qu'il appréhende – par le moyen du bon usage de sa raison – comme norme universelle, nécessaire et transcendante.

« Je vois le mal sur la terre »,[35] affirme le vicaire. Bien que la nature humaine soit droite et bonne, bien que la conscience soit innée, bien que l'homme, parce que libre, ait été fait non pour faire le mal, mais le bien par choix, il peut, par l'abus de ses facultés, se laissant entraîner passivement par les passions au lieu de leur résister activement par la raison, se faire l'auteur du mal, dont il est le seul responsable :

> Si l'homme est actif et libre, il agit de lui-même ; tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le sistême ordonné de la providence, et ne peut lui être imputé. Elle ne veut point le mal que fait l'homme en abusant de la liberté qu'elle lui donne, mais elle ne l'empêche pas de le faire ; soit que de la part d'un être si foible ce mal soit nul à ses yeux ; soit qu'elle ne pût l'empêcher sans gêner sa liberté, et faire un mal plus grand en dégradant sa nature. Elle l'a fait libre afin qu'il fit non le mal, mais le bien par choix.[36]

En effet, la perversion de l'amour de soi en amour-propre étouffe la conscience et empêche l'homme d'en entendre la voix, même dans le remords. Par l'intérêt qui émerge comme principe, l'homme se place au centre de la circonférence de l'ordre de toutes les choses

[35] *Ibidem*, p. 583.
[36] *Ibidem*, p. 587.

et, en tenant à les réordonner à partir de soi, il se trompe et se désordonne lui-même. C'est lui - et non Dieu -, donc, qui répond du mal que le vicaire voit sur la terre ; c'est lui, d'ailleurs, qui le subit, car ce qui le dépasse demeure parfaitement ordonné, intact : « Le mal général ne peut être que dans le desordre, et je vois dans le sistême du monde un ordre qui ne se dément point. Le mal particulier n'est que dans le sentiment de l'être qui souffre, et ce sentiment l'homme ne l'a pas receu de la nature, il se l'est donné ».[37] Cela dit, lorsque la voix de la conscience cesse de se faire entendre, la raison humaine, altérée par les passions, se trompe ; mais lorsque, dans le silence des passions, elle sert de guide à la raison, l'homme parvient à connaître et à choisir activement le bien. Règle universelle du juste et de l'injuste, immédiatement accessible à l'homme qui recourt à sa raison et qui, donc, vertueux, repousse le doute et l'erreur, Dieu, dans sa transcendance, se traduit comme fondement de la morale universelle et nécessaire dont la constatation permet au vicaire de réfuter la thèse de Montaigne et de trouver dans les mœurs de tous les peuples quelque chose de commun et d'essentiel : une certaine idée de la justice et de la liberté qui est toujours la même, peu importe où et quand, et qui se réfère, plus qu'à l'humanité, à l'ordre de toute chose. Cette idée est universelle : plus on accentue la physionomie d'un peuple, plus il s'éloigne d'un usage général que l'on observe spontanément dans l'histoire des peuples ; elle est aussi une idée transcendante, car même le peuple le plus dégénéré, choisissant pour lui des dieux abominables, ne peut pas les faire parler plus haut que la nature elle-même, toujours soucieuse de ses propres droits ;[38] idée purement intelligible que la raison appréhende comme norme morale « quand par ses développemens successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature ».[39] On pourrait affirmer, semble-t-il, en parodiant un autre philosophe des Lumières, que les *normes morales chez Rousseau sont possibles parce que l'idée de liberté fait des hommes des membres du monde intelligible,*[40] thèse d'ailleurs endossée par des commentateurs comme Simone Goyard-Fabre.[41]

---

[37] *Ibidem*, p. 588.

[38] « L'ancien paganisme enfanta des Dieux abominables qu'on eut punis ici-bas comme des scelerats, et qui n'offroient pour tableau du bonheur suprême que des forfaits à commettre et des passions à contenter. Mais le vice armé d'une autorité sacrée descendoit en vain du séjour éternel, l'instinct moral le répoussoit du cœur des humains ». Ibidem, p. 598.

[39] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 126.

[40] « Et ainsi sont possibles les impératifs catégoriques, car l'idée de liberté fait de moi un membre du monde intelligible », Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 155, je traduis.

[41] Goyard-Fabre, *Les embarras philosophiques du droit naturel*, pp. 106-110. Bruno Bernardi dans *La fabrique des concepts* se réfère à son tour à l'article « *Contrat social* » de Goyard-Fabre pour le *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, de Trousson et Eigeldinger, et réfute sa thèse selon laquelle Rousseau serait « un Kant, voire un Kant inabouti » (p. 441).

* * *

Reste évidente la contradiction entre politique et morale chez Rousseau : d'un point de vue politique, il est impératif de particulariser le plus possible les mœurs du peuple auquel il revient de donner des lois, car les faire converger est le meilleur moyen, en rendant la patrie estimable pour l'opinion des citoyens, de rendre plus léger le joug de l'obligation dans l'État et moins onéreuse la liberté à laquelle ils sont contraints ; d'un point de vue moral, cependant, l'impératif consiste à incliner les hommes à appréhender par la raison guidée par la conscience la vérité universelle que Dieu, dans sa transcendance, a immédiatement voulu leur transmettre, évidemment puisque la conscience est innée. Or, entre la particularité des mœurs et l'universalité de la morale, la philosophie de Rousseau doit trouver un ton qui lui soit propre : la rapprocher soit de celle de Montaigne, soit de celle de Kant ne permet pas, semble-t-il, d'échapper à certains pièges qui sont plus puissants à proportion que l'on ignore plus ce qu'il y a de singulier, pour ainsi dire, *de son propre fonds*, dans une pensée pour laquelle la morale et la politique ne sauraient être étudiées séparément : « Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société : ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale, n'entendront jamais rien à aucune des deux ».[42]

***

La thèse que nous défendons dans ce travail conduit à affirmer que, moyennant la paire conceptuelle formée par les idées antagonistes de « progrès ordonné » et d'« altération », on peut comprendre comment procède Rousseau dans l'explication du passage possible de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale. Quand l'homme prétend connaître des essences, sa raison étouffe son sentiment et il se trompe dans l'appréhension de ce qui lui convient ; projeté alors dans le registre de ce qui le transcende, il se désordonne, cesse de s'accorder avec lui-même, s'égare et s'altère, c'est-à-dire qu'il incline vers la méchanceté ou vers l'intérêt privé qui défigure les mœurs et s'impose aux lois ; mais quand, ses mœurs étant bonnes, il appréhende la justice immanente aux choses auxquelles il se lie en situation et se limite au registre du sentir éclairé par la raison, il peut se dénaturer en citoyen et, patriote, convenir avec son humanité : il passe alors, moyennant un progrès ordonné, de sa convenance proche à sa convenance étendue, c'est-à-dire, de l'amour de soi à l'amour de la patrie, de l'humanité, de l'ordre qui l'inclut ; on passe, surtout, de la particularité des mœurs à l'universalité

[42] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 524.

de la morale – étant bien entendu que l'universel chez Rousseau est immanent, dynamique et plastique ; transcendant, non.

Plan de la thèse et discussion conceptuelle

Les mœurs sont la morale du peuple. Et la morale d'un peuple ne concerne pas les peuples en général ; au contraire, elle l'écarte du genre humain, elle le singularise. Comme ensemble d'opinions, goûts, valeurs et habitudes communs, les mœurs particularisent une communauté, lui confèrent une physionomie propre, son identité. En politique, cette séparation est sans doute un atout important entre les mains du législateur. Il peut être utilisé pour rendre un État cohérent, pour mobiliser les forces de tous au bénéfice du tout et de chacun. Former les mœurs d'un peuple en vue de le rendre un est même une nécessité, surtout si l'on pense au caractère inévitable de la guerre et de l'anarchie internationale. Les anciens ont poussé ce savoir à son paroxysme : être citoyen signifiait exercer une cruauté impitoyable envers les étrangers ; les modernes, quant à eux, éludent la question : en tant que cosmopolites, ils ne sont rien. Leurs mœurs sont défigurées, leurs peuples n'ont pas de morale propre, ni de physionomie particulière qui les distingue singulièrement. Ils imaginent qu'une morale universaliste qui s'appréhende par la raison dans le silence des passions pourrait pallier l'affaiblissement du rôle des mœurs, et que, n'étant plus dans le cas d'avoir une patrie, il suffirait d'avoir un pays. Ils commencent alors par la formation de l'homme, ils n'aboutissent jamais à former des citoyens, mais ils déforment souvent la nature et pervertissent le patriote en cosmopolite. Or, un ensemble de problèmes qui n'est pas négligeable s'annonce rapidement dans ces lignes. La thématique des mœurs engage le philosophe dans un croisement complexe de savoirs : celui-ci ne concerne pas seulement la politique et la morale, mais aussi l'épistémologie, l'anthropologie et même l'esthétique. Étant donné la portée des préoccupations de Rousseau, une question fondamentale pourrait être avancée pour guider le philosophe dans ses investigations sur le sujet qui nous occupe : comment être soi-même si l'on fonde son comportement à soi sur des règles autres ou des causes étrangères, transcendantes ? Certes, on peut imaginer que les idées morales, étant générales et complexes, se réduisent aux idées particulières et simples dont on part dans la genèse de la justice. Du jeu entre les sensations et les connaissances qui se produisent par leur moyen, on arriverait ainsi à des notions universelles qui ne cesseraient pas d'être réductibles à l'expérience sensible. Il convient cependant de se demander si cette voie de production des idées morales s'articule réellement, et comment elle le fait, avec la particularité de la situation dans laquelle

on se trouve, ou mieux, avec l'intérêt de l'homme que l'on considère en situation et, donc, dans son rapport avec les choses auxquelles il se lie ; ou bien, si l'on ne fait pas abstraction de la situation - et du registre factuel saisi par les mœurs - à mesure que l'on s'engage dans des schémas génétiques censés, à cause des formules générales, tracer des voies prétendument nécessaires à l'engendrement des facultés humaines. Le passage de la politique à la morale, du particulier au général, des mœurs des peuples à l'humanité, tout cela s'ouvre dans cette discussion qui consacre à Rousseau une place, pour ainsi dire, singulière. Il n'est ni jusnaturaliste, ni sceptique, ni empiriste, ni kantien *avant la lettre*. C'est pourquoi nous pensons qu'il fournit au lecteur moderne des réponses qui pourraient être mieux appréciées par les historiens des idées. On verra dans cette thèse que, afin de répondre aux questions soulevées, Rousseau mobilise sa réflexion politique et morale - où les mœurs occupent une place privilégiée - ainsi que ses idées épistémologiques et anthropologiques, et que cela le conduit à postuler une voie par laquelle on peut passer de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale.

Cette thèse possède trois parties. Dans la première, nous considérons Rousseau comme l'héritier des idées de Locke, Condillac et Montesquieu. Héritier et critique : son anthropologie ne lui permet pas de penser la morale à partir du simple jeu des sensations et des connaissances que l'on acquiert par elles. Son épistémologie ne l'incline ni vers des formalismes ni vers des démonstrations empreintes de mathématisme, aptes à la production de vérités insensibles. À la morale comme science, il oppose la morale comme expérience et, une fois admis qu'exister, pour nous, c'est sentir, l'expérience morale doit concerner l'éclaircissement du sentiment par la raison ; sinon, l'homme se pervertit par l'appréhension de vérités insensibles et aboutit à l'avènement du remords et de la méchanceté qui l'altère. Or, le sentiment est toujours un sentiment en situation. Même si, grâce au progrès des facultés et au processus de généralisation des idées, on conçoit ou imagine des notions générales, de l'ennoblissement des sentiments, qui peut ou non accompagner ces progrès**,** il n'en découle pas que l'homme puisse faire abstraction du lieu où il se trouve, des prochains avec lesquels il se rattache, au contraire. L'expérience morale est située, et s'ordonner, c'est se situer convenablement. C'est, alors, bien appréhender la justice immanente aux choses auxquelles on se lie et par lesquelles l'homme se préserve. Héritier de Locke et de Condillac, Rousseau n'ignore pas que les idées générales se produisent à partir des idées particulières, que les facultés humaines ont leur genèse, que l'idée de justice affiche une généralité qui ne peut pas lui être refusée ; héritier de Montesquieu, il refuse néanmoins que la genèse de la moralité s'accomplisse comme abstraction faite de la justice

immanente aux choses. On pourrait penser qu'il fait un usage singulier et critique des philosophies de son temps : il se sert de Montesquieu contre les empiristes et des empiristes contre Montesquieu. Or, les choses sont aussi les mœurs, elles font partie de la nature des choses, elles expriment la justice immanente aux peuples, et elles le font pour autant qu'elles sont particularisées par l'art politique ; mais le législateur ne peut pas se dérober à ce qui, plus que tout, convient au peuple auquel il tient à donner des lois : qu'il soit souverain et que les lois soient légitimes, c'est-à-dire qu'elles se produisent à partir d'un effort de réunion de l'entendement et de la volonté, ayant les mœurs comme vérité primitive dont on part dans la genèse de la volonté générale, car elles sont le plus important type de loi dans la ville, et c'est de leur succès que dépend celui de toutes les autres. Ce sont ces considérations qui conduisent Rousseau à constater que quelque chose d'universel s'amorce ainsi: si le droit naturel ne vient pas d'en haut, il peut cependant être appréhendé comme immanence chaque fois que l'on ordonne l'homme ou le peuple convenablement, d'où il découle que l'on peut entrevoir la voie par laquelle les mœurs, en raison même de leur particularité, peuvent être considérées justes ou injustes d'un point de vue pour ainsi dire plus élargi. On entrevoit déjà combien la pensée de Rousseau sur les mœurs est singulière, notion en fonction de laquelle s'impose nécessairement une articulation incontournable entre politique, morale, anthropologie et épistémologie.

Si les trois premiers chapitres de la partie I de cette thèse abordent respectivement la formation des idées morales archétypiques chez John Locke, le formalisme de la genèse des facultés humaines chez Condillac, l'idée d'une rationalité universelle immanente aux choses chez Montesquieu, le quatrième chapitre articule anthropologie et épistémologie chez Rousseau pour aborder un couple de concepts antagonistes entre eux, mais structurants, nous semble-t-il, de la pensée du Genevois. Ce que l'on y tient à faire voir, c'est que Rousseau cherche à penser la genèse de la justice à partir des idées d'existence, convenance, situation, ordre et immanence ; et que, lorsque l'art humain ignore la nature et la remplace par l'opinion, par le préjugé, par les passions,[43] les idées susmentionnées sont remplacées par leurs antagonistes : essence, contradiction, égarement, désordre et transcendance. Dans le premier cas, la genèse de la justice s'explique par une expression que Rousseau emploie lors de l'entrée d'Émile dans l'ordre moral, donc de la découverte de la conscience morale et de la production de l'amour de l'humanité dérivé de l'amour de soi : progrès ordonné.[44] Dans l'autre cas, elle s'explique par un terme bien employé par le philosophe lorsqu'il est nécessaire de faire référence à l'avènement de la

[43] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[44] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 523.

contradiction qui oppose une nature à elle-même : altération. Nous n'ignorons pas que la première expression ne s'emploie pas dans les œuvres politiques ; étant donné pourtant les analogies possibles entre le processus de formation morale, c'est-à-dire la genèse de la sociabilité, dans *Émile* et dans *Du Contrat social*, nous optons pour une extrapolation, étant entendu qu'à chaque situation correspond une justice qui lui est convenable et que l'amour de l'humanité se dérive aussi, mais plutôt comme convenance élargie que comme subversion de la convenance proche, de l'expérience de la citoyenneté - ce qui conduit à affirmer que la genèse de l'humanité dans la Cité ne s'accomplit pas contre le lien entre les citoyens, mais comme sentiment d'humanité, de sociabilité, de tolérance. Il résulte donc précisément du resserrement des liens sociaux. En rien ce sentiment ne pervertit le citoyen en monstre, au contraire : soucieux de la défense de la patrie, il ne s'acharne pas pour autant, sanguinaire et cruel, contre l'étranger. Nous n'ignorons pas non plus que l'idée de convenance a, chez Montesquieu, une pertinence uniquement dans le domaine de la politique ; mais Rousseau la transforme en un concept pertinent également en morale, en épistémologie, en anthropologie. C'est de l'observation de ce qui lui convient que découle, par exemple, le fait qu'Émile ne sorte pas de la marche de la nature, qu'il ne s'altère pas.[45] C'est d'un progrès ordonné qu'il découle qu'il devient apte à découvrir, à partir du rapport avec ses congénères, l'humanité qui lui convient - car dérivée de l'amour de soi. Finalement, étant entendu qu'à chaque registre doit correspondre un certain soin dans l'analyse, il nous semble possible de travailler les analogies entre les textes de façon à appréhender la pertinence structurante du couple conceptuel mentionné tant pour la politique que pour la morale. Mais il convient à ce point de formuler des commentaires sur les termes antagonistes et sur les manières dont ils ont été appréhendés par l'historiographie, moyen d'argumenter également en faveur de l'intérêt de notre approche.

***

Le terme « altération » est généralement pris dans l'historiographie dans des sens étrangers à ceux que lui prête Rousseau. Francis Imbert, par exemple, soucieux d'éloigner tout simplisme de la philosophie de Rousseau, prend le concept d'altération dans un sens élogieux et argumente que le Genevois ne refuse pas, mais plutôt accueille la contradiction dans sa pensée. Nous pensons que cet usage est contraire à la visée des textes de Rousseau. La genèse de la justice dériverait, pour Imbert, non de la surmontée de la contradiction, mais de l'incorporation, pour ainsi dire, de la contradiction comme ce grâce à quoi se structure la justice

[45] *Ibidem*, p. 248.

elle-même, entendue par le commentateur comme dialectique et union de contraires, ou comme union dialectique de contraires,[46] dont l'antagonisme se travaille ou s'apaise par l'art, sans que l'on aboutisse à un tout entendu comme fusion. Plus précisément, l'altération selon Imbert serait l'opportunité fondatrice pour la constitution même de l'humanité du sujet, elle serait « humanisante ».[47] On comprend bien ce que le commentateur veut dire. La sortie de l'état de nature, telle que figurée dans le second *Discours*, projette les hommes dans l'histoire et les place devant le défi de suppléer par l'art, dans la mesure du possible, à l'équilibre perdu. Ce processus présuppose la transformation comprise comme éloignement de la nature et présente l'entrée dans l'histoire et dans le devenir comme étant marquée par le dynamisme des contradictions possibles, étant donné que l'on y est toujours en deçà de toute fusion apaisée, de toute stabilité qui caractérise le premier et hypothétique état de nature. Pour Francis Imbert, cela représente l'avènement de la contradiction structurale et structurante et de l'impératif de rechercher de nouvelles situations, dans une certaine mesure, justes, même si toute justice dans l'histoire est précaire. L'argument ne nous semble pas incorrect, mais l'emploi du terme « altération », oui. « Altération » n'est pas « transformation », ni « contradiction », si l'on prend ce mot dans un sens élogieux ou constructif. Dans les textes de Rousseau, elle est contradiction, mais entendue comme perte de la convenance d'un être avec soi-même, et si l'histoire ne peut pas offrir à l'homme l'expérience de l'absolu ou de l'absolument un, l'art peut suivre la nature et bien l'ordonner afin que les hommes ou les peuples se placent plus en accord avec eux-mêmes ; or, c'est quand cela n'a pas lieu que Rousseau se sert du terme « altération ».

Dans le chapitre quatre de la première partie de cette thèse, nous chercherons à faire voir que, invariablement, « altération » ne signifie pas simple transformation,[48] ni séparation[49] à quoi s'oppose une union parfaite à la hauteur du premier et hypothétique état de nature, mais la perversion qui place l'homme en contradiction avec soi-même et explique l'avènement de la méchanceté, fait que Rousseau ne prend jamais dans un sens élogieux ou positif, même s'il est correct d'affirmer, par exemple, que, dans l'*Émile*, l'amour-propre est pour ainsi dire incorporé

[46] Imbert, *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*, p. 59.
[47] *Ibidem*, p. 14.
[48] On peut citer par exemple le passage suivant, dans lequel Imbert, en plus d'assimiler le concept d'altération à celui de transformation et, donc, de faire de l'altération une prémisse pour l'altérité, les prend, altération et transformation, dans un sens pour ainsi dire positif, puisqu'ils sont condition pour la genèse de l'humanité elle-même : « La question de l'autre, de sa reconnaissance et, tout particulièrement, sa prise en compte dans le champ éducatif, se trouvent, chez Rousseau, fondées sur une question préalable : celle de l'"altération", de la "transformation", garante de l'avènement du sujet humain. À ce titre la question de l'"altération" constitue le préalable de la question de l'altérité » (*ibidem*, p. 253).
[49] *Ibidem*, p. 12.

comme ferment nécessaire dans le processus d'humanisation de l'élève et que les vices servent d'opportunité à l'homme de bien, qui les combat par amour de la vertu.[50] Il est certain que Rousseau ne procède pas de manière simpliste lorsqu'il traite des contradictions et qu'il ne produit pas de synthèses parfaites ou de fusions parfaitement apaisées,[51] comme si sa philosophie permettait de penser l'absolu ou l'universel transcendant. Nous verrons que, au contraire, il se refuse de manière ferme à tout cela et que l'universel chez Rousseau, en plus d'être immanent, dynamique et plastique, est toujours pris en compte par celui qui considère humainement les choses, c'est-à-dire qu'il ne se prête pas, comme s'il était une chose en soi, à une appréhension qui fait abstraction du sujet lui-même, nécessairement situé, qui le juge. En ce sens, nous pensons pouvoir démontrer dans notre texte, donc, que l'historiographie n'a pas toujours été juste dans son approche du concept d'altération et nous tenons ainsi à apporter une contribution au débat historiographique, mais avec le soutien des textes de Rousseau et sans faire intervenir des référentiels étrangers à l'auteur.[52] Or, c'est le cas de la démarche d'Imbert :

> [...] nous consacrons les deux chapitres suivants, les plus récents, à ce travail de l'« altération » qui concerne les questions du sujet et du désir. Ici, c'est plutôt « du côté de Freud et Lacan » que « du côté de Marx et d'Althusser » que se situent les référents théoriques qui sous-tendent ma lecture du texte de Rousseau.[53]

Mauro Dela Bandera travaille aussi le concept d'altération, mais ne lui prête pas non plus le sens que nous pensons cohérent avec l'emploi qu'en fait Rousseau. Bien qu'il ne cesse pas de le considérer comme synonyme de contradiction ou de défiguration, le commentateur associe généralement « altération » à « transformation », « changement » et « diversification ». Plus précisément, si nous comprenons proprement son intéressant travail sur l'anthropologie de Rousseau, il articule l'idée d'altération à celle d'origine, et il le fait de deux manières :[54] on peut parler d'« origine de l'altération » et d'« altération de l'origine » ou d'« altérations d'origine ». Dans le premier cas, il s'agit de penser l'éloignement de l'homme à l'égard du premier état de nature décrit dans la première partie du *Discours sur l'inégalité*. Le sens ici est celui de dégénérescence, de défiguration, de corruption de l'espèce humaine. Dans l'autre cas, on fait référence à la variabilité des conditions matérielles qui déterminent l'apparition de mœurs distinctes tout au long de l'histoire humaine. Les sens ici mobilisés sont ceux de diversification, de distinction, de multiplication ou de singularisation. Nous sommes pleinement d'accord avec

[50] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 858.
[51] Imbert, *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*, p. 23.
[52] On peut citer par exemple la note de bas de page de la page 13 du livre, mais l'occurrence est fréquente, dans le texte, des termes étrangers à la pensée de Rousseau, comme « castration » ou « dialectique » (*Ibidem*, p. 13).
[53] *Ibidem*, p. 13.
[54] Arco Júnior, *A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de Rousseau*, pp. 28, 411.

Mauro Dela Bandera sur le fait qu'il n'y a pas chez Rousseau de modèle unique de nature humaine, modèle fixe qui autoriserait le lecteur à attribuer, à l'avance, diverses valeurs, pour ainsi dire, à diverses cultures ou formes d'existence[55] - étant entendu qu'il faut se rappeler que Rousseau ne refuse pas à l'art humain les tâches également possibles de perfectionnement ou de perversion de la nature et de la culture. La nature humaine n'est pas fixe et, dans la partie finale de notre thèse, nous essayons de montrer que l'universel chez Rousseau est immanent, dynamique et plastique, raison pour laquelle on peut trouver ce qui serait l'humanité infléchie dans les mœurs les plus disparates, indépendamment du fait que l'on puisse les considérer plus ou moins primitives ou sauvages, plus ou moins civilisées ou polies, pourvu qu'elles ne soient pas dégénérées, c'est-à-dire pourvu qu'elles ne soient pas altérées - où l'on découvre qu'altération ne signifie pas transformation ou diversification comme le veut Mauro Dela Bandera, et l'on perçoit que notre désaccord, c'est-à-dire le mien, a plus à voir avec l'emploi du terme et moins avec la thèse de fond de l'auteur. Enfin, nous ne jugeons pas impropre d'affirmer que le concept d'altération, dans la thèse en question, n'est pas pris dans un sens pour ainsi dire technique ou rigoureux, c'est-à-dire selon celui que lui prête Rousseau dans ses textes. Une fois de plus, il revient de mentionner que, dans le chapitre quatre de la première partie de cette thèse, nous avons fait un bref inventaire, non exhaustif, mais que nous pensons suffisant, des occurrences de l'idée d'altération dans des textes divers et dans divers registres textuels de Rousseau : épistémologie, anthropologie, politique et morale ; d'ailleurs, tout au long de notre texte, nous avons souligné, expliqué et interprété, dans les occurrences singulières du terme et dans les citations où il figure, sa signification rigoureuse ; et enfin nous avons tenté de démontrer : 1) qu'altération est un concept qui se lie à cinq autres, à savoir, essence, contradiction, égarement, désordre et transcendance ; 2) qu'il forme un couple avec le concept de progrès ordonné, son antagoniste - une fois que ce dernier se lie à son tour aux termes contraires aux cinq mentionnés, c'est-à-dire « existence », « convenance », « situation », « ordre » et « immanence » -, couple que nous estimons structurant dans la procédure philosophique de Rousseau, étant donné le découpage de cette thèse, et qui permet de comprendre comment on passe de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale.

Un troisième texte important qui aborde le concept d'altération est celui de Jean-Marie Beyssade, « Rousseau et la pensée du développement : facultés virtuelles et développement ».[56]

[55] « Bien que les cultures soient distinctes les unes des autres, chacune d'elles est également valable, pleine et digne d'être vécue » (*ibidem*, p. 411).
[56] Beyssade, « Rousseau et la pensée du développement », pp. 195-214.

Le concept d'altération y est pris comme pouvant signifier transformation, défiguration, dépravation, voire, étonnamment, développement des facultés humaines selon la nature. Ainsi, Beyssade refuse au concept sa valeur essentiellement négative, ou mieux, il lui reconnaît une valeur négative et une valeur positive pour ainsi dire, puisqu'il affirme que l'idée d'altération explique aussi le développement des facultés humaines, y compris la formation de la conscience, point culminant de la marche de la nature. Comme si Rousseau ne faisait pas de référence au concept d'altération pour désigner précisément l'écart ou l'abandon de la marche de la nature.[57] Tandis que, pour nous, « altération » signifie « progrès désordonné » et s'oppose à « progrès ordonné », pour Beyssade, « altération » implique les deux pôles contraires : « Mais cette altération peut être pensée de deux façons bien différentes, et presque opposées ».[58] À l'altération qui signifie dépravation, il oppose l'altération qui signifie développement progressif des facultés humaines, qui passent de virtuelles, dans l'état de nature, à actualisées, dans l'état de socialisation de l'homme historique. Ainsi, par exemple, en refusant la possibilité d'expliquer le développement de l'homme à partir d'un principe interne et dynamique de transformation, qui ferait abstraction du concours de la causalité externe - et nous sommes d'accord sur ce refus -, il définit l'altération comme un écart devant la nature, c'est-à-dire comme une dépravation :

> [...] elle [la perfectibilité] n'est nullement présentée comme une faculté unitaire qui présiderait à tous les développements. Le pluralisme est au contraire la règle, puisqu'à chaque étape, il est possible qu'une certaine altération, en précipitant certains progrès, déséquilibre la marche d'ensemble, fasse sortir de la nature et défigure celui qui devient « homme factice », « homme de l'homme ». Et c'est alors que « tout est perdu ».[59]

Dans un autre passage, néanmoins, Beyssade emploie le terme « altération » là même où Rousseau se sert de l'expression « progrès ordonné », c'est-à-dire là même où le philosophe pense la genèse de la conscience :

> L'originalité de Rousseau est d'étendre au cœur cette conception du développement. Ce qu'il appelle « l'étude historique de la morale » (*Confessions*, IX, I-404) [...] repose sur le « progrès ordonné de nos affections primitives » (Émile, IV, p.523). [...] L'amour de soi [...] va donc se transformer en fonction des lumières acquises. Mais cette altération, qui passe par l'acquisition d'une idée (qu'on voudrait dire factice) du bien, n'est pas nécessairement une défiguration : elle est d'abord le développement de notre nature.[60]

Par conséquent, Beyssade fait un usage de l'idée d'altération qui ne s'accorde pas, comme nous essayons de le prouver dans cette thèse, à celui de Rousseau. Cela dit, le texte du commentateur est riche et peut nous servir d'opportunité pour relever un point pertinent. En

[57] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 248.
[58] Beyssade, « Rousseau et la pensée du développement », p. 196.
[59] *Ibidem*, p. 204.
[60] *Ibidem*, p. 201.

effet, le commentateur défend, et avec raison, que le développement des facultés humaines ne découle pas d'une force interne à l'homme seulement, mais requiert le concours de causes étrangères ou circonstancielles. La perfectibilité n'est pas une faculté suffisante pour rendre compte, de manière immanente, des développements de l'homme, dans n'importe quelle circonstance, et Beyssade rappelle à ce propos, et également de façon correcte, que les trois éducations mentionnées dans l'*Émile* sont pertinentes pour penser comment l'homme socialisé peut parvenir, grâce au progrès des lumières et des passions se conditionnant mutuellement, à l'arrangement harmonieux d'une multiplicité, c'est-à-dire au résultat de l'effort humain dans le sens de bien ordonner, circonstanciellement, l'action des causes externes à l'homme, dans la mesure où elles se conjuguent aux causes qui lui sont internes ou naturelles. À ce que Francis Imbert appelle la dialectique des contraires, Beyssade préfère, comme on le voit, l'arrangement harmonieux. Quant à nous, nous défendons que cet arrangement supposé se définit plutôt comme une double genèse : elle est cognitive et affective, et, sauf quand ce progrès s'accomplit par la généralisation des idées étouffant le sentiment, il est dit ordonné ; sinon, désordonné ou altéré. Plus encore, nous pensons que cette genèse part de ce que Rousseau appelle la vérité primitive, évolue comme sentiment s'éclairant par la raison, et culmine avec la production de l'idée-sentiment de justice. Il y a dans cela une transformation des éléments dont on est parti, ils ne sont pas préservés tels qu'ils étaient, de façon que l'on puisse les affirmer toujours contradictoires, même à l'issue de la genèse ; mais on ne peut pas non plus penser à une synthèse ou à une fusion apaisée. Il faut penser en termes de production et de genèse.

Mais ce qu'il nous importe de souligner, c'est que le progrès de l'homme dans l'histoire peut se donner comme culture ou dépravation de la nature sans que l'on se dispense dans ces développements du rôle des circonstances, dont le concours peut être travaillé par l'art humain. Et, en fonction de cet engagement, il est possible d'arriver soit à un résultat qui confirme ou renforce ce qui convient à l'homme, soit à un résultat qui heurte ou altère la règle immanente de convenance par laquelle il se conserve tel qu'il est, ou mieux, convenant avec lui-même encore qu'au sein du changement. Dans le premier cas, il est légitime de penser au concept d'*art perfectionné*, dans l'autre, à celui d'*art commencé*. Si l'homme n'existe que dans le devenir, la transformation étant inhérente à son existence, qui est sentir, la justice ne peut être pensée qu'à la lumière de l'idée de nature dynamique et plastique, étant prévu alors que les circonstances exercent continuellement sur l'existence humaine un rôle de la plus grande importance. C'est pourquoi Rousseau se préoccupe tout le temps des scènes pédagogiques, de l'arrangement des circonstances, de bien ordonner la société. C'est pourquoi aussi nous avons accordé tout au long

de ce travail une telle importance aux idées de situation et d'immanence. L'homme est toujours situé, ce qui signifie qu'on lui oppose toujours le défi d'appréhender en situation ce qui lui convient, c'est-à-dire de s'ordonner convenablement à la nature des choses et aux rapports entre elles et lui.[61] Or, l'appréhension de ce qui lui convient en situation est l'appréhension de la justice immanente aux choses dans la mesure où il se lie à elles. Mais il faut éclaircir : en se servant du concept d'immanence, nous ne tenons en aucun cas à affirmer que le développement de l'homme peut s'accomplir abstraction faite du concours des circonstances ou des causalités externes ; au contraire, et sur ce point nous sommes parfaitement d'accord avec Beyssade.

Nous ne pensons pas impertinente l'insistance sur l'aspect négatif du concept d'altération chez Rousseau, étant donné le découpage prévu dans cette thèse. Lorsqu'on consulte l'étymologie du concept, on s'aperçoit que, selon le *Dictionnaire Historique de la langue française*,[62] d'Alain Rey, *altérer* est un emprunt au bas latin *alterare*, signifiant « changer, rendre autre » - certes, *alter* signifie autre - et, « spécialement "changer en mal" ». Outre ce sens initial, le verbe a la valeur de « modifier la nature de ». Quant à *altération*, issu de *alteratio*, il suit le sens général d'*altérer*, mais signifie, en médecine, « dégradation de la santé ». Le dictionnaire, dans l'entrée *altérer*, fait allusion à Rousseau, plus précisément au *Dictionnaire de musique*, de 1768. Le terme apparaît de nombreuses fois dans le livre, souvent entrelacé à des discussions techniques qui ne sont pas faciles à comprendre quand on n'est pas musicien. Quoique nous ne puissions procéder à une étude compétente du *Dictionnaire de musique*, une consultation rapide nous amène à penser que l'altération se lie généralement à la notion de changement d'intervalle musical. Dans l'entrée *Intervalle*, par exemple, nous constatons qu'altération signifie le passage de la consonance parfaite ou juste à la fausse, c'est-à-dire de la consonance à la dissonance : « Les Consonances parfaites sont invariables par leur nature. Quand leur *Intervalle* est ce qu'il doit être, elles s'appellent *Justes*. Que si l'on altère cet *Intervalle* d'un semi-Ton, la Consonance s'appelle *Fausse* et devient Dissonance ».[63] En nous limitant à notre corpus, qui n'inclut pas les textes sur la musique, nous pensons et observons que le concept d'altération signifie, chez Rousseau, comme nous le démontrons dans le quatrième chapitre de la partie I de cette thèse, corruption, défiguration, contradiction, dégénérescence etc. Il exprime donc le sens qui vient du latin, « devenir autre » et aussi, semble-t-il, le sens le plus consacré en médecine, « dégradation de la santé ». Ces conclusions semblent

[61] Rousseau, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[62] Disponible en tant qu'application numérique.
[63] Rousseau, O.C., t. V, *Dictionnaire de musique*, pp. 869-870. Nous soulignons, les italiques sont de l'auteur.

encore se confirmer à la lumière des articles de l'*Encyclopédie*. Certes, d'Alembert, dans le domaine de la physique, est soucieux de préciser qu'altération n'est pas corruption, mais changement seulement accidentel et partiel d'un corps et de ses qualités, dont l'essence demeure cependant inaltérée ;[64] mais, dans le domaine de la médecine,[65] le terme peut signifier « le changement de bien en mal », c'est-à-dire la perte de la santé causée par un excès quelconque ; il peut faire référence à une conséquence de la fièvre ou signifier, aussi, devenir très assoiffé. Ce sens figure également dans l'article *altérer*, dans le domaine de la physiologie.[66] Mais *altérer* apparaît aussi sans classification, signifiant « diminuer, affoiblir ».[67] L'article de d'Argenville, relatif au jardinage,[68] définit l'altération comme une maladie qui cause la cessation de la sève dans un végétal ; quant à un article concernant la numismatique, il la lie à la falsification de la monnaie, crime passible de la peine de mort.[69] Il est curieux que le *Dictionnaire de l'Académie française* - qui définit *altération* à partir du sens d'*altérer* - dans sa première édition, de 1690, commence par définir *altérer* comme « Changer l'estat d'une chose de bien en mal. Il se dit en Physique & en Morale » ;[70] mais les éditions de 1718, 1740 et 1762 transfèrent le sens auparavant concernant la physique et la morale au domaine de l'« usage ordinaire » : « dans l'usage ordinaire, signifie, Changer l'état d'une chose de bien en mal ».[71] D'autres sens sont présentés dans ces éditions du *Dictionnaire*, certains aussi mentionnés dans les articles de l'*Encyclopédie*, comme la falsification de la monnaie, devenir assoiffé etc. Le concept d'altération, comme on le voit, a une histoire très longue et affiche divers sens, mais nous concluons que l'usage qu'en fait Rousseau est négatif, il est donc cohérent avec l'étymologie du terme, qui remonte au latin et qui signifie devenir autre et « spécialement "changer en mal" », c'est-à-dire se dégrader. Il est aussi cohérent avec l'usage ordinaire du terme, tel que défini par le *Dictionnaire de l'Académie française* à l'époque de Rousseau.

Quant au concept de « progrès ordonné », deux sources bibliographiques nous semblent pertinentes. La seconde déclare suivre la première et, donc, nous nous limiterons à mentionner que, dans son article, Louis Guerpillon cherche à mettre en relief, avec justesse, que l'idée de progrès ordonné a à voir avec l'objectif de fonder la morale sur l'affectivité, c'est-à-dire sur

[64] https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/1/1953.
[65] https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/1/1954.
[66] https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/1/1959.
[67] https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/1/1958.
[68] https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/1/1955.
[69] https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/1/1956.
[70] https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A1A0154.
[71] https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A2A0596.

l'intériorité radicale du sentiment comme dimension indérivable et irréductible de l'expérience.[72] La première référence est Céline Spector. Dans son *Émile. Rousseau et la morale expérimentale*, Spector lie le concept de progrès ordonné à la réfutation par Rousseau des thèses des jusnaturalistes « dans le style de Richard Cumberland »[73] - et Diderot est aussi visé. Après avoir soutenu que Rousseau définit l'extension de la sensibilité à l'humanité comme un processus analogue à celui par lequel le citoyen étend la sienne à la généralité du corps politique,[74] l'auteure réfère que l'obligation morale, ne pouvant pas être fondée sur la raison seulement, comme le veulent les jusnaturalistes, doit l'être sur d'autres motivations, sur des « motivations fortes »[75], à savoir, sur le sentiment, dimension qui est antérieure au développement de la raison. Former les attachements affectifs par lesquels Émile se lie à l'humanité requiert alors de procéder à une étude sur les réelles nécessités du cœur humain, sur les affections primitives à partir desquelles, la raison éclairant le sentiment, on pourra étendre le moi lui-même, c'est-à-dire la propre capacité d'identification de l'élève en voie de passer de l'amour de soi à l'amour de l'humanité. On refuse ainsi tout fondement purement rationnel de la morale, on refuse aussi que la disposition morale se définisse comme désintéressée. En effet, elle se produit comme sentiment, nécessairement intéressé, car dérivé de l'amour de soi, d'amour pour l'humanité. Ainsi posée la question, on perçoit que le progrès ordonné a à voir avec la genèse de la conscience elle-même et donc avec la refondation du droit naturel par la raison éclairant le sentiment en situation. Nous sommes d'accord avec la caractérisation que Céline Spector fait du passage et des termes employés par Rousseau au moment de définir ce qu'est le progrès ordonné, quand est concerné l'entrée d'Émile dans le monde moral ; néanmoins, malgré le fait de pointer avec justesse les analogies entre les registres moral et politique, la commentatrice ne met pas en évidence que cette refondation ou cette reprise du droit naturel en situation est pertinente aussi quand Rousseau pense l'expérience du citoyen. Certes, en analysant le mouvement de transformation de la pitié en vertu dans l'*Émile*, Céline Spector endosse la thèse selon laquelle la conception de la justice chez Rousseau est immanente : « Rousseau propose

[72] Guerpillon, « À l'Épreuve des notions morales », pp. 132-133. Il convient de mettre en relief que ce que Guerpillon cite est l'article de Céline Spector, « Soi-même comme un autre », pp. 51-60. Mais cet article a servi de base aux pages du livre de Spector, publié en 2022, sur la morale expérimentale de Rousseau dans l'*Émile*, plus précisément aux pages que nous analysons ici, à savoir : pp. 196-210.
[73] Spector, *Émile*, p. 205.
[74] « La réponse de Rousseau est analogue, à l'échelle de l'humanité, à celle du *Contrat social* au niveau de la généralité du corps politique : il entend créer l'identité de l'homme comme appartenance, transformer une unité absolue en unité fractionnaire, l'entier numérique en "membre" d'un plus grand corps. Cette identité est passionnelle avant d'être rationnelle : il faut former les liens, créer la dépendance affective et former ainsi les liens intangibles qui attacheront Émile à son espèce » (*ibidem*, p. 196).
[75] *Ibidem*, p. 197.

une conception immanente de la justice comme extension des sentiments moraux » ;[76] mais : 1) elle ne transporte pas cette conclusion au registre de la généralité que permet la patrie ; 2) elle ne rapproche pas l'idée de mœurs de celle d'affections primitives, ni de celle de vérités primitives, même si Rousseau définit les mœurs comme des sentiments qui, en s'enregistrant dans le cœur des citoyens, dirigent leur volonté intérieurement et servent d'élément aux lois ; 3) elle n'enquête pas sur le possible passage de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale dans la pensée de Rousseau ; 4) elle n'articule pas la notion de progrès ordonné avec celle d'altération. Pour ces raisons, nous jugeons que notre approche des sujets en question peut bel et bien contribuer au débat historiographique.

***

C'est dans la deuxième partie de cette thèse que nous analysons l'engagement du législateur pour particulariser les mœurs. Nous essayons de montrer que cela signifie faire convenir le peuple avec lui-même. L'idée de convenance, inhérente à celle de progrès ordonné, vient de Montesquieu. Elle fait allusion au concept de nature des choses et s'accorde avec ce qui est de l'ordre du particulier et de l'immanent. Voilà pourquoi, dans le premier chapitre de la deuxième partie, nous abordons une discussion fondamentale entre Rousseau et Diderot sur le statut du droit naturel. Pour Rousseau, ce n'est pas par la raison égarée de la situation que les hommes appréhendent le juste et l'injuste dans la Cité. Pour lui, la société générale du genre humain, telle que définie par Diderot, qui l'étaye par le concept de la volonté générale de l'espèce humaine, est une chimère. Contre ce jusnaturalisme qui projette l'homme dans des transcendances justifiables à la lumière d'une certaine conception de la raison - une raison capable d'appréhender des normes universelles ou transcendantes -, Rousseau recourt à l'idée de la volonté générale du corps politique et rompt avec toute transcendance. Cette volonté générale est une règle immanente de justice, elle découle de la nature des choses, ou plus précisément de la nature du corps politique lui-même, étant posé le pacte qui rend possible l'expérience de la justice dans la république. En aucune façon on n'entend que Rousseau refuse toute adhésion à l'idée de droit naturel. Nous ferons voir qu'il la redéfinit comme critère immanent de justice et de légitimité. La société juste trouve son fondement dans le pacte, fondement conventionnel ; naturel, non. Ce sont ces considérations préliminaires qui nous conduisent, dans le deuxième chapitre, à l'étude des concepts fondamentaux du livre II du *Contrat social*, à savoir souveraineté, légitimité, volonté générale, peuple etc. ; mais, si cette

[76] *Ibidem*, p. 196.

discussion importe, c'est parce qu'elle est pertinente pour l'explication de la thèse de la primauté des mœurs en politique, thèse qui est prise chez Rousseau, mais non chez Montesquieu, à la lumière de ces concepts. En fait, la contribution de Rousseau à la thématique des mœurs n'est pas négligeable. Nous l'abordons dans la présentation, avec laquelle se clôt le deuxième chapitre, des aspects conceptuels et historiques relatifs aux notions de mœurs, opinion et opinion publique au XVIIIe siècle et dans l'œuvre de Rousseau. Dans le chapitre trois, nous cherchons à décrire le fonctionnement de la procédure du législateur lorsqu'il s'engage à donner aux peuple un système de lois. Notre visée nous a amenés à passer du *Contrat social*, dont nous analysons le livre II et quelques chapitres importants du livre IV, aux textes dits « d'intervention » ; néanmoins, comme l'accent est mis sur les mœurs, et aussi sur le rapport entre les institutions (religion, lois, éducation, jeux, fêtes, bals etc.) et les mœurs, nous nous en sommes tenus, surtout, à la *Lettre à D'Alembert*, aux *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* et au *Projet de constitution pour la Corse*. Plus précisément, il s'agissait d'y montrer que le législateur opère par le moyen de trois artifices, en fonction de la situation dans laquelle se trouve le peuple : 1) mettre en relief le caractère national ; 2) préserver le caractère national ; 3) corriger l'opinion publique. Lecteur de Montesquieu, Rousseau prend à sa manière les leçons du livre XIX de l'*Esprit des lois* : le maniement de divers régimes normatifs sert l'objectif, très prudent, de maintenir le peuple dans l'esprit de sa constitution, mais cela n'aboutit, en aucune façon, ni au postulat de l'inconvénient d'amalgamer des lois et des mœurs, ni au refus que l'idée de convenance soit prise à la lumière des concepts de souveraineté et légitimité, à la lumière donc d'un droit naturel redéfini comme critère immanent de justice. Un dernier développement, avec lequel s'achève la seconde partie de la thèse, nous conduit au *Projet de constitution pour la Corse*, texte dans lequel nous trouvons énoncée la distinction fondamentale entre opinion et préjugé : elle nous permet 1) de comprendre le rapport entre mœurs et nature et 2) de préparer le passage du registre de la politique à celui de la morale, ou plutôt de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale.

Un point central, et qui touche au cœur de cette thèse, concerne l'effort de démontrer comment fonctionne le rapport entre politique et morale, étant admise la centralité du concept de mœurs, à partir du rapport entre épistémologie et anthropologie. Plus précisément, si l'on prend les mœurs comme une vérité primitive qui sert d'élément aux lois, c'est-à-dire comme un principe exprimant la règle immanente de justice par laquelle se définit ce qui convient au peuple, ou mieux, par laquelle le peuple s’accorde avec lui-même, alors c'est de l'engagement d'adapter les lois et les institutions aux mœurs que découle la possibilité pour l'œuvre du

législateur d'atteindre le succès. Cela implique une genèse, un progrès ordonné qui se produit comme une réunion de l'entendement et de la volonté dans le corps politique ; or, cela se dit d'une autre façon : c'est la genèse de la volonté générale elle-même qui est concernée lorsque l'on fait allusion au concept de progrès ordonné dans l'État. Mais quand, inattentif à ce qui émane de la nature des choses, le législateur opère dans le vide et donne des lois au peuple sans tenir compte de ce qu'il a de singulier et qui le singularise spécialement, on produit des idées générales ou des lois qui, pourtant, rendent la justice opaque : on n'appréhende plus bien le juste et l'injuste dans la Cité. Pour Rousseau, le peuple, dans ce cas, s'altère. Le rapport entre épistémologie, anthropologie, politique et morale saute aux yeux. L'altération corrompt, par la substitution de la vérité primitive par les opinions, passions et préjugés des hommes, la faculté de juger des citoyens, l'entendement du peuple ; le citoyen est ainsi empêché de juger ce qui est son propre bien à la lumière du bien commun. Il est empêché de multiplier son propre moi, ce qui conduit à dire qu'à l'idée de justice générale qui se forme dans son esprit ne correspond pas un sentiment ennobli de justice commune. Il ne veut plus son bien en tant que citoyen, il préfère à cela son bien en tant qu'homme privé, privilégie des associations partielles, élude, lorsqu'il vote, la question essentielle à la patrie, se pervertit en cosmopolite et s'arme de raisons pour aimer l'humanité qui le dispensent d'aimer son concitoyen. La patrie ainsi s'altère en pays, et la souveraineté, en droit du plus fort. Cette réflexion s'étale, pour ainsi dire, tout au long de la deuxième partie de cette thèse, elle la structure et rend pertinents les développements qui se construisent dans la troisième partie.

La dimension de l'universel chez Rousseau fait l'objet de la troisième partie de cette thèse. Mais une mise en garde s'impose d'ores et déjà : il n'y a pas, rigoureusement, d'universel chez Rousseau, si l'on attribue à ce terme l'idée de transcendance. Rousseau est ferme et systématique en refusant à l'homme la capacité de connaître des essences, d'accéder à l'absolu, de se repérer par des normes dissociées de la situation dans laquelle il se trouve, de faire abstraction de lui-même. Pour lui, au contraire, la justice est immanente aux choses, elle se laisse appréhender par l'homme capable de bien juger, dans la mesure où il se lie à elles, convenablement, en situation. Définir ainsi l'universel, c'est se référer au droit naturel : Rousseau le redéfinit comme immanent, nous l'avons déjà dit. Certes, le philosophe fait allusion à la refondation du droit naturel par la raison, mais cela ne conduit pas à la thèse selon laquelle, par la raison, les hommes pourraient appréhender la justice universelle ou transcendante. Ils ne la reçoivent pas de si haut, dira Rousseau dans le *Contrat social*, voilà pourquoi ils ont besoin de gouvernements et de lois et pourquoi la société générale à la Diderot est une chimère. Dans

la *Profession de foi du vicaire savoyard*, Rousseau est encore plus assertif : Dieu, les hommes ne connaissent pas son essence, mais ils le connaissent comme existant, par ses effets dans le monde et surtout par la vérité qui se fait sentir dans le cœur des hommes de bonne foi. En rien ces thèses ne versent dans le scepticisme, ni dans l'idée que la conscience serait confondue avec le préjugé. La nature est bonne, elle s'accorde avec le registre d'une universalité qui ne se laisse pas appréhender comme transcendance, mais qui se fait percevoir dans les choses bien ordonnées par l'art humain, lorsque l'on suit la nature. La justice, en ce sens, est produite, elle n'est pas antérieure à l'effort d'ordonnance, ce qui ne signifie pas que sans cet effort de l'homme elle n'existe pas, car toute la justice vient de Dieu. Ainsi, l'universel chez Rousseau est immanent, il s'infléchit dans les choses, il est dynamique, il est plastique. Et c'est parce que l'universel est immanent que le vicaire peut se plier, pour ainsi dire, aux cultes variés que les diverses religions humaines prescrivent : s'ils sont sincères, ils sont de Dieu, non d'un Dieu dont l'essence se connaît par la raison, mais d'un Dieu qui se manifeste dans le cœur de tous les hommes. C'est d'ailleurs parce que l'universel est immanent, que l'on peut penser au passage du cosmopolite au « cosmopolite enraciné »,[77] comme on le voit à la fin du livre V de l'*Émile* ; et enfin c'est parce que l'universel est immanent que l'on peut passer de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale chaque fois que l'on dénature l'homme en citoyen pour que le patriote convienne avec son humanité.

Trois chapitres composent la troisième partie de cette thèse. Dans le premier, l'accent est mis sur le chapitre VIII du livre I du *Contrat social*, sur l'état civil. Plus particulièrement, nous soulignons que, dans la société bien ordonnée, le citoyen se moralise. En effet, en quittant l'état de la nature, l'homme se dénature en citoyen, et il lui devient possible d'acquérir la liberté morale. Ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, toute son âme s'élève, il se découvre humain. L'état civil facilite la formation des attachements sociaux, il contraint à l'habitude de délibérer sur la place publique sur ce qui unit et identifie les citoyens, il insinue dans leurs cœurs l'amour du juste tout en les forçant à acquérir des idées de justice et de moralité, il les conduit à ce qu'ils conviennent plus avec eux-mêmes et à ce qu'il ressentent intimement la joie universelle que nous avons toujours ressentie au milieu de tout ce qui nous est cher, comme le dit Rousseau à la fin de la *Lettre à d'Alembert*. D'ailleurs, cette expérience sociale, lorsqu'elle gagne des appuis pour ainsi dire proprement politiques, prépare les citoyens à une vision plus élargie. L'expérience de l'humanité proche annonce celle d'une humanité plus générale.

[77] *Ibidem*, p. 353.

Heureux seraient les hommes s'il était facile de passer de cette expérience simplement ressentie ou pressentie à une expérience vraiment vécue : la société générale du genre humain, ainsi conçue, est certes aussi possible que l'est Émile, le sauvage fait pour vivre en société ; mais les rois sont ambitieux, les nations ne s'en tiennent pas à l'impératif d'être indigestes aux étrangers, les peuples deviennent des conquérants. La touche de réalisme ne freine pas la conclusion, mais fragilise la possibilité d'une société générale édifiée de bas en haut. Ceci étant, le *droit naturel raisonné* constitue une voie de développement envisageable pour le citoyen bien ordonné, sensible aux idées élevées et aux sentiments qui traduisent le beau moral. Patriote, il se découvre humain, et même si le *droit naturel raisonné* ne figure pas dans le *Contrat social*, la leçon qui est explicite dans le *Manuscrit de Genève* est implicite dans le *Contrat*. Notre interprétation nous amène à penser que de l'impératif selon lequel l'essentiel est d'être juste et bon avec son prochain - comme le dit Rousseau dans l'*Émile* - découle moins le fait qu'il faut être cruel avec le lointain que celui qu'il faut que l'homme simple s'en tienne à ce qui lui convient en situation - et le passage de la convenance proche à la convenance élargie ne l'égare pas, ni ne l'altère en sanguinaire ou assassin, même s'il le dispose à donner éventuellement sa vie pour la défense de la patrie. Nous jugeons ainsi que si le citoyen spartiate est un citoyen altéré, il ne se confond pas avec le citoyen tolérant du *Contrat social*.

Les deux derniers chapitres cherchent à étayer les conclusions avancées dans le premier. Ils permettent de comprendre comment fonctionne la formation morale à partir de l'avènement de la sociabilité dans l'*Émile*. La découverte de l'humanité dans la première partie du livre IV nous permet d'entrevoir que la formation morale de l'élève, en l'absence de la possibilité de citoyenneté, suit rigoureusement les mêmes étapes qui inclinent le citoyen à l'humanité. Dans les deux cas, Rousseau montre clairement que l'identification à l'humanité s'explique plus par un saut vers le dedans que par un saut vers le dehors, pour ainsi dire. Ou plutôt : que la convenance la plus étendue ne se confronte pas à la convenance proche, mais qu'elle en résulte. On passe toujours de la convivialité avec les semblables et les prochains à l'image d'une humanité plus grande, et l'amour de l'humanité dérive de l'amour de soi. Or, l'amour de la patrie dérive aussi de l'amour de soi ; aussi l'amour de l'ordre dérive de l'amour de soi. Où que l'on soit, l'expérience de la justice se fait toujours pertinente pour l'homme bien ordonné, et même le sauvage fait partie d'un ordre plus grand qui l'inclut. Cela dit, il n'y a pas de contradiction entre l'homme et le citoyen chez Rousseau. Il est vrai qu'Émile a une justice qui lui convient en tant qu'enfant, une autre qui lui convient en tant qu'adulte, et que ces justices ne conviennent pas au citoyen ; il est également vrai que la justice convenable à la patrie ne l'est pas pour un

pays ; mais rien de tout cela n'aboutit à des contradictions. Chaque situation prévoit une certaine règle immanente de justice, mais cette règle se perd chaque fois qu'à la justice immanente à une situation on substitue la justice convenable à une autre, ou à d'autres, ou à toutes. Quand on opère ce type de substitution, on s'expose à l'altération ; quand, au contraire, on culmine dans la production d'idées générales sans étouffer le sentiment chez l'homme, quand on réunit dans la Cité l'entendement et la volonté, quand les règles générales de justice sont formées sans heurter les mœurs, on procède par le moyen d'un progrès ordonné et l'on arrive à une convenance élargie et dérivée de la convenance proche et particulière dont on est parti. Émile généralise la pitié, élargit son amour-propre, devient humain et juste ; s'il était citoyen, il deviendrait humain et juste aussi, mais sans oublier ce qui lui convient en tant que citoyen. Cela dit, nous pensons que Rousseau prend « humanité » comme un terme équivoque, et attribue à l'un des sens, à savoir le sentiment d'humanité, une importance beaucoup plus grande qu'à l'autre, c'est-à-dire l'ensemble de tous les hommes pris objectivement. Or, l'ensemble de tous les hommes est un objet trop vaste pour un être dont la vue est si courte,[78] mais personne ne peut se dérober aux obligations morales qui s'annoncent dans le sentiment empathique envers son prochain, et c'est ce qui importe. Tout cela s'approfondit dans les discussions que nous avons menées au chapitre 2, elles conduisent à la conclusion de la fragilité du sentiment d'humanité.

Fragile, le sentiment d'humanité requiert le sentiment religieux. Il en est ainsi dans la patrie, où la religion civile fait voir les lois comme sacrées, il en est ainsi dans l'éducation d'Émile, ce qui rend pertinent de fixer son opinion par le moyen de la religion naturelle. Apparemment, il s'agit de faire un saut dans le monde du purement intelligible ; mais le saut est vers le dedans, c'est-à-dire c'est un saut sensible : l'ordre est désiré. Encore une fois, la rupture avec la transcendance est radicale chez Rousseau, et le pas du vicaire n'est pas un pas de géant, mais un pas d'homme qui trouve, dans le registre du sentiment, la justice immanente qui habite tous les cœurs. En effet, l'observation du fonctionnement bien réglé du monde éclaircit l'entendement, mais c'est le sentiment qui rend sensibles les déductions et prouve que Dieu existe et que l'âme survit au corps. Plus précisément, c'est la conscience, qui résulte de l'éclaircissement du sentiment par la raison et qui concerne le moi et l'autre, qui fonde l'amour de l'ordre. Elle est la reprise même du droit naturel en situation. Casuiste, elle dit ce qui convient et ce qui ne convient pas à l'homme bien ordonné, situé. Or, ce qui convient se dit justice, et donc la conscience morale, lorsque l'on y accède, opère comme une boussole pour l'homme

[78] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 470.

simple. Elle exprime ce qu'il lui importe le plus de savoir, c'est-à-dire de sentir : que l'âme est liberté, qu'elle survit au corps, que Dieu existe comme une volonté intelligente qui crée et conserve l'ordre juste et bon. Elle est éloquente et persuasive, mais lorsque l'homme s'enorgueillit de connaître les transcendances, elle se tait, ou mieux, se manifeste comme remords. On peut penser que la conscience est l'expression la plus directe de l'universel dans la particularité. Non pas de l'universel qui s'appréhende par la raison comme une norme générale de justice transcendante qui altère l'homme, mais de l'universel qui s'accorde avec l'exister, avec ce qui convient, avec la situation, avec le bien s'ordonner, avec l'immanence. La genèse de la conscience se produit alors comme progrès ordonné qui fait passer de l'amour de soi à l'amour de l'ordre, sentiment qui confère à l'amour de l'humanité - et aussi à l'amour de la patrie, dans le cas du citoyen - un renforcement sans lequel Émile n'a pas de moyen pour entrer dans la société moderne sans se pervertir en égoïste et méchant. Mais il convient de faire un commentaire rapide sur l'idée d'universel plastique.

On n'entend pas ici déclencher les discussions métaphysiques sur les formes substantielles ou les natures plastiques, qui figurent par exemple dans l'article *Plastique*,[79] de l'*Encyclopédie*. Bien au contraire. Le sens que l'on peut prêter à l'idée d'un universel plastique a à voir avec l'immanence de la justice à la nature des choses et se lie très étroitement aux idées de convenance et d'ordre. C'est quand il est convenablement ordonné que l'homme accède à la dimension du sentiment et de la vérité morale, c'est quand il est convenablement ordonné que le peuple s'incline à la volonté générale rendue évidente dans tous les cœurs ; et s'ordonner convenablement, c'est suivre sa propre nature, c'est être plus en accord avec soi-même et avec la physionomie particulière que l'on a. L'idée de plasticité de l'universel, telle que nous l'employons ici, se rapproche du sens que donne Gabrielle Radica à l'idée de nature dans une note de bas de page où elle renvoie, mais sans indiquer la page, au livre de Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*. On cite Radica : « La convenance rousseauiste renvoie à une notion de nature qui n'est ni statique, ni métaphysique, mais est ouverte à la nouveauté de l'histoire et à la variété des sociétés et des mœurs ».[80] On se rapproche aussi de la définition que Lourival Gomes Machado applique à l'homme selon Rousseau. Pour lui, Rousseau pense l'homme comme nature dynamique. Ainsi :

> Rousseau part de l'homme, mais l'homme de Rousseau n'est plus l'individu de ses prédécesseurs et contemporains. Au lieu du concept statique, nous aurons une vision

[79]https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/12/3248?byte=7818196&byte=7818203

[80] Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 386.

> dynamique. À la place de l'unité en soi-même définissable, nous aurons un être qui ne se réalise pleinement que lorsqu'il rompt l'auto-suffisance originelle.[81]

Ce dynamisme, cette ouverture à l'historique ou au factuel est ce qui permet à Rousseau de s'éloigner d'une conception d'un universel transcendant aux choses ou à l'homme déterminé. C'est ce qui lui permet de penser les mœurs dans leur particularité sans faire abstraction de la thèse selon laquelle la nature humaine est bonne, puisqu'elle s'inscrit dans un ordre juste et bon qui l'inclut et la justifie. C'est précisément ce que le vicaire affirme, contre Montaigne, lorsqu'il fait allusion à « l'éclatante uniformité du jugement des hommes ».[82] Certes, cette uniformité n'est observable qu'empiriquement, elle ne se déduit pas comme abstraction faite du registre factuel avec lequel les mœurs s'accordent ; néanmoins, l'observable est aussi matière pour la casuistique de la conscience, qu'il confirme : on promet à l'homme que l'âme survit au corps, il y a un but moral à la vie, et il n'y a pas de pays sur terre où c'est un crime d'honorer la parole donnée, d'être clément, bon et généreux, où l'homme de bien soit méprisable et le perfide honoré.[83] Encore une fois, l'homme est dans le devenir, et il ne lui sert à rien d'aimer un ordre statique ou lointain qui ne le meut pas, ne le touche pas, ne le fait pas aimer, ne le fait pas agir. L'ordre qu'il doit aimer est l'ordre qui l'inclut, sinon cet amour ne l'inclinera pas à la vertu : « Ainsi, point de vertu possible par le seul amour de l'ordre ».[84] Cela dit, les mœurs, lorsqu'elles sont bonnes, expriment la nature, elles font alors connaître et aimer la règle immanente de la justice qui fait convenir le peuple avec lui-même et conserver sa longévité et fait que les hommes éprouvent la sublime joie que nous ressentons au milieu de tout ce qui nous est cher. C'est en ce sens que l'universel, selon Rousseau, est immanent, dynamique et plastique à la situation, et que l'on peut passer, par un progrès ordonné, de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale chaque fois que l'on dénature l'homme en citoyen pour mieux faire convenir le patriote avec son humanité.

---

[81] Machado, *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*, p. 203.
[82] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile* p. 598.
[83] *Ibidem*, p. 599.
[84] *Idem*, « Lettre à Carondelet », dans : *Lettres philosophiques*, p. 126.

PARTIE I : ENTRE PROGRÈS ORDONNÉ ET ALTÉRATION

INTRODUCTION

Nous pensons que Jean-Jacques Rousseau structure sa pensée autour d'un couple conceptuel formé par les notions antagonistes de progrès ordonné et d'altération.[85] Ce couple concerne non seulement sa réflexion épistémologique et anthropologique, mais aussi sa pensée politique et morale. La première partie de cette thèse présente ce couple à partir d'une discussion entre Rousseau et trois autres philosophes. On procède, pour ainsi dire, à une espèce d'épistémologie comparée, en prenant en compte, dans les deux premiers chapitres, la formation des idées morales chez les philosophes empiristes[86] qui ont le plus influencé Rousseau, à savoir, Locke et Condillac ; dans le troisième, le concept de nature des choses, conçu par Montesquieu dans *L'Esprit des lois*, concept auquel correspond un schéma immanentiste de la justice entendue, comme on le verra, comme convenance. Dans le dernier chapitre, ce qui est présenté est moins une étude exhaustive de l'épistémologie et de l'anthropologie de Rousseau qu'une interprétation de sa démarche, basée sur la prémisse que le couple conceptuel susmentionné est pertinent pour lire sa pensée politique et morale. Nous pensons qu'il permet de comprendre l'hypothèse soulevée ici, à savoir qu'il existe une voie pour penser le passage de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale chez Rousseau. En effet, on peut penser que l'essentiel de la critique que Rousseau adresse aux philosophes, scientifiques, politiciens et religieux de son temps porte sur un point précis : tous raisonnent moyennant des enchaînements de raisons

[85] Tout au long de cette thèse, ces concepts seront toujours soulignés afin de montrer la valeur technique, pour ainsi dire, qui leur est attribuée, comme on l'indique au chapitre 4 de cette première partie, intitulé « Rousseau : entre progrès ordonné et altération ».

[86] Nous ne procédons pas ici à une enquête rigoureuse sur le rapport de Rousseau avec l'empirisme de son temps. Nous nous servons donc du terme « empiriste », d'ailleurs équivoque et vague, sans toute la rigueur technique qu'il mériterait, mais seulement pour désigner, compte tenu de la portée de cette thèse, l'approche que nous avons faite des textes de Locke et de Condillac. Ainsi, nous jugeons, d'un côté, qu'il serait correct d'étendre nos conclusions, par exemple, au D'Alembert du *Discours préliminaire*, qui suit ce que fait Locke en 1690. Par exemple : « Il est donc évident que les notions purement intellectuelles du vice et de la vertu, le principe et la nécessité des lois, la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu et nos devoirs envers lui, en un mot les vérités dont nous avons le besoin le plus prompt et le plus indispensable, sont le fruit des premières idées réfléchies que nos sensations occasionnent » (D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, p. 88). De l'autre côté, pourtant, il serait incorrect, pensons-nous, de les étendre au Hume de l'*Enquête sur les principes de la morale*, où l'on perçoit, semble-t-il, une approche plus proche de celle de Rousseau en ce qui concerne le fondement de la morale. Ainsi : « Mais bien que la raison, lorsqu'elle est pleinement développée et cultivée, soit suffisante pour nous faire reconnaître la tendance utile ou nuisible des attributs et des actions, elle seule ne suffit pas à l'origine de toute censure ou approbation morale. [...] Il faut, ici, qu'un *sentiment* se manifeste, pour établir la préférence pour les tendances utiles envers les nuisibles. [...] Il faudra chercher une autre théorie qui puisse être satisfaisante, et j'ose affirmer qu'aucune ne pourra pas être trouvée tant que nous supposerons que la raison est la seule source de la morale » (Hume, *Uma investigação sobre os princípios da moral*, pp. 174-175, soulignements de l'auteur, nous traduisons). Comparer cela avec la note de bas de page de Rousseau dans *Émile*, p. 523. De la sorte, on suggère un chemin pour de futurs approfondissements.

qui produisent ce que le Genevois considère comme des vérités insensibles.[87] Moins attentive à la vérité ultime ou essentielle des choses qu'à l'impératif pratique d'incliner les hommes à l'union et à la paix,[88] la philosophie de Rousseau s'imprègne de la mission de rendre les vérités sensibles aux hommes, en vue de les faire agir bien et convenablement avec leur propre nature. Ainsi, à ceux qui pensent la morale, la politique, la religion, la science en ne tenant compte que des sensations et des connaissances qui en découlent,[89] Rousseau oppose une philosophie de l'immanence de la justice et de la vérité, attentive au sentiment, à l'utilité pratique, au bonheur réel des hommes et à la purification ou particularisation de leurs mœurs ; à ceux qui argumentent pour une justice confondue avec le préjugé, il oppose sa pensée sur la bonne nature humaine, sur la légitimité de la politique, sur l'universalité de la morale, sur le droit naturel resémantisé comme immanent.

Dans le chapitre 1, il s'agit de démontrer comment se construisent les idées morales chez Locke ; on verra qu'elles sont archétypiques et qu'elles concernent des essences morales, transcendantes aux choses. Dans le chapitre 2, comment Condillac explique la genèse des opérations de l'entendement : nous mettrons en évidence qu'il la définit comme processus formel et abstrait. Dans le troisième chapitre, on aborde la pensée de Montesquieu sur l'immanence de la justice dans *L'Esprit des lois*. Enfin, dans le dernier chapitre, nous soutiendrons que Rousseau structure sa propre pensée à partir du couple conceptuel formée par les notions de progrès ordonné et d'altération – couple dont la valeur devient sensible à la lumière des réflexions tirées des trois chapitres précédents. Comme on le verra, sans cesser d'être influencé par les systèmes philosophiques des auteurs étudiés, Rousseau se les approprie à sa manière afin de mieux les critiquer. Notre thèse aboutit, dans cette première partie, à affirmer qu'il se sert du schéma génétique des empiristes pour opposer à l'idée de justice immanente une réflexion sur la légitimité du pacte social et sur l'universalité de la morale ; et qu'il se sert de l'idée de justice immanente pour critiquer les schémas formels et abstraits par lesquels les empiristes expliquent la formation des idées morales et la genèse de l'entendement sans prendre en compte la dimension du sentiment. Pour nous, cette comparaison critique entre les quatre philosophies abordées ici permet de mieux mesurer la finalité que Rousseau a en vue en élaborant sa pensée : une philosophie d'une virulence critique inouïe et, pourtant, humaine, tolérante, attentive aux limites de ce que peut signifier, pour un être qui ne peut pas connaître la vérité en soi, mais peut vivre en paix et en union avec les siens, agir politiquement et

[87] Pour une analyse de l'idée d'« insensible », Fuchida, « Au-delà de l'analyse », apud Spector, *Émile*, p. 136.
[88] Rousseau, « Lettre à Carondelet, le 4 mars 1764 », dans : *Lettres philosophiques*, p. 129.
[89] *Idem*, O.C., t . IV, *Émile*, p. 595.

moralement sans négliger ce qui lui convient en situation, c'est-à-dire sans se précipiter dans la contradiction qui marque la modernité de manière si profonde.

CHAPITRE 1 : La formation des notions morales archétypiques de modes mixtes dans l'*Essai sur l'entendement humain*, de John Locke

Introduction

Le texte présent aborde partiellement les livres I et II de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke en vue de mettre en évidence que la morale, pour le philosophe anglais, prise à la lumière de l'impératif de lui conférer scientificité et exactitude, s'explique par le refus de la thèse de l'innéisme des idées et par la mécanique de la formation des idées générales à partir des idées simples, issues des sensations et de la réflexion. L'objectif du texte est de présenter une espèce de négatif de la philosophie morale de Rousseau. Il est certain que le Genevois entend dans l'*Émile* présenter une morale expérimentale[90] dans le but de transposer dans le monde du sentiment les conquêtes que la physique expérimentale newtonienne a atteintes dans le monde de la nature ; mais c'est précisément ce qui le singularise face à l'héritage de Locke : tandis que, pour ce dernier, la morale s'explique mécaniquement et scientifiquement comme un jeu entre sensations et idées formées à partir d'elles, pour Rousseau elle requiert que l'on déclenche une anthropologie selon laquelle exister c'est sentir et une épistémologie qui exige le perfectionnement de la raison par le sentiment. Ce qui conduit à la conclusion que, chez Rousseau, la morale ne s'explicite pas comme connaissance abstraite, comme ensemble d'idées arrangées de telle ou telle manière, selon la contingence des mots signifiant ceci dans un peuple et cela dans un autre, au gré de l'utilité générale et du hasard. Au contraire, la conscience morale est un sentiment inné, c'est un instinct divin. Cette thèse, en un certain sens, heurte frontalement celles de Locke, que Condillac, comme on le verra, radicalise ; pour l'instant, il s'agit de mettre en évidence comment s'opère le montage des idées morales, archétypiques, chez Locke, cela servira à comprendre le sens de l'effort de Condillac et, ensuite, à mesurer l'importance des thèses de Montesquieu pour Rousseau. Il convient pourtant d'anticiper que, pour nous, Rousseau, qui ne sépare pas l'étude de la politique de celle de la morale, appréhende les maximes des empiristes comme des thèses qui font abstraction de ce que c'est l'homme dans sa totalité et qui, contre cela, se sert de l'influence de l'idée d'universel immanent et convenable à la nature des choses chez Montesquieu ; mais aussi que, contre Montesquieu, Rousseau se sert de la méthode analytique à sa manière pour soutenir sa théorie sur la souveraineté et la légitimité politiques et sur l'universalité de la morale. Plus précisément, nous ferons voir que cet effort de

[90] Spector, *Émile*.

Rousseau s'explique mieux par l'emploi du couple conceptuel formé par les notions de progrès ordonné et d'altération, que nous étudierons au chapitre 4 de cette première partie.

Réfutation de l'innéisme des idées

L'*Essai* de Locke, publié en 1690, affiche dès le début une orientation éminemment critique : il s'agit d'étudier ce que sont l'origine, la certitude et l'étendue de la connaissance humaine, les fondements et les degrés de la croyance, de l'opinion et de l'assentiment ;[91] il s'agit plus encore de mettre en évidence de quelle manière les facultés de l'entendement parviennent à former des notions, des idées, des connaissances ; il convient d'établir critiquement les limites des certitudes auxquelles l'homme peut aspirer et les fondements des convictions soutenues par l'opinion – convictions extrêmement variées, différentes entre elles, parfois contradictoires et, pourtant, souvent défendues avec confiance et même dévotion. D'une certaine manière, Locke constate le même problème que Montaigne : l'énorme variété des mœurs observées dans l'histoire des peuples humains conduit au scepticisme celui qui cherche à leur donner des fondements :[92]

> […] celui qui prendra en compte les opinions humaines, qui observera leur opposition, qui considèrera en même temps avec quelle dévotion et quelle tendresse on s'y attache, avec quel zèle et quelle vigueur on les soutient, celui-là aura peut-être raison de s'interroger : ou bien il n'existe absolument rien de tel que la vérité, ou bien l'humanité n'a pas les moyens suffisants pour en obtenir une connaissance certaine.[93]

Cela étant, le livre de Locke, par le moyen de cet effort critique, semble se former comme un essai d'échapper au scepticisme par la délimitation claire de ce qui est de l'ordre de l'opinion et de ce qui est de l'ordre de la connaissance sûre ; d'ailleurs, quand il s'agit d'objets dont aucune connaissance certaine ne semble possible, il entend examiner selon quels critères l'assentiment et les convictions se règlent.[94] Pour ce faire, l'auteur trace un plan en trois parties : d'abord, il annonce qu'il cherchera l'origine des idées dont l'homme a conscience et qu'il cherchera à connaître les voies par lesquelles l'entendement les acquiert ; ensuite, il affirme qu'il montrera quelles connaissances l'entendement produit au moyen de ces idées, avec quelle certitude, avec quelle évidence, avec quelle portée ; enfin, il déclare qu'il cherchera les fondements et la nature de la foi et de l'opinion, c'est-à-dire l'assentiment que les hommes

[91] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. I, p. 58.
[92] Montaigne, *Essais, livre I, chap. XXIII.* Disponible sur : https://www.ebooksgratuits.com/html/montaigne_essais_traduction_1.html#_Toc192969936.
[93] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. I, pp. 58-59.
[94] *Ibidem*, L. I, p. 59.

donnent à toute proposition tenue pour vraie.[95] Entreprise utile, qui dispensera l'homme de s'épuiser en recherches vaines sur ce qui le dépasse et sur ce qui n'est pas susceptible de connaissance claire et distincte : « Si nous pouvons découvrir jusqu'où l'entendement peut porter son regard, jusqu'où ses facultés lui procurent de la certitude, et dans quels cas il ne peut que juger et conjecturer, alors nous pourrons apprendre à nous contenter de ce qui nous est accessible dans l'état où nous sommes ».[96] Ainsi, bien qu'il ne soit pas capable d'une compréhension universelle et parfaite de tout ce qui est, l'homme peut toutefois connaître ce qui lui importe avant tout : « La connaissance humaine est peut-être insuffisante pour parvenir à une compréhension universelle et parfaite de tout ce qui est ; elle assure néanmoins leurs intérêts principaux : ils disposent de suffisamment de lumière pour atteindre la connaissance de leur Créateur et la perception de leurs propres devoirs ».[97] À l'entendement humain est accordé de connaître, sûrement, Dieu et la morale. L'objectif de ce chapitre est de mettre en évidence la manière dont s'opère la formation des notions archétypiques de modes mixtes, relatives aux mœurs et dotées de scientificité, telles qu'elles se présentent dans le livre II de l'*Essai* de 1690, afin de pouvoir, par la suite, pouvoir les évoquer pour mieux mesurer la valeur des thèses de Rousseau sur les mœurs et la morale. On fera un bref parcours du livre I au livre II de l'*Essai* de Locke, en ne tenant compte, cependant, que des aspects qui s'avèrent importants pour le développement de cette thèse. Comme on le verra, Locke équilibre la formation des idées morales par le moyen du passage des idées simples aux complexes, *sans qu'il faille, de ce fait, prendre en considération la dimension du sentiment*. Voilà le point à retenir, et qui sera important dans la compréhension de l'effort de Rousseau pour donner le fondement de la morale.

Cette présentation de l'objectif général de l'œuvre étant faite, Locke passe, depuis le chapitre 2 jusqu'à la fin du livre I, à la réfutation de la thèse selon laquelle il y aurait, dans l'esprit humain, des idées innées, qu'il s'agisse d'idées spéculatives, qu'il s'agisse d'idées pratiques, réfutation opérée par la démonstration que toutes les connaissances humaines sont acquises grâce au simple exercice des capacités naturelles à l'homme.[98] Il ne s'agit pas ici de suivre pas à pas la minutie du développement des arguments de Locke, mais d'appréhender seulement l'essentiel de sa thèse contre l'innéisme, telle qu'elle se présente dans le livre I de l'*Essai*. Selon l'auteur, l'innéisme se prouve généralement par l'observation que certains

[95] *Ibidem*.
[96] *Ibidem*, L. I, p. 60.
[97] *Ibidem*, L. I, p. 61.
[98] *Ibidem*, L. I, p. 65.

principes reçoivent l'assentiment universel de tous les hommes. Ce serait le cas, par exemple, du principe de non-contradiction, réputé comme une maxime universellement acceptée ; pourtant, vu qu'une proposition qui est dans l'esprit ne peut pas être ignorée par lui, et le principe de non-contradiction étant ignoré par de nombreux enfants et par les idiots, il est évident que l'argument par l'assentiment général est faux. Que l'on veuille ajouter que, pourvu que l'on fasse usage de la raison, les vérités démontrées par le raisonnement, parce qu'incontestables, sont innées : définissant la raison comme la faculté de déduire des idées inconnues à partir de principes connus – il s'agit de la définition du syllogisme –, réduisant ces vérités déduites à des vérités innées, c'est-à-dire connues au préalable, les innéistes aboutissent absurdement à affirmer que tout ce qui se découvre par l'usage de la raison est inné et n'est pas inné en même temps :

> On ne pourra certainement jamais estimer inné ce dont la découverte nécessite la raison, à moins qu'on ne tienne pour innées toutes les vérités certaines que la raison nous enseigne. [...] Et donc, tenir que la raison découvre des vérités imprimées ainsi, c'est dire que l'exercice de la raison découvre ce que l'on connaissait déjà ; […] c'est dire en fait que les gens les connaissent et ne les connaissent pas au même moment.[99]

Plus encore : l'exercice de la raison, bien que nécessaire pour la déduction et pour la démonstration de vérités sûres, comme dans le cas des démonstrations mathématiques, bien que nécessaire aussi pour qu'il y ait assentiment – dans ce cas, immédiat – aux maximes, aux vérités générales, comme le principe de non-contradiction, n'est, en aucune façon, suffisant pour que ces maximes, axiomatiques, soient connues, car elles le sont bien après l'acquisition de la faculté de raisonner et donc elles ne sont pas et ne peuvent pas être dites innées ; au contraire, l'acquisition de la capacité d'appréhension des vérités générales exige une séquence déterminée d'étapes à parcourir empiriquement :[100] les premières idées des hommes ne sont pas générales, mais particulières et simples. Elles commencent à se former à partir des premières sensations et des premiers mouvements que la réflexion exerce sur elles et sur elle-même ; avec le temps, avec l'habitude, elles s'enregistrent dans la mémoire, qui s'exerce et s'étend ; elles se dotent de

---

[99] *Ibidem*, L. I, p. 71.

[100] « Les sens d'abord font entrer des idées singulières et meublent la pièce jusqu'alors restée vide ; l'esprit s'accoutume progressivement à certaines d'entre elles, qui sont ainsi logées dans la mémoire, et dotées de nom ; puis il poursuit : il abstrait les idées et apprend progressivement à employer des noms généraux. C'est ainsi que l'esprit en vient à être doté d'idées et de langage, matériaux sur lesquels il exerce sa capacité discursive ; l'exercice de la raison devient ainsi de jour en jour plus visible, au fur et à mesure où le nombre de matériaux à travailler s'accroît. Mais bien que la possession d'idées générales, l'utilisation de mots généraux et de la raison, croissent habituellement au même pas, je ne vois pas comment leur innéité est en quoi que ce soit prouvée par là. [...] Parmi les idées ainsi obtenues, l'esprit découvre, probablement dès l'exercice de la mémoire, que certaines concordent et d'autres diffèrent, dès qu'il est capable de se souvenir et de recevoir des idées distinctes. Mais que ce soit ou non à ce moment, il est certain qu'il agit ainsi bien avant d'avoir l'usage des mots, ou de parvenir à ce que nous appelons d'habitude l'*âge de raison*. Car, avant même de pouvoir parler, un enfant connaît la différence entre les idées de sucré et d'amer […] » (*ibidem*, L. I, p. 76).

noms ; par l'exercice de les comparer continuellement, qui commence avant même l'usage des mots, la réflexion se perfectionne et, à partir d'un certain point, en en abstrayant les qualités communes et en leur attribuant des noms généraux, les généralise en maximes et les articule, discursivement, en propositions abstraites. Ainsi, si l'exercice de la raison est nécessaire pour l'appréhension de vérités générales, ce qui est indiscutable, cette appréhension ne se fait pas pour autant d'emblée, car les idées les plus générales et les noms de ces idées ne se forment qu'après l'acquisition des idées et des noms particuliers, présupposés nécessaires. Pour savoir que quatre plus trois font sept, un enfant doit savoir compter jusqu'à sept, doit connaître le nom « sept », doit savoir ce que signifie l'idée d'« égal » ; de cette façon, son assentiment immédiat à la vérité de l'équation ne dépend pas seulement de l'exercice de la raison, mais aussi de la connaissance préalable de certaines idées, de certains noms et de leurs sens : « Mais ce n'est ni parce qu'il s'agit d'une vérité innée qu'il lui donne sans difficulté son assentiment, ni faute d'exercice de la raison que son assentiment faisait défaut jusqu'alors. Au contraire, la vérité de cette proposition lui apparaît dès qu'il possède les idées claires et distinctes dont ces noms tiennent lieu ».[101] La connaissance des maximes et des propositions générales requiert donc celle des idées qu'elles signifient et celle des mots généraux qui leur correspondent ; elle requiert d'ailleurs que ces idées soient réunies, comparées, articulées, organisées sous la forme logico-discursive des propositions.

> De ce fait, c'est seulement quand on parvient à avoir les idées générales sur lesquelles portent les maximes, à connaître la signification des mots généraux qui en tiennent lieu, à rassembler les idées dont ces mots tiennent lieu, qu'on parvient aussi à donner son assentiment à ces maximes ; les termes de ces maximes et les idées dont ils tiennent lieu, ne sont pas plus innés que ceux de *chat* ou de *belette.*[102]

Il s'ensuit que, même dans ces conditions, on peut prétendre que l'assentiment immédiat, à condition qu'il y ait une compréhension des termes et des idées contenus dans la proposition, témoigne de la capacité à appréhender des idées innées : « Il suffit, pense-t-on, de voir tous les hommes, y compris les enfants, donner leur assentiment à ces propositions dès qu'ils les entendent et en comprennent les termes, pour prouver qu'elles sont innées » ;[103] pourtant, cela conduit à la conclusion que toute proposition signifiant « le même n'est pas différent » est innée, comme, par exemple, la suivante :[104] « le vert n'est pas le rouge ». Autrement dit, l'argument selon lequel l'assentiment immédiat, moyennant la connaissance des idées et des termes, est un critère pour la définition d'idées innées ne peut être pas vrai, par

[101] *Ibidem*, L. I, p. 77.
[102] *Ibidem*.
[103] *Ibidem*, L. I, p. 78.
[104] *Ibidem*, L. I, p. 79.

exemple, parce qu'une proposition ne peut pas être innée si les idées qui la composent ne sont pas innées. « Vert » et « rouge » évidemment, par définition, ne sont pas et ne peuvent pas être des idées innées. D'ailleurs, entendre que l'assentiment immédiat dépend de la connaissance des termes et des idées impose d'autres problèmes. Serait-il correct d'affirmer, par exemple, que l'on n'arrive à la connaissance sûre que « le même n'est pas différent » que si les termes et les idées composant cette proposition sont enseignés par quelqu'un ? Selon Locke, cette connaissance dépend de l'observation de la nature des choses :

> On ne peut nier que les gens découvrent un grand nombre de ces vérités évidentes en elles-mêmes quand on les énonce ; mais il est clair que quiconque fait cette découverte constate également qu'il commence alors à connaître une proposition qu'il ne connaissait pas auparavant et qu'il ne mettra désormais plus en question ; non qu'elle soit innée, mais parce que l'observation de la nature des choses contenues en ces mots ne lui permettrait pas de penser autrement, quels que soient le facteur et le moment qui l'amènent à y réfléchir.[105]

C'est alors à partir de ce que Locke appelle « observation bien établie d'événements singuliers » que les esprits perspicaces réduisent leurs observations des choses à des propositions générales, qui ne sont pas innées, mais tirées, ajoute-t-il, d'un savoir antérieur et de la réflexion sur les exemples singuliers, ce qui suppose un processus d'apprentissage : « C'est par degrés que nous recevons les idées et les noms, et que nous apprenons la relation correcte qui les lie entre eux ».[106] La reconnaissance de l'évidence est alors postérieure à l'apprentissage des termes, des idées et des rapports ; si bien que l'esprit n'acquiesce pas avec la même facilité à une proposition générale, même si ses termes sont facilement appris, avec laquelle il acquiesce à une vérité particulière, car, dans le premier cas, la signification est abstraite et beaucoup plus étendue ; dans le second, référée à des choses sensibles et particulières, elle est concrète et peu étendue. Un enfant, qui connaît les mots contenus dans la proposition par laquelle s'exprime le principe de non-contradiction, ne peut toutefois pas en connaître le sens : « on doit donc attendre plus longtemps avant qu'il n'apprenne leur sens précis et il lui faut plus de temps pour former complètement en son esprit ces idées générales dont ces mots tiennent lieu ».[107] Dès qu'il aura acquis la connaissance des mots et de leur sens, il pourra donner son assentiment à des propositions évidentes, générales ou particulières, car il sera devenu capable de juger si les idées présentes dans son esprit s'accordent ou non entre elles. Il revient alors à montrer par quelles étapes et par quelles voies la connaissance pénètre dans l'esprit, et quels sont les fondements de l'assentiment, tâche à laquelle le philosophe anglais s'applique dès le livre II.

---

[105] *Ibidem*, L. I, p. 82.
[106] *Ibidem*, L. I, p. 84.
[107] *Ibidem*, L. I, p. 85.

La réfutation à entreprendre ne s'épuise pas une fois démonté le raisonnement fallacieux de l'innéisme des idées spéculatives ; il faut procéder aussi à la démonstration du raisonnement fallacieux de l'innéisme des idées pratiques. En effet, si les idées spéculatives, dotées d'une évidence interne incontestable, ne peuvent pas, comme on l'a vu, être dites innées, les idées morales, aussi vraies que les premières, affichent néanmoins beaucoup moins de raisons de défendre leur innéisme, parce que moins évidentes : « Les maximes spéculatives ont une évidence interne, alors que les principes moraux exigent raisonnements, discours et exercice mental pour établir avec certitude leur vérité. Ils ne se présentent pas à découvert comme des caractères naturels gravés sur l'esprit ».[108] Peu évidentes, mais aussi vraies que les maximes spéculatives et même susceptibles de démonstration rigoureuse, les idées morales, pratiques, ne se confondent toutefois pas avec les appétits naturels qui inclinent à chercher le plaisir et à éviter la douleur. Ces appétits sont parfaitement perceptibles par tous les hommes et exercent une action constante sur toutes leurs actions ; à leur tour, les règles pratiques sont des « impressions de la vérité sur l'entendement »,[109] « des principes de connaissance réglant notre pratique »,[110] raison pour laquelle elles doivent être prouvées, fondées : « Ainsi, la vérité de toutes ces règles morales dépend d'une autre vérité antérieure dont on doit la déduire, ce qui ne pourrait se produire, si ces principes étaient innés ou seulement évidents ».[111] On arrive ainsi au problème de la multiplicité des valeurs morales, de la diversité des opinions humaines et des mœurs des peuples : « C'est de là que naturellement vient la grande diversité des opinions à propos des règles morales ; elles varient parmi les hommes en fonction des différentes sortes de bonheur qu'ils envisagent ou cherchent à atteindre. Une telle diversité ne pourrait exister si les principes pratiques étaient innés ».[112] Comme on le voit, Locke refuse à la conscience le rôle de fondement de la morale ; elle n'est rien de plus que « notre jugement personnel, notre Opinion » ;[113] si la conscience était preuve de principes innés, on aurait des principes innés contradictoires, car des personnes avec les mêmes convictions cherchent ce que d'autres évitent. Cela vaut aussi pour les mœurs des peuples : des nations entières ne pourraient en leur pratique contredire frontalement des maximes morales tenues ici ou là comme incontestables ou innées ; l'idée de Dieu, par exemple, ou celle d'obligation, ne sont pas universellement admises, ainsi,

[108] *Ibidem*, L. I, pp. 91-92.
[109] *Ibidem*, L. I, p. 94.
[110] *Ibidem*.
[111] *Ibidem*, L. I, p. 95.
[112] *Ibidem*, L. I, p. 96.
[113] *Ibidem*, L. I, p. 98.

les normes qui en découlent et fondées sur ces idées ne pourraient, en aucune façon, être dites innées.

Cela étant, Locke met en garde : les idées morales ne sont pas simplement le produit de l'éducation, et les lois naturelles ne se réduisent pas aux lois positives. La morale, semble-t-il, est, selon Locke, susceptible d'une connaissance sûre, en fonction de l'emploi et de l'application correcte de nos facultés naturelles. L'opinion peut ignorer la morale, la science la connaît ; il s'agit alors d'un problème épistémologique : « Il y a une énorme différence entre une loi innée et une loi naturelle, entre quelque chose d'imprimé sur notre esprit en sa forme originelle et quelque chose dont nous sommes ignorants mais que nous pouvons apprendre grâce à l'emploi et à l'application correcte de nos facultés naturelles ».[114] La morale est une science à démontrer à la lumière des vrais fondements de la connaissance humaine, bien que l'on affirme souvent comme universels tels ou tels préjugés qui, parce que répétés pendant longtemps et par un ensemble significatif de personnes organisées en société, sont devenus habituels ; donc on peut affirmer que, pour Locke, les mœurs se forment, la morale se découvre : le passage d'un registre à l'autre requiert un bon usage des facultés de l'entendement humain. Ainsi : « [...] une créature rationnelle qui se contente d'y réfléchir sérieusement [sur les marques évidentes de la sagesse et du pouvoir de Dieu] ne peut manquer la découverte d'une divinité. […] cela prouve seulement que ceux qui ont fait cette découverte [de l'idée de Dieu] avaient bien utilisé leur raison, qu'ils avaient pensé mûrement aux causes des choses et étaient remontés jusqu'à leur origine ».[115] Et, en se référant explicitement au rapport entre mœurs et morale, Locke fait voir que la connaissance de Dieu et d'autres vérités morales dépendent de l'approfondissement de réflexions que, parfois, les mœurs locales soit limitent, soit inhibent, soit découragent :

> Je suis certain de montrer qu'un homme peut grâce au bon usage de ses capacités naturelles et sans aucun principe inné, atteindre la connaissance de Dieu et des autres choses qui le concernent. […] Si vous ou moi étions nés dans la baie de *Saldanha*, nos pensées ou notions n'auraient peut-être pas dépassé le niveau bestial des *Hottentots* qui habitent là. La différence entre lui et un Anglais plus éduqué réside uniquement en ce que l'entraînement de ses facultés était limité par les pratiques, les manières et les notions de son propre pays et n'ont jamais été orientées vers des recherches différentes ou plus développées. Et s'il n'avait aucune idée de Dieu, c'est seulement parce qu'il n'approfondissait pas les réflexions qui l'auraient amené jusque là.[116]

Et aussi :

> [...] les notions les meilleures et les plus vraies que les hommes ont de Dieu n'ont pas été imprimées, mais acquises par la pensée, par la méditation et par le bon usage des facultés. En effet, les gens sages et avisés de par le monde ont atteint, par l'utilisation juste et soigneuse de leur pensée et de leur raison, de véritables notions de Dieu, alors que la part de l'humanité paresseuse et folle, qui constitue le plus grand nombre, a bâti

[114] *Ibidem*, L. I, p. 106.
[115] *Ibidem*, L. I, pp. 126-127.
[116] *Ibidem*, L. I, pp. 129-130.

> ses notions par hasard, à partir de la tradition commune et des conceptions vulgaires, sans beaucoup se creuser la tête.[117]

On perçoit que, pour Locke, la morale est une question de connaissance par la raison de vérités qui peuvent être apprises, connues et démontrées[118] moyennant l'effort de faire bon usage des facultés de l'entendement humain, dans l'étude du matériel que fournit l'expérience. En se référant à la manière dont un enfant parvient à la connaissance de Dieu, Locke parle d'étapes d'accès au savoir, donc d'un progrès qui va des premiers objets à produire des impressions sensibles aux idées complexes et générales, comme celle de Dieu ; ce passage est marqué par l'augmentation progressive de l'étendue de la pensée, par la diversification et la multiplication des objets à causer des impressions, par l'accumulation d'idées dans la mémoire, par l'acquisition de la capacité à chaque fois plus grande à combiner, étendre et associer ces idées.[119] Ainsi, l'idée de Dieu, générale et abstraite, ne s'acquiert pas d'emblée, mais présuppose, répétons-le, un bon usage des facultés intellectuelles tout au long d'une expérience marquée par des étapes où s'accumulent sensations et idées, où ces idées, d'abord simples et particulières, deviennent – parce que combinées et nommées – complexes, générales, abstraites. Voilà pourquoi la vraie connaissance de Dieu, ainsi que la connaissance des maximes spéculatives, comme par exemple, « Les angles opposés formés par l'intersection de deux droites sont égaux »,[120] peuvent être découvertes par le sage et ignorées par l'abruti : « La grande différence que l'on peut trouver entre les conceptions humaines tient aux différentes façons dont on se sert de ses facultés ».[121] Or, le sot ne dirige pas son attention en vue d'appréhender rationnellement la vérité, donc il ne peut pas avoir une connaissance réelle et vraie ; vivant selon les opinions des autres, même si elles sont vraies, au lieu d'en acquérir la science, il reste assujetti à ce qui le maintient dans l'ignorance, c'est-à-dire au mauvais usage de sa raison : « En sciences, chacun profite de ce qu'il connaît et saisit effectivement ; ce qu'il ne fait que croire ou recevoir par pure confiance, n'est que lambeaux ».[122] Il revient donc d'examiner la voie par laquelle les connaissances se forment dans l'entendement humain à partir de l'expérience, car, n'étant pas

[117] *Ibidem*, L. I, p. 133.
[118] Une étude approfondie du caractère démontrable des idées morales chez Locke nous conduirait aux livres III et IV de l'*Essai sur l'entendement humain*. Mais il s'agit ici, seulement, de comprendre comment se forment les idées complexes de modes mixtes à partir des idées simples, acquises à leur tour par le moyen des sensations et des premières opérations réflexives de l'esprit ; il s'agit aussi de mettre en évidence que, pour Locke, la morale est un objet de science à connaître par la raison moyennant l'exercice de l'entendement, voilà le point extrêmement important pour cette thèse.
[119] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. I, p. 131.
[120] *Ibidem*, L. I, p. 134.
[121] *Ibidem*, L. I, p. 141.
[122] *Ibidem*, L. I, p. 144.

innées, elles sont : « [...] le résultat de l'être des choses mêmes, bien considérées, et [...] elles ont été découvertes par l'utilisation – pour autant qu'elle soit correcte – des facultés que la Nature a prévues pour les recevoir et en juger ».[123] On verra que les premières idées à s'insinuer dans l'entendement proviennent directement des sensations ou de la réflexion ; qu'elles sont simples et particulières ; que, combinées, elles se structurent en idées complexes, parmi lesquelles on compte les notions de modes mixtes, idées archétypiques, morales, dont la nature doit être analysée afin de fixer une balise qui sera ensuite importante pour mieux mesurer le sens de la pensée de Rousseau en ce qui concerne les idées morales.

Origine des idées simples, passage aux idées complexes

Les idées ne sont pas innées, mais acquises, et l'expérience est donc la seule source de toutes les connaissances dont l'homme est capable ; plus spécifiquement, elles sont acquises moyennant l'observation appliquée par l'homme aux objets sensibles externes et aux opérations internes de l'esprit. Les sens sont la première voie par laquelle se produisent chez l'homme les perceptions distinctes des choses qui l'affectent sensiblement, perceptions auxquelles correspondent, dans l'entendement, des idées comme, par exemple, celles de « jaune », « blanc », « chaud », « froid », « mou », « dur », « amer », « doux », etc. ; la seconde voie est la réflexion, la perception interne par l'esprit de ses propres opérations, mises pour ainsi dire en marche à l'occasion de l'acquisition d'idées provenant des sens. Les idées de réflexion sont relatives à des opérations comme celles de « percevoir », « penser », « douter », « croire », « raisonner », « connaître », « vouloir » et à d'autres qui, de même nature, ne proviennent pas des corps qui affectent les sens. Ainsi : « Je prétends qu'à elles deux (les choses extérieures matérielles comme objets de la SENSATION, et les opérations internes de notre propre esprit comme objets de la RÉFLEXION), elles constituent selon moi les seules origines où toutes nos idées prennent naissance ».[124] Il y a ici, pourtant, un progrès à considérer : dans les premières années de la vie, la principale occupation des enfants est celle de se familiariser avec ce qui leur est extérieur et non avec ce qui se passe dans l'intériorité de l'esprit ; d'ailleurs, même chez les adultes, il peut arriver que la réflexion ne soit jamais sérieusement exercée. En d'autres termes, les idées de réflexion sont plus tardives que les idées sensibles ; voilà pourquoi, dans la réception d'idées simples, l'entendement est, en grande partie, passif, impuissant à éviter, à altérer, à effacer et même à créer ces idées : « Car la plupart des objets de nos sens imposent à

[123] *Ibidem*, L. I, p. 145.
[124] *Ibidem*, L. II, p. 165.

l'esprit leur idée particulière, que nous le voulions ou non ; et les opérations de notre esprit ne nous laisseront pas dépourvus de quelque obscure notion (personne ne peut ignorer totalement ce qu'il fait quand il pense) » ;[125] néanmoins, cette passivité originale dans la réception des idées n'oblitère pas le fait qu'il y a un progrès à considérer : l'augmentation progressive du volume d'idées acquises et enregistrées dans la mémoire conduit, par l'exercice de l'âme, au perfectionnement de la faculté de penser ; par l'action de la pensée dans la composition d'idées et dans la réflexion sur ses opérations, à la croissance de la capacité de la mémoire, de l'imagination, du raisonnement et d'autres formes de pensée. L'esprit est passif dans la réception des premières idées simples, mais à partir d'elles ses facultés commencent à progresser :

> Suivez un enfant depuis sa naissance et observez les changements produits par le temps : vous verrez que l'esprit qui s'enrichit par les sens d'un plus grand nombre d'idées s'éveille davantage ; plus il pense, plus il a matière à penser. Quelque temps plus tard, il commence à connaître les objets qui lui sont plus familiers et qui lui ont donc fait des impressions durables. Par degrés, il en vient ainsi à connaître les personnes qu'il fréquente quotidiennement et à les distinguer des étrangers, illustration et effet de son début de mémoire et de son début de capacité à distinguer entre les idées qui lui viennent des sens. On peut ainsi observer comment l'esprit s'améliore ici par degrés et comment il progresse dans l'exercice des autres facultés : étendre, composer et abstraire ses idées, raisonner sur elles et réfléchir sur le tout.[126]

Réfléchissant ensuite à ses propres opérations, d'abord suscitées à l'occasion des idées acquises par les sens, l'esprit accélère encore plus son progrès et forme un second ensemble d'idées, les idées de réflexion.[127] Ainsi : « [...] à mesure que le nombre des idées s'accroissent et sont conservées par la mémoire, par l'exercice l'âme perfectionne sa faculté de penser en ses différentes parties ; et, de même ensuite, en composant ces idées et en réfléchissant sur ses propres opérations, elle accroît son fonds et son aptitude à se souvenir, imaginer, raisonner et autres modes de pensée ».[128] Ce progrès commence avec les idées simples et particulières et culmine avec les idées complexes et générales. Il convient d'analyser la différence entre celles-ci et celles-là et comment s'opère ce passage.

Locke commence le chapitre II du livre II, intitulé « Les idées simples », par l'explication que, bien que les qualités des choses se trouvent, en elles, mélangées et unies, chacune d'entre elles produit dans notre esprit, lorsqu'elle affecte nos sens, une idée simple, c'est-à-dire une seule perception qui est uniforme, claire et distincte, sans mélange, sans composition. Matériaux de toutes les connaissances humaines, les idées simples sont élémentaires et indécomposables ; elles sont d'ailleurs les composants des idées complexes, que l'esprit a le pouvoir de former en

[125] *Ibidem*, L. II, p. 185.
[126] *Ibidem*, L. II, p. 183.
[127] *Ibidem*, L. II, p. 184.
[128] *Ibidem*, L. II, p. 182.

répétant, comparant et unissant des idées simples. Cela étant, l'esprit ne peut en aucune manière ni former, ni détruire les idées simples, qu'il reçoit soit par le moyen d'un seul sens, soit par la voie de plus d'un sens, soit par la réflexion, soit enfin aussi bien par les sens que par la réflexion. L'idée simple de solidité, par exemple, se forme dans l'esprit à partir seulement de la sensation tactile de résistance des corps à la pénétration ; les idées de lumière, de chaque couleur, de chaque nuance et mélange de chaque couleur, l'idée relative à chaque bruit et à chaque son, à chaque goût, à chaque odeur, à la chaleur, au froid, tous ces exemples sont des idées simples acquises grâce à un seul sens. À leur tour, les idées simples d'espace, étendue, figure, repos et mouvement proviennent de *stimuli* qui peuvent être reçus par plus d'un sens, comme la vision et le toucher. En orientant son attention vers ses propres actions, l'esprit acquiert des idées simples de réflexion, comme celles de perception, volition, mémorisation, discernement, raisonnement, jugement, connaissance, foi, etc. Enfin, ce sont des exemples d'idées simples provenant soit des sensations, soit de la réflexion : le plaisir et le déplaisir, la douleur, le pouvoir, l'existence, l'unité, la succession, entre autres. En effet, le plaisir et le déplaisir peuvent accompagner aussi bien une sensation qu'une pensée et, de ce fait, aussi bien la sensation que la réflexion peuvent servir de voie par laquelle les idées simples de plaisir et de déplaisir se forment ; les idées d'existence et d'unité s'appliquent soit à la sensation causée par un objet externe, soit à une idée ou à une perception de l'entendement ; de même, l'idée de pouvoir, qui marque aussi bien la liberté de mouvoir un bras que celle de diriger son attention vers tel ou tel autre raisonnement.

Les idées simples de réflexion se forment à partir de l'observation par l'esprit de ses propres opérations, c'est-à-dire de l'opération de ses propres facultés. La première et la plus élémentaire d'entre elles est la perception, opération initiale de toutes les facultés intellectuelles humaines et entrée de toutes les connaissances dans l'esprit ;[129] la seconde est la mémorisation, qui, en plus de permettre l'enregistrement des idées simples reçues soit de la sensation, soit de la réflexion,[130] implique le pouvoir de rendre présentes à l'esprit les perceptions passées ajoutées à celle, supplémentaire, du fait qu'elles sont déjà passées.[131] Il est certain que la fixation des perceptions dans la mémoire dépend aussi d'autres opérations, comme l'attention et la répétition, et surtout du plaisir et de la douleur, raison pour laquelle les perceptions constamment réactualisées, les perceptions relatives aux qualités originales des corps, les perceptions qui affectent constamment soit le corps, soit l'esprit, et les affections inhérentes à l'existence même

[129] *Ibidem*, L. II, p. 242.
[130] *Ibidem*, L. II, p. 243.
[131] *Ibidem*, L. II, p. 244.

de tout être sensible ; de telles perceptions s'enregistrent plus profondément dans la mémoire – et surtout lorsque la remémoration se produit par le moyen d'un acte volontaire.[132] Cela étant, toute perception n'est pas appréhendée par l'esprit, immédiatement, de manière claire : l'évidence et même la certitude résultent du bon usage de la faculté de discerner : « Cette faculté est d'une telle importance pour les autres connaissances que, selon qu'elle est faible ou mal utilisée quand elle distingue entre les choses, les notions seront plus ou moins confuses, la raison et le jugement plus ou moins perturbés ou égarés ».[133] Discerner mal, c'est-à-dire sans précision, peut être l'effet soit de la faiblesse des organes des sens, soit du manque d'exercice de l'attention ou de l'entendement, soit de la précipitation ; discerner bien, c'est-à-dire précisément, est donc ce qui assure de l'exactitude au jugement et de la clarté à la raison, c'est ce qui permet à un homme d'avoir plutôt des idées claires et déterminées que confuses et erronées – comme on le verra à la fin de ce chapitre. En considérant ses idées ou perceptions de manière relative, l'esprit les compare, les prend du point de vue de l'étendue, du degré, du temps, du lieu ; il les associe pour former les idées complexes ; il les élargit, les nomme, en abstrait, les généralise. La formation des idées générales à partir des idées particulières requiert aussi bien l'opération de nommer que celle d'abstraire :

> […] par elle [l'abstraction], les idées prises aux êtres particuliers deviennent des représentants généraux de tous les êtres de la même sorte, et leur nom devient un nom général, que l'on peut utiliser pour tout ce qui existe en conformité avec ces idées abstraites. Ces manifestations nues et précises dans l'esprit, sans considérer comment, d'où, avec quelles autres, elles sont arrivées là, l'entendement les pose comme des modèles permettant de ranger des existences réelles en sortes d'après leur accord avec ces modèles, et par là de les *nommer*. […] ainsi sont faits les universaux, idées ou termes.[134]

Comme on le voit, ces opérations de l'esprit sont exercées avant même que les idées complexes ne se forment, et, bien qu'elles s'appliquent à tout type d'idée, beaucoup de ces opérations, affirme Locke, sont employées pour la première fois, surtout, dans le cas d'idées simples. C'est que la réflexion, comme on l'a vu, est une source de connaissances distincte de celle des sensations. En effet, à partir de la réception d'idées simples et sensibles, l'esprit perçoit qu'il opère de diverses manières sur ce matériel sensible reçu, il forme alors un nouveau stock d'idées, dérivées à leur tour, justement, de cette perception qu'il a de ses propres opérations s'exerçant sur les sensations. Ainsi, les objets affectent le corps et produisent des sensations auxquelles correspondent des idées simples, sensibles ; l'esprit les perçoit, il les garde en mémoire, les rend, éventuellement, présentes, les discerne, les juge, les compare, les met en

[132] *Ibidem*, L. II, pp. 247-249.
[133] *Ibidem*, L. II, p. 254.
[134] *Ibidem*, L. II, p. 259.

rapport, les réunit, les nomme et, en abstrayant, les généralise ; en procédant à chacune de ces opérations, il perçoit chacune et produit, à partir de chacune d'elles, autant d'autres idées simples, correspondantes, cette fois, à chacune de ses propres opérations ainsi perçues : d'où il découle que la réflexion est aussi une source de connaissance. Source autonome, distincte, séparée de celle des sensations. On dirait : innée ; néanmoins, Locke ajoute avoir par cela présenté une vraie histoire des premiers débuts de la connaissance humaine : « d'où l'esprit tient ses premiers objets, par quelles étapes il progresse vers la récolte et la conservation des idées, d'où se construira toute la connaissance dont il est capable ».[135] En fait, les opérations de l'esprit sont exercées dès les premiers moments de l'existence sensible et elles progressent. Locke parle de suivre la nature dans sa méthode courante : « plusieurs de ces facultés sont utilisées pour la première fois sur les idées simples surtout ; aussi pouvons-nous, en suivant la Nature dans sa méthode courante, les suivre à la trace et les découvrir dans leur naissance, leurs progrès et leur amélioration graduelle ».[136] Ainsi, le progrès des facultés et des connaissances humaines se fait selon une histoire, selon une « marche naturelle », qui va des sensations et des idées simples et particulières qui leur correspondent, des opérations de l'entendement et des idées simples aussi correspondantes, aux idées complexes, abstraites et générales, parmi lesquelles on compte les idées de modes mixtes, c'est-à-dire les idées morales. Cela étant, il faut reprendre ce qui a été exposé ci-dessus : les facultés progressent moyennant leur exercice et s'améliorent progressivement à partir de leur usage conscient et attentif, raison pour laquelle le sage, qui juge bien, connaît, l'abruti, qui juge mal, ne fait que croire, ne fait qu'ignorer. Les connaissances seraient donc : « le résultat de l'être des choses mêmes, bien considérées, et [...] elles ont été découvertes par l'utilisation – pour autant qu'elle soit correcte – des facultés que la Nature a prévues pour les recevoir et en juger ».[137] Comme on le voit, le programme

[135] *Ibidem*, L. II, p. 263.
[136] *Ibidem*, L. II, p. 262.
[137] *Ibidem*, L. I, p. 145. Au §8 du chapitre 9 du livre II, chapitre intitulé « La perception », Locke présente le problème de Molyneux, par le moyen duquel il explique et entend prouver que la faculté de juger, qui se forme et se perfectionne moyennant l'exercice et l'habitude de juger, finit par modifier la perception sensible. Un aveugle de naissance, après avoir subi une opération de la cataracte, regarde un globe de couleur uniforme diversement ombragé, mais voit un cercle plat diversement coloré ; et, bien qu'il sache, grâce seulement à l'usage du toucher, ce qu'est, du point de vue tactile, un cube, ce qu'est, du point de vue tactile, un globe, et quelle est la différence tactile entre eux, il ne peut pas reconnaître après l'opération lequel est le cube, lequel est le globe, car le jugement bien exercé est ce qui assure qu'il connaisse les règles de correspondance par lesquelles il pourrait identifier de telles sensations visuelles à telles autres sensations tactiles, de façon à les percevoir comme étant d'un même et unique objet, défini, par exemple, comme un cube. L'exercice de la faculté de juger et l'habitude sont donc ce qui permet aux sens une perception correcte, et tout homme capable de faire un bon usage des sens éduqués par le jugement voit, devant un tableau, non une surface plane, mais un paysage tridimensionnel et plein de lumières et de couleurs, plein d'un réalisme qui, en fait, n'est pas là, sur le tableau. Le problème de Molineux est repris par Condillac, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et dans le *Traité des sensations*. Une étude approfondie de ces questions n'est pas pertinente pour cette thèse.

scientifique est lancé pour parvenir à la connaissance sûre des idées morales par la raison s'exerçant sur le matériel sensible que l'expérience lui fournit. Il convient dorénavant d'analyser ce que sont les idées complexes et comment l'entendement les forme.

De passif qu'il est dans la réception d'idées simples, l'esprit devient actif lorsqu'il s'agit de les combiner, de les unir ou de les séparer. Par la combinaison d'idées simples, il forme les idées complexes dotées de nom et d'unité – soit que cette unité se vérifie réellement dans les choses extérieures, soit qu'elle soit produite par l'entendement lui-même ; par la réunion d'idées, simples ou complexes, placées pour ainsi dire l'une à côté de l'autre, sans unification, l'entendement construit les idées de rapport ; enfin, par la séparation des idées de toutes les autres qui les accompagnent dans l'existence réelle, l'esprit abstrait et généralise. Il a donc un pouvoir de varier, multiplier, composer, unifier, réunir et séparer ses idées à l'infini et sans limites ; cela étant, elles peuvent être catégorisées. Les idées complexes sont soit des modes, soit des substances, soit des rapports. Les modes sont des idées complexes qui excluent de leur définition toute supposition d'une substance : en réalité, ils dépendent de substances ;[138] plus encore, ils peuvent être soit la variation et la combinaison d'une seule idée simple répétée – et, dans ce cas, on les appelle modes simples –, soit la combinaison d'idées simples distinctes – et, dans ce cas, ce sont des modes mixtes.[139] À leur tour, les idées de substance sont des combinaisons d'idées simples, combinaisons qui représentent des choses particulières distinctes, subsistant par elles-mêmes, qu'il s'agisse de choses individuelles, comme l'idée d'un homme, qu'il s'agisse de choses collectives, comme l'idée d'un troupeau ; l'idée de substance est la principale, elle est la première, elle est le substrat sur lequel d'autres idées, comme, par exemple, celles de qualité, pour ainsi dire, s'appuient.[140] Enfin, les idées de rapport consistent dans la considération et la comparaison d'une idée avec une autre sans unification des termes liés.[141] Avec cette classification, Locke entend avoir expliqué comment fonctionne l'entendement humain, comment, tout au long d'un progrès, il passe des idées les plus particulières et simples aux idées les plus générales, abstraites et complexes qu'il peut connaître. Ainsi :

> À retracer le progrès de notre esprit et observer attentivement comment il répète, comment il joint par addition, comment il unit les idées simples qu'il a reçues de la sensation ou de la réflexion, nous serons conduits plus loin que nous ne l'aurions imaginé d'abord. Et, me semble-t-il, nous trouverons, si nous observons soigneusement l'origine de nos notions, que même les idées les plus abstruses, si éloignées des sens ou de toute opération de notre esprit qu'elles puissent paraître, ne sont que des idées que

[138] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. II, p. 267.
[139] *Ibidem*, L. II, p. 268.
[140] *Ibidem*, L. II, pp. 267-258.
[141] *Ibidem*, L. II, p. 269.

> l'entendement s'est formées à lui-même par la répétition et la jonction des idées acquises des objets des sens ou de ses propres opérations à leur égard ; en sorte que même les idées larges et *abstraites sont dérivés de la sensation ou de la réflexion* : il s'agit seulement là de ce que l'esprit peut atteindre, et atteint de fait, par l'emploi commun de ses facultés propres, appliquées aux idées reçues des objets des sens ou des opérations qu'il observe en lui-même à leur égard.[142]

Comme on le voit, toutes les connaissances humaines sont réductibles soit à la matière brute provenant des sens, soit aux premières idées que l'entendement forme en percevant ses propres opérations ; en possession de ces premières idées, simples, l'esprit les combine en idées complexes variables et multipliables à l'infini, sans que, de ce fait, il invente ou crée quelque idée simple que ce soit ; il ne fait que les combiner, les relier, les abstraire et les généraliser. Et, bien que les facultés humaines de connaissance s'exercent, comme on l'a vu, dès les premières idées simples, c'est grâce à leur progrès, issu de l'exercice et l'habitude, que peut se former dans l'entendement humain une capacité élargie, pour ainsi dire, de connaître tout ce qui peut être connu par l'homme. En d'autres termes, le projet critique lockéen, d'un côté, concède l'innéisme des facultés de l'entendement, tandis que de l'autre, il contemple la possibilité d'un progrès aussi bien de ces facultés, qui se perfectionnent progressivement, que des idées, qui se composent, se mettent en rapport, se multiplient et s'étendent. Cela étant, une idée générale comme, par exemple, l'idée de justice, peut être réduite à ses composants primitifs : à l'origine, elle commence par quelque sensation et ou par quelque opération intellectuelle ; à mesure que s'ajoutent à la première idée simple d'autres avec lesquelles elle se combine, se forment des idées complexes qui se réunissent encore avec d'autres, de façon à ce que l'on arrive finalement à une idée complexe une et dotée d'un nom avec un sens très ample, abstrait, voire universel. Le fait de pouvoir retracer l'origine et d'identifier précisément les étapes par lesquelles, et les procédures grâce auxquelles se forment les connaissances depuis les idées les plus simples jusqu'aux plus générales s'appelle la méthode analytique.

Ce n'est pas ici le lieu d'une étude approfondie de l'*Essai* de 1690. Notre objectif est plus modeste. Moyennant une analyse descriptive d'une partie des livres I et II de l'*Essai*, il s'agit ici de mettre en évidence, par l'étude de la manière dont se forment les notions de modes mixtes et des relations que Locke appelle « relations morales », que les idées morales dans leur formation et dans leur application sont, selon le philosophe anglais, comme toutes les idées complexes, réductibles aux idées simples de sensation et de réflexion ; et que, par conséquent, la morale, chez Locke, s'explique complètement, pour parler comme le vicaire savoyard, « par

[142] *Ibidem*, L. II, pp. 269-270.

le seul jeu des sensations et des connaissances qu'elles nous font acquérir ».[143] Mais avant de traiter des modes mixtes et des relations, il faut comprendre rapidement ce que sont les modes simples. Locke les définit comme des variations ou des combinaisons différentes d'une même idée simple. Ce sont donc comme des modalités différentes d'une même idée, soit qu'elles se trouvent dans les choses qui existent, soit que l'esprit les forme sans l'appui de rien d'extérieur à lui-même.[144] Le nombre dix, par exemple, résulte de la répétition, dix fois, de l'idée simple d'unité ; il est donc un mode simple de l'idée simple d'unité,[145] qui se forme à partir aussi bien des sens que de la réflexion.[146] Il en va de même pour tout autre nombre, car l'idée simple d'unité peut être sommée ou soustraite d'elle-même un nombre infini de fois. De même, des idées simples comme celles d'espace, étendue, figure, mouvement, etc. forment leurs modes respectifs lorsqu'elles sont répétées. Ainsi, en s'agissant de l'espace et de la distance : « Chaque distance différente est une modalité différente de l'espace, et *chaque idée d'une distance différente*, ou *d'un espace différent, est un mode simple de cette idée* ».[147] Et de la répétition d'une distance s'additionnant à elle-même, on arrive à l'idée d'immensité. Mais le moment est venu de passer aux idées de modes mixtes.

Les idées complexes de modes mixtes

Les modes mixtes sont des idées complexes formées par l'esprit qui combine des idées simples distinctes entre elles. Idées archétypiques, réunies et combinées activement par l'esprit, elles ne sont pas des marques caractéristiques d'êtres réels, dotés d'une existence stable ou fixe ; c'est pourquoi elles ne se confondent pas avec les idées de substance,[148] substrats ou supports que nous sommes obligés de supposer en raison des idées simples produites en nous par les qualités ou accidents qui nécessairement les exigent.[149] Ainsi : « L'*esprit exerce* souvent *un pouvoir actif quand il crée ces* diverses *combinaisons* [de modes mixtes] ; car, une fois doté d'idées simples, il peut les assembler de façons diverses et créer une variété d'idées complexes sans examiner si elles existent dans la nature selon cet assemblage ».[150] En effet, une fois pourvu d'un stock d'idées simples, l'entendement peut les réunir de nombreuses façons différentes, à son gré, sans que ces idées ainsi formées existent dans la nature ou comme réalité inhérente aux

[143] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 595.
[144] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. II, p. 268.
[145] *Ibidem*, L. II, p. 330.
[146] *Ibidem*, L. II, p. 211.
[147] *Ibidem*, L. II, p. 273.
[148] *Ibidem*, L. II, p. 447.
[149] *Ibidem*, L. II, pp. 459-460.
[150] *Ibidem*, L. II, p. 448.

choses : voilà la première origine des idées de modes mixtes, l'activité productive de l'esprit réunissant des idées simples et les unifiant au moyen de noms en idées complexes sans existence[151] et sans réalité[152] nécessaires en dehors de l'entendement humain. Cette première origine, Locke l'appelle « invention ».[153] Une deuxième origine se trouve pourtant dans les actions des hommes prises comme des modèles réels pour l'esprit qui les observe et en appréhende les idées simples composantes, de la réunion desquelles résultent précisément les idées complexes de mode mixte correspondant aux actions observées : « Pourtant, je ne nie pas que nombre d'entre elles puissent être tirées de l'observation de plusieurs idées simples existant selon une combinaison identique à celle de l'entendement ».[154] Cette seconde origine, l'« observation »,[155] doit avoir été plus commune aux débuts de la société humaine et de l'apparition des langues, car, une fois les mots et les termes capables de signifier des idées complexes devenus abondants, une troisième origine des idées de modes mixtes est devenue possible : l'analyse des termes composants des idées complexes de modes mixtes jamais vues ou invisibles. Par l'« explication des noms »[156] et des termes et de leurs sens, toute idée complexe, étant réductible aux idées simples qui la composent et donc explicable par l'inventaire de ces idées simples à condition que leurs sens soient connus, peut en effet être connue par l'esprit, même si elle se réfère à quelque chose de jamais vu. Quelqu'un, par exemple, qui ne sait pas ce que signifie l'idée de « mort » peut, dès lors qu'on lui présente les idées simples composant cette idée complexe et que les sens des termes lui sont connus, appréhender ce que c'est la « mort », même s'il n'a jamais vu ce phénomène.[157] L'idée de justice, sous réserve qu'on lui en explique ou analyse les éléments, fournit à l'entendement une idée claire, une définition de ce que c'est la justice, même si le sentiment de justice ne s'est jamais insinué chez celui qui tient à la connaître. Voilà ainsi la troisième origine possible des idées complexes de modes mixtes.

On perçoit, par ce qui a été exposé, que les mots jouent un rôle fondamental dans la stabilisation des idées complexes de modes mixtes, car l'unité de ces idées est garantie par l'opération de nommer : « Car c'est en fonction des noms que les gens règlent habituellement l'inventaire des différentes espèces de modes mixtes ; ils n'admettent le plus souvent de considérer un certain nombre d'idées simples comme une seule idée complexe que si ces

[151] *Ibidem*, L. II, p. 452.
[152] *Ibidem*, L. II, p. 581.
[153] *Ibidem*, L. II, p. 453.
[154] *Ibidem*, L. II, p. 448.
[155] *Ibidem*, L. II, p. 453.
[156] *Ibidem*.
[157] *Ibidem*, L. II, p. 449.

ensembles ont un nom ».[158] Instrument permettant la communication véloce entre les hommes, le langage est ce qui explique pourquoi certaines idées s'unifient moyennant des noms et pourquoi tant d'autres ne le font pas. L'habitude, les mœurs, les modes de vie, tout cela influe sur la décision de conférer à tel ensemble d'idées simples une unité niée à un autre ensemble ; mais cet autre ensemble, en un autre lieu, à une autre époque, dans un autre contexte de mœurs, pourra être, une fois constatée son utilité habituelle, réuni en idée complexe et unifié par quelque nom déterminé, qui en facilite l'usage.

> Les modes, les coutumes, les habitudes et les diverses façons de vivre dans une nation font que certaines combinaisons d'idées deviennent coutumières et nécessaires, alors qu'un autre peuple n'a jamais eu l'occasion de les créer ni même d'y penser ; et des noms leur sont naturellement attachés pour éviter de longues périphrases dans la vie de tous les jours ; ce qui produit dans l'esprit toutes ces idées complexes distinctes.[159]

Or, les mœurs varient et, avec elles, les langues. Les idées de modes mixtes, « des combinaisons passagères et fugitives d'idées simples »,[160] n'ont ni existence,[161] ni réalité,[162] sinon dans l'esprit des hommes ; leur permanence dépend des noms qu'on leur attribue,[163] elles perdurent en fonction de leur utilité contingente, et cette utilité, à son tour, s'explique par les habitudes, les opinions et les mœurs d'un peuple, à un moment donné :

> À cause du changement d'habitudes et d'opinions, qui entraînent de nouvelles combinaisons d'idées auxquelles il est nécessaire de penser souvent pour en parler, on annexe de nouveaux noms à ces idées pour éviter de longues descriptions. Ainsi, deviennent-elles de nouvelles espèces de modes complexes. Combien d'idées différentes sont ainsi habillées d'un nom court, et quel gain de temps alors et de salive.[164]

Les idées de modes mixtes s'accordent aux actions des hommes. Au paragraphe 10 du chapitre 22 du livre II, Locke affirme que les idées simples qui se transforment le plus couramment en modes mixtes avec attribution de nom sont les idées de « pensée », « mouvement » et « pouvoir ». Les deux premières, lit-on, dans la traduction de l'*Essai* par Jean-Michel Vienne, couvrent toutes les actions ;[165] dans celle de Pierre Coste, toutes les actions se réduisent à ces deux idées simples de « pensée » et « mouvement ».[166] Quant à la troisième idée, de « pouvoir », elle est dite, au paragraphe 11 du même chapitre, source et origine de toutes les

---

[158] *Ibidem*, L. II, p. 450.
[159] *Ibidem*, L. II, p. 451.
[160] *Ibidem*, L. II, p. 452.
[161] *Ibidem*.
[162] *Ibidem*, L. II, p. 581.
[163] « [...] ils n'apparaissent jamais avec autant de constance et de permanence que dans leur nom » (*Ibidem*, L. II, p. 452).
[164] *Ibidem*, L. II, pp. 451-452.
[165] *Ibidem*, L. II, p. 454.
[166] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Librairie Générale Française, L. II, p. 466.

actions,[167] et, au paragraphe 4 du chapitre 21 du livre II, cause des actions : « Car tout pouvoir est lié à une action et il n'y a que deux sortes d'action dont nous ayons une idée : la pensée et le mouvement ; voyons donc d'où nous viennent les idées les plus claires des *pouvoirs*, causes de ces actions ».[168] Au paragraphe 12 du chapitre 22 du livre II, l'auteur affirme que, bien que « pouvoir » et « action » forment la plupart des modes mixtes désignés par des noms familiers à l'esprit et aux langues des gens, d'autres idées simples dans leurs combinaisons ne doivent pas être exclues ; néanmoins, il ajoute qu'il est inutile d'énumérer tous les modes mixtes fixés et nommés, ce qui exigerait de recenser la plupart des mots employés dans les domaines de sciences comme la théologie, la morale, le droit, la politique et bien d'autres.[169] Il s'agit, évidemment, de sciences pratiques, relatives à l'action. Ainsi, les idées de modes mixtes concernent les actions des hommes et les sciences d'ordre pratique, raison pour laquelle Locke atteste que, les actions étant la grande préoccupation de l'humanité et la seule matière dont traitent les lois,[170] il ne pourrait y avoir ni communication entre les hommes, ni punition des vices et des dérèglements, sans les idées complexes de modes mixtes dotées de nom, lesquelles se forment à partir des opérations suivantes : prise de connaissance des divers modes de pensée et de mouvement, observation des idées simples composant chacun de ces modes d'action, enregistrement de chacune de ces idées simples dans la mémoire et attribution d'un nom à l'idée complexe résultant de la composition. En d'autres termes, aussi bien les lois que le commerce ou la communication entre les hommes dépendent de l'inventaire des actions observables dans une circonstance donnée et de la composition de normes à partir de la sélection que l'on fait de certaines actions au détriment d'autres, celles-ci tenues pour vicieuses, celles-là pour vertueuses, sélection sans laquelle ne se fixe pas en norme une et publique – tacite, quand elle est coutumière ; expresse, quand elle s'énonce sous forme de loi – le bien commun qui rend possible le fonctionnement d'une société.[171] Les idées de modes mixtes, puisqu'elles s'accordent aux actions des hommes et aux sciences pratiques, entretiennent alors un rapport très étroit avec le droit, avec la politique, avec la morale, avec la religion, avec l'histoire, avec le langage, avec la contingence, avec les circonstances – avec les mœurs.

Mais une précision s'impose : par opposition aux idées de relation – qui sont acquises par l'esprit lorsqu'il compare entre elles des idées réellement distinctes sans les unifier[172] et sans

[167] *Ibidem*, L. II, p. 456.
[168] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. II, p. 376.
[169] *Ibidem*, L. II, p. 457.
[170] *Ibidem*, L. II, p. 455.
[171] *Ibidem*.
[172] *Ibidem*, L. II, p. 500.

se limiter à ces idées en elles-mêmes –, les notions de modes mixtes sont dites positives, unes et absolues, bien que leurs éléments constitutifs soient fréquemment relatifs les uns aux autres : « le tout ensemble est considéré comme une chose et produit en nous l'idée complexe d'une seule chose, son idée est dans l'esprit comme image unique, bien que ce soit un agrégat de divers éléments ; il est, sous un nom unique, une chose ou une idée positive ou absolue ».[173] Cela dit, les idées de modes mixtes, s'accordant aux actions des hommes et aux sciences pratiques, ne suffisent pas à caractériser une action quelconque comme action morale, ou mieux, droite, car cette caractérisation présuppose une comparaison, une relation : « Mais tout ce qui intéresse nos actions n'est pas là ; il ne suffit pas d'en avoir des idées déterminées et de connaître quels noms appartiennent à telle ou telle combinaison d'idées. Au-delà, nous avons un intérêt plus grand : connaître si des actions ainsi constituées sont moralement bonnes ou mauvaises ».[174] En effet, la moralité d'une action requiert un jugement sur la conformité ou la non-conformité entre cette action et la norme par rapport à laquelle elle pourra être dite morale ou immorale ; ainsi, par exemple, l'idée de « mensonge », idée de mode mixte, n'est ni morale, ni immorale, ni amorale, tant qu'elle est prise en elle-même comme idée absolue d'une action, et non comme idée d'une action considérée à la lumière de son rapport avec une autre ou avec d'autres, en fonction desquelles on peut évaluer, par comparaison,[175] la convenance entre l'action de mentir et les notions morales de bien et de mal. Ce qui permet de nommer une action comme morale ou immorale est ce que Locke appelle « relation morale » : « *Quatrièmement*, il existe une autre sorte de relation, qui est la conformité ou l'opposition entre les actions volontaires des gens et la règle à laquelle on les réfère pour les juger. On peut l'appeler, je pense, relation morale car elle est ce qui donne leur nom à nos actions morales ».[176] Mais rien de tout cela n'est aussi simple, et il revient d'approfondir un peu l'étude des règles morales et de mieux comprendre comment s'opère le difficile jugement de convenance entre règles et actions.

Les différents types de lois

En effet, les actions humaines sont jugées relativement à leur convenance ou à leur manque de convenance devant des normes ou règles morales, qui sont des idées complexes de modes mixtes, archétypiques. C'est la raison qui les juge quant à la convenance relative à ces normes. Elles comprennent trois types de lois – lois divines, lois civiles, lois d'opinion ou de

[173] *Ibidem*.
[174] *Ibidem*, L. II, p. 547.
[175] *Ibidem*, L. II, p. 499.
[176] *Ibidem*, L. II, p. 546.

réputation -, chacune d'elles impliquant un type de récompense et un type de punition,[177] étant donné que la fonction des règles morales est de déterminer la volonté des hommes.[178] Ainsi, les actions sont des devoirs ou des péchés relativement aux lois divines qui, promulguées « par la lumière de la Nature ou par la voix de la Révélation »,[179] prévoient des récompenses et des punitions infinies au-delà de cette vie et sont le seul vrai critère de la rectitude morale ;[180] elles sont innocentes ou criminelles, lorsque les lois civiles sont concernées, lesquelles, fixées par l'État, sont établies en vue de protéger la vie, les biens et la liberté des citoyens qui les respectent ; quand ils les violent, ils commettent des crimes et sont punis par la perte de ces mêmes biens ;[181] enfin, elles sont vertueuses ou vicieuses selon le critère des lois d'opinion ou de réputation, qui sanctionnent par l'opprobre et l'estime publique. Or, la confusion des récompenses et des punitions, la possible antinomie entre les lois morales, soulève des difficultés : un citoyen criminel devant les lois civiles pourra être estimé publiquement et même se voir promettre la vie éternelle. Locke suit ici un chemin sinueux. Il affirme d'abord que les lois d'opinion devraient coïncider avec la loi divine ; pourtant, il reconnaît aussitôt après que les noms « vertu » et « vice » ne sont pas toujours utilisés avec le même sens par tous les peuples et affirme que la seule chose que l'on observe de manière constante est que chaque peuple attribue des marques d'estime aux actions qu'il considère vertueuses et des marques de mépris à celles qu'il juge vicieuses : « passe pour *vice* dans un pays ce qui dans un autre est compté comme *vertu* ou au moins n'est pas pris pour un *vice* ; et pourtant en tout lieu, *vertu* et louange, *vice* et blâme vont de pair ».[182] Chaque lieu affiche des jugements, des maximes et des mœurs qui lui sont propres, qui lui sont particuliers, d'où découle une possible antinomie entre les lois des mœurs et les lois divines ; mais Locke repère par ailleurs une autre antinomie possible, entre les lois d'opinion et les lois civiles. En dépit du fait que les citoyens, réunis en société, aient déposé toutes leurs forces particulières entre les mains du pouvoir public, de sorte que l'usage des forces privées soit depuis lors régi par la loi civile, le pouvoir d'estimer et de mépriser les actions d'autrui demeure à leur disposition. L'approbation et la désapprobation forment ainsi un critère autonome et infralégal pour fixer dans chaque peuple ce qui selon l'opinion locale peut être dit vertueux ou vicieux.[183] En ce sens, les lois d'opinion sont indépendantes aussi bien des

[177] *Ibidem*, L. II, p. 547.
[178] *Ibidem*.
[179] *Ibidem*, L. II, p. 548.
[180] *Ibidem*, L. II, p. 549.
[181] *Ibidem*.
[182] *Ibidem*, L. II, p. 551.
[183] *Ibidem*.

lois civiles locales que de la loi divine universelle, pouvant être contraires aussi bien à celle-ci qu'à celles-là.

Or, la suite du texte de Locke surprend. Après avoir affirmé que les notions de vertu et de vice varient de peuple à peuple et même que ce qui est réputé vertueux chez un peuple peut être considéré comme vicieux chez un autre, l'auteur reprend la thèse selon laquelle les lois d'opinion sont essentiellement identiques partout et ainsi convergentes avec les règles du juste et de l'injuste établies par la loi divine. Ainsi :

> Certes, il a pu arriver que, du fait de la différence de caractère, d'éducation, de coutume, de principes, ou d'intérêts qui existe parmi les divers groupes humains, ce que l'on estimait louable en un lieu n'ait pas échappé à la critique en un autre, et qu'ainsi la *vertu* et le *vice* aient été interverties ; pourtant, ils sont restés pour l'essentiel partout identiques. En effet, rien n'est plus *naturel* que d'encourager par l'estime et la bonne réputation *ce en quoi chacun trouve son avantage*, et de blâmer et de décourager l'inverse ; donc il ne faut pas s'étonner qu'estime et discrédit, vertu et vice, correspondent partout dans une grande mesure aux *règles immuables* du juste et de l'injuste que la loi de Dieu a établies ; rien en effet n'assure aussi directement et visiblement, rien ne promeut autant, *le bien général de l'humanité* en ce monde, que l'obéissance aux lois qu'Il a posées, et rien n'engendre autant les méfaits et la confusion que son mépris. Si donc ils ne renonçaient pas complètement *au sens, à la raison* ni à *leur propre intérêt* auquel ils sont si fidèlement attachés, les hommes ne pouvaient se tromper complètement et placer leur estime et leur mépris en quelque chose qui ne le méritait pas. […] ainsi, même au milieu de la corruption des mœurs, *les véritables déterminations de la Loi de Nature, qui doit être la norme de la vertu et du vice*, ont été assez bien conservées.[184]

Comme on le voit, Locke identifie la loi divine à la loi de nature ; il fait mention de la raison et de l'intérêt et, bien qu'il affirme au paragraphe 18 du chapitre 3 du livre I que les hommes ne savent pas ce que Dieu commande effectivement,[185] il ajoute expressément dans le passage ci-dessus que, en ayant recours au bon sens, à la raison et à l'intérêt, les hommes peuvent appréhender la loi de nature, c'est-à-dire la loi divine, et connaître donc ce que c'est que le juste et l'injuste, c'est-à-dire les règles « immuables » qui servent de mesure pour les idées de vertu et de vice, ou mieux pour les lois d'opinion. Ainsi, entre, d'un côté, la loi universelle du juste et de l'injuste, émanée de Dieu et manifestée comme loi naturelle, que les hommes appréhendent par le moyen de la raison et de l'intérêt comme bien général de l'espèce, et, de l'autre, la loi des mœurs, il y aurait une continuité possible, une harmonie de fond pour ainsi dire, et même, semble-t-il, une tendance spontanée à l'harmonisation ; de sorte que, en général, il semble licite d'affirmer que les bonnes mœurs sont celles qui garantissent l'observance aussi bien des lois civiles que des prescriptions naturelles, divines, à faire

[184] *Ibidem*, L. II, pp. 553-55, nos italiques.
[185] *Ibidem*, L. I, p. 110.

connaître, grâce au bon usage de la raison, le bien général de l'humanité – qui, on le répète, est appréhendé par la raison, et l'on ajoute : comme norme transcendante et universelle, notamment parce que la justice naturelle ou divine est dite résulter de la révélation divine. Curieusement, au paragraphe suivant, le paragraphe 12 de ce chapitre 28, le raisonnement du philosophe s'infléchit à nouveau : la loi d'opinion est alors présentée comme la principale règle généralement suivie par les hommes en société : « pour la plupart, les hommes se dirigent principalement, voire uniquement, d'après cette loi de la coutume : ils pratiquent ainsi ce qui ménage leur réputation dans leur société, sans s'occuper des lois de Dieu ou du gouvernant ».[186] Ce qui soutient cette conclusion surprenante est que les sanctions liées à l'infraction des lois divines ou des lois civiles ne sont pas aussi impératives que les sanctions inhérentes à la violation de la règle de l'estime publique. Dans le premier cas, l'infracteur entretient souvent des espoirs de réconciliation et de pardon futurs ; dans le second, il reste fréquemment impuni d'un crime commis ; mais celui qui offense la loi d'opinion n'échappe jamais à la critique et au mépris publics, fardeau insupportable : « Il n'y en a pas un sur mille qui soit assez dur et assez insensible pour tenir tête au mépris et la condamnation constants de ses proches. [...] : un fardeau si pesant est au-dessus des forces humaines ».[187]

Au paragraphe 13, Locke présente d'abord les trois types de lois en gradation : « *d'abord* la loi de Dieu, *ensuite* la loi des sociétés politiques, *enfin* la loi de la coutume ou de la critique sociale » ;[188] ensuite, il affirme que les hommes comparent de diverses manières leurs actions à ces trois règles ; enfin, il ajoute que c'est de la conformité avec l'une d'elles qu'ils tirent les critères pour juger quant à la rectitude morale de leurs actions. D'où il semble licite de déduire que c'est moyennant un bon usage de la raison que les hommes réunis en société peuvent ériger des normes infralégales et coutumières cohérentes avec l'esprit des normes proprement légales et avec des idéaux de justice universelle fondés sur la nature, sur Dieu ; et que c'est grâce à un mauvais usage de la raison que les hommes corrompent leurs mœurs, éludent les lois, pèchent. La raison est alors, selon Locke, l'instrument par le moyen duquel hommes et citoyens accèdent à des normes de justice, qu'elles soient privées, publiques ou universelles ; elle est ce qui leur permet d'ailleurs de mesurer la convenance entre ces normes et les actions qu'il faut être jugées justes ou injustes, légales ou criminelles, vertueuses ou vicieuses ; elle est, dans cet usage, capacité de mettre en relation. Or, si les idées de relation peuvent être ramenées, comme toute

[186] *Ibidem*, L. II, p. 556.
[187] *Ibidem*.
[188] *Ibidem*, L. II, p.557.

idée complexe, à des idées simples issues de la sensation et de la réflexion,[189] il semble alors légitime que le vicaire savoyard juge que la philosophie moderne ne reconnaît que ce qu'elle peut expliquer, c'est-à-dire ce qui, écartant l'hypothèse d'un instinct moral, réduit toute la moralité à une simple question épistémologique, et dans le cas de Locke, à un jeu entre les sensations et les connaissances qu'elles produisent.[190] La preuve irréfutable en est que Locke suggère que la conformité entre l'action et la règle morale se fait par la comparaison entre les idées simples qui composent l'idée de cette action et les idées simples qui composent la règle morale :

> Cette règle n'est qu'un ensemble d'idées simples diverses et donc, pour lui être conforme, on doit seulement ordonner l'action de manière à ce que les idées simples qui lui appartiennent puissent correspondre à celles qu'exige la loi. On voit ainsi comment *les êtres et les notions morales sont fondées sur les idées simples reçues de la sensation et de la réflexion qu'elles ont pour termes*.[191]

Et aussi :

> Ainsi, quelle que soit la source de la règle de nos actions morales, quel que soit le modèle selon lequel nous nous construisons dans l'esprit les idées de *vertus* ou de *vices*, elles consistent seulement et ne sont faites que d'ensembles d'idées simples reçues, à l'origine du sens ou de la réflexion. Et leur rectitude ou leur défaut consiste dans l'accord ou le désaccord avec ces modèles prescrits par une loi.[192]

Classification des idées en général

La correction du jugement du vicaire savoyard devient encore plus évidente quand on considère le statut commun des idées de modes et de relations comme des idées archétypiques, hiérarchisables selon les critères généraux que Locke applique à toutes les idées, qui peuvent être claires ou obscures, distinctes ou confuses, réelles ou chimériques, adéquates ou inadéquates, vraies ou fausses. Cette classification semble autoriser à penser l'épistémologie et la morale lockéennes comme une espèce de mécanique des idées ; elle semble aussi autoriser le jugement négatif par lequel Rousseau rejette ce type d'épistémologie produisant des idées morales archétypiques, considérées comme « des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement ».[193] Nous y reviendrons. Pour l'instant, avançons que, au chapitre 29 de la partie II de l'*Essai sur l'entendement humain*, Locke classe les idées en claires et obscures, en distinctes et confuses. Les idées simples sont claires lorsque les objets dont elles sont tirées les présentent, pour ainsi dire, dans une sensation ou une perception ; elles sont claires aussi lorsque

[189] « Troisièmement, bien qu'on puisse comparer les choses à de très nombreux points de vue, et qu'il y ait donc une multitude de relations, elles ont toutes pour termes ultimes et pour objets les idées simples de sensation ou de réflexion, qui constituent à mon sens tout le matériau de notre connaissance » (*Ibidem*, L. II, p. 503).
[190] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 595.
[191] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. II, p. 557, nos italiques.
[192] *Ibidem*, L. II, p. 558.
[193] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 522-523.

la mémoire les présente à l'esprit qui doit les prendre en considération ; mais elles sont obscures lorsque leur exactitude originale commence à se perdre ou à s'affaiblir, ce qui s'explique soit par l'insensibilité des organes, soit par la faiblesse des impressions produites par l'objet, soit par la faiblesse de la mémoire. Les idées complexes, à leur tour, sont claires lorsque les idées simples qui les composent le sont, et lorsque le nombre et l'ordre de ces idées simples sont déterminés et certains.[194] Mais les idées peuvent aussi être dites distinctes ou confuses, selon que l'esprit est capable ou incapable de discerner les différences particulières qui les distinguent des autres :

> De même qu'une idée *claire* est celle dont l'esprit a une perception aussi complète et évidente que celle qu'il reçoit d'un objet extérieur agissant correctement sur un organe bien disposé, de même une idée *distincte* est celle où l'esprit perçoit une différence avec toute autre et une idée *confuse* celle qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'une autre dont elle devrait différer.[195]

En effet, chaque idée est en soi distincte, et chaque nom distinct est censé nommer une idée distincte ; néanmoins, cela ne se vérifie pas toujours. Lorsqu'une idée, bien que distincte en elle-même, est nommée par le moyen d'un nom différent de celui par lequel elle devrait être ou est nommée, ou lorsqu'on lui applique plus d'un nom, elle devient confuse :

> [...] ce qui la rend *confuse*, c'est de pouvoir être appelée d'un autre nom que celui qui l'exprime : on ignore alors la différence qui distingue les choses (devant être rangées sous ces deux noms différents) et qui fait que l'une appartienne à un nom plutôt que l'autre, et réciproquement. Ainsi la distinction que l'on voulait préserver par les deux noms est totalement perdue.[196]

Ainsi, le critère relatif à la distinction et à la confusion des idées a à voir avec l'emploi du langage, avec le rapport entre les idées et les noms : « Telle est, je pense, la *confusion* propre aux idées, qui implique toujours une référence secrète aux noms ».[197] C'est ce qui se produit, par exemple, lorsque l'on nomme une idée complexe formée de quelques idées simples, communes à beaucoup de choses. Le nom « léopard », lorsqu'il est appliqué à l'idée complexe de « léopard » ne réunissant que les idées simples d'« animal » et de « tacheté », produit une confusion ou une indétermination, car d'autres noms peuvent de la même façon être appliqués à la même idée complexe d'« animal tacheté » ; donc pour qu'une idée ne soit pas confuse, on doit vérifier une correspondance stricte entre elle et le nom qui la distingue.[198] La confusion se produit aussi lorsque les détails constituant une idée sont, bien que nombreux, si mélangés que l'on ne peut pas discerner si l'idée découle du nom qu'on lui applique ou d'un autre, dont le sens

---

[194] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. II, p. 566.
[195] *Ibidem*, L. II, p. 567.
[196] *Ibidem*, L. II, p. 568.
[197] *Ibidem*, L. II, p. 572.
[198] *Ibidem*, L. II, p. 569.

est différent. Il en va de même pour les idées dont le sens n'est pas précis, c'est-à-dire dont la composition n'est pas déterminée et constante. Et de tout cela ressort que la distinction des idées dépend de ce que les idées composantes sont plus ou moins particulières, plus ou moins nombreuses, plus ou moins déterminées, plus ou moins ordonnées ; et aussi, les noms étant censés être des signes stables des choses qu'ils nomment, que les idées de choses distinctes, nommées par des noms aussi distincts, seront plus distinctes, car l'esprit réfère secrètement et imperceptiblement ses idées à ces noms : « *Pour éviter cette confusion*, le moyen est d'assembler et d'unir en notre idée complexe, aussi précisément que possible, tous les ingrédients qui la différencient des autres et, ainsi unis en nombre et ordre déterminés, leur appliquer constamment le même nom ».[199] Cela étant, la confusion se dissipe moyennant l'analyse de l'idée, c'est-à-dire moyennant l'explication et la détermination complète des sens de chacune de ses parties, de façon à ce que l'on puisse démontrer exactement comment et par quel processus elle se forme, à quelles idées simples séparées et élémentaires elle est réductible, à quelles sensations ou opérations de l'entendement elle doit d'abord son origine, quels sont les liens et les articulations entre ses composants et comment, par l'attribution d'un nom, elle s'unifie, se stabilise, se généralise.

Au chapitre 30 du livre II de l'*Essai sur l'entendement humain*, Locke présente la distinction entre idées réelles et idées chimériques. Sont réelles les idées qui ont un fondement dans la nature, qui affichent une conformité constante avec un être réel, avec l'existence des choses, ou avec leurs archétypes ; sont chimériques les idées qui n'ont ni fondement dans la nature, ni conformité avec la réalité des choses auxquelles elles se réfèrent tacitement comme à leurs archétypes. Ainsi :

> [...] par idées *réelles,* j'entends celles qui ont un fondement dans la nature qui permet une conformité avec l'être réel et l'existence des choses ou avec leur archétype. J'appelle *fantasmatiques ou chimériques*, celles qui n'ont pas de fondement dans la nature ni de conformité avec cette réalité de l'être auquel elles sont tacitement référées comme à leur archétype.[200]

Il découle de cette définition que toutes les idées simples sont réelles, car conformes, constamment, à la réalité des choses ; il en découle aussi que les idées complexes, consistant en des combinaisons que l'esprit fait, librement et volontairement, d'idées simples - réunies, dans le cas des idées de relation ; unifiées sous un nom général, dans les cas des idées de substance et des idées de modes - ne sont pas nécessairement réelles.[201] Étant formées à partir d'idées

[199] *Ibidem*, L. II, pp. 572-573.
[200] *Ibidem*, L. II, p. 579.
[201] *Ibidem*, L. II, p. 581.

simples identiques, on peut présumer que les idées de modes simples sont toujours réelles. Lorsqu'elles résultent de combinaisons d'idées simples réellement unies et coexistant dans les choses extérieures au sujet, les idées de substances sont réelles ;[202] néanmoins, lorsqu'elles réunissent des idées simples qui n'ont jamais pu être réellement unies – c'est le cas de l'idée de centaure, par exemple – et donc qui ne se forment pas à partir de modèles existants et connus, elles sont chimériques, en prenant garde que les idées complexes contradictoires le sont encore plus.[203] À leur tour, les idées complexes de relations et de modes mixtes sont dites réelles parce qu'archétypiques, c'est-à-dire parce qu'elles sont nécessairement conformes à elles-mêmes. Activement, librement et volontairement formées par l'esprit pour réunir ou unifier des idées simples, ces idées complexes n'ont d'autre réalité que celle que l'esprit leur prête, elles ne se réfèrent à rien d'autre qu'à elles-mêmes ; ainsi, sauf lorsqu'elles contiennent une contradiction interne, elles sont réelles, vu qu'il y a quelque possibilité que quelque chose existe en conformité avec elles :

> [...] *les modes mixtes et les relations* n'ont pas d'autre *réalité* que celle qu'elles ont dans l'esprit des gens, et donc il n'est rien exigé de plus de ce genre d'idées pour qu'elles soient réelles, que d'être construites de telle sorte qu'il existe une possibilité d'exister conformément à elles. Ces idées sont elles-mêmes des archétypes : elles ne peuvent donc différer de leur archétype et ainsi ne peuvent être chimériques, sauf si quelqu'un y mêle des idées incohérentes.[204]

En plus de pouvoir être dites claires ou obscures, distinctes ou confuses, réelles ou chimériques, les idées peuvent encore être classées selon leur adéquation et leur inadéquation et selon leur vérité et leur fausseté. Adéquate est l'idée réelle qui représente parfaitement son archétype, c'est-à-dire l'original dont l'esprit la suppose tirée, qu'il entend qu'elle représente, auquel il la met en rapport ; inadéquate est l'idée qui ne représente qu'une partie des archétypes auxquels elle se met en rapport.[205] Toutes les idées simples sont adéquates, car ce sont des effets sûrs et réels de certains pouvoirs inhérents aux choses produisant des sensations en nous et parce qu'elles correspondent à ces pouvoirs. Les idées de modes et de relations sont aussi adéquates, car, étant des compositions volontaires faites par l'esprit sans référence à des modèles réels, elles sont des archétypes et donc des représentations parfaitement et complètement référées à elles-mêmes, sans rien manquer : « Mais les *modes mixtes* et les *relations* sont des archétypes sans modèles ; ils n'ont ainsi rien à représenter si ce n'est eux-mêmes, et donc ils ne peuvent être qu'adéquats puisque tout l'est par rapport à soi ».[206] Cela

[202] *Ibidem*, L. II, p. 583.
[203] *Ibidem*.
[204] *Ibidem*, L. II, p. 581.
[205] *Ibidem*, L. II, p. 585.
[206] *Ibidem*, L. II, p. 588.

étant, les idées archétypiques de modes peuvent toutefois être dites inadéquates d'un autre point de vue, à savoir, lorsque l'esprit, en les référant à une idée archétypique donnée, qu'il choisit comme modèle et avec laquelle il les compare, atteste leur écart ou leur inadéquation par rapport au modèle ou au nom. Lorsque l'expression est concernée, c'est-à-dire le nom, les idées de modes mixtes peuvent être inadéquates. Par exemple, l'inventeur du mot « courage » forme l'idée qu'il nomme ainsi moyennant la réunion de certaines idées simples ; une autre personne qui prend cette idée nommée de cette manière comme modèle, pourra la comparer avec une autre idée réunissant un ensemble divers d'idées simples ; si les idées simples composant l'idée du premier inventeur ne se retrouvent pas dans le même composé produit par le second à partir d'autres idées simples, on parle d'inadéquation par rapport au nom. En d'autres termes, un archétype est toujours adéquat par rapport à lui-même ; il peut être inadéquat par rapport à un autre qui porte le même nom, qui est pris comme modèle.[207] À leur tour, les idées de substance sont toujours inadéquates, car nous désirons qu'elles soient des copies des choses telles que nous les supposons exister effectivement et des représentations de la constitution dont dépendent toutes leurs propriétés – perfection inaccessible, qu'il s'agisse de référer les idées de substances à des essences réelles[208] ou qu'il s'agisse de les concevoir comme des associations de qualités.[209] En effet, les idées de substances sont formées à partir des qualités et on ne peut jamais épuiser l'infinité des qualités pour que l'idée de leur substrat puisse être considérée adéquate, de sorte qu'il ne sera jamais possible d'assurer le nœud nécessaire entre cette prétendue essence et ses attributs.

Finalement, les idées peuvent être considérées comme vraies ou fausses lorsque l'esprit, les référant à quelque chose d'extérieur à lui, les suppose conformes ou non conformes à cette chose.[210] Il y a trois cas où une idée peut être fausse par référence à quelque chose d'extérieur à l'esprit : d'abord, lorsqu'il la suppose correspondre effectivement à une autre, qui en est distincte, bien qu'elle soit son homonyme ; ensuite, lorsqu'il la suppose conforme à quelque chose qui n'existe pas réellement ; enfin, lorsqu'il la suppose référée à une essence. Toutes les idées peuvent être dites fausses selon le premier critère ; néanmoins, les idées simples, faciles à clarifier moyennant une simple et immédiate vérification par le moyen des sens, sont, évidemment, les moins sujettes à ce type de fausseté ;[211] les idées de substances, ayant dans les

[207] *Ibidem*, L. II, p. 589.
[208] *Ibidem*, L. II, p. 590.
[209] *Ibidem*, L. II, p. 593.
[210] *Ibidem*, L. II, p. 601.
[211] *Ibidem*, L. II, p. 603.

qualités sensibles dont elles sont le support des instruments par lesquels elles peuvent être correctement distinguées et donc désignées, occupent une place intermédiaire dans cette échelle ; à leur tour, les idées complexes de modes mixtes sont les plus difficiles à déterminer : une idée de mode mixte dotée d'un nom déterminé peut correspondre ou non à une autre idée de mode mixte qui a pourtant le même nom, et pour conclure à l'exacte correspondance, une analyse complète s'impose nécessairement. La raison en est que les idées de modes mixtes sont des combinaisons humaines et volontaires d'idées simples sans autre référence que le nom pour les unifier, c'est-à-dire qu'elles ne gardent pas de référence à des modèles sensibles existant où que ce soit. Ce sont donc des idées archétypiques. Or, un archétype peut être considéré faux relativement à un autre qui lui est homonyme, si les idées composantes, bien qu'unifiées sous un même nom, sont différentes. Il en découle une grande difficulté pour éclaircir les idées relatives aux actions des hommes :

> […] il n'est pas aussi facile de déterminer si certaines actions doivent être appelées *justice* ou *cruauté*, *libéralité* ou *prodigalité*. Aussi, par référence aux idées qui portent le même nom chez les autres gens, les nôtres peuvent être fausses, et l'idée dans notre esprit que nous exprimons par le mot *justice* devrait peut-être porter un autre nom. […] Quand on pense que quelqu'un a une idée fausse de la *justice*, de la *gratitude*, ou de la *gloire*, c'est uniquement parce que ses idées ne s'accordent pas avec les idées que ces noms désignent chez les autres.[212]

Passons au deuxième critère, à savoir, la conformité entre les idées et les choses réelles, tenues pour modèles de vérité. Aucune idée ne peut être considérée fausse sous ce critère, sauf les idées de substance.[213] La vérité des idées simples réside dans le fait qu'elles sont formées à partir des perceptions sensitives nécessairement liées aux pouvoirs que les choses ont de les produire en nous : « Et ainsi, correspondant à ces pouvoirs, elles sont ce qu'elles doivent être, de vraies idées ».[214] L'esprit, en effet, les juge appartenir aux choses elles-mêmes et ainsi elles sont toujours, en ce sens, vraies. Les idées complexes de modes, parce qu'archétypiques, ne peuvent être dites ni vraies, ni fausses relativement à quelque chose existant réellement, car elles n'affichent aucune référence à des modèles faits par la Nature : « Elle n'est supposée contenir en elle aucune autre idée que celle qu'elle a, ni représenter autre chose que le complexe d'idées qu'elle représente ».[215] À leur tour, les idées complexes de substances se réfèrent à des modèles existant dans les choses mêmes ; donc elles peuvent être dites fausses. Elles le sont lorsque, considérées comme des collections d'idées simples formées dans l'esprit comme des copies des idées simples existant réellement et constamment ensemble dans les choses mêmes,

[212] *Ibidem*, L. II, p. 604.
[213] *Ibidem*, L. II, p. 601.
[214] *Ibidem*, L. II, p. 605.
[215] *Ibidem*, L. II, p. 608.

ces choses étant tenues pour modèles des idées de substance, on ajoute aux idées représentant celles que l'on trouve dans les choses d'autres qui ne s'y trouvent pas réellement ; ou lorsqu'une idée simple existant toujours jointe à d'autres dans les choses est modifiée ou altérée de telle manière que l'on empêche l'affirmation de l'identité entre, d'un côté, l'idée complexe de substance, et, de l'autre, l'ensemble d'idées simples caractérisant la chose réellement. Il n'en va pas de même lorsque, au lieu d'altérer l'idée d'une qualité, elle est simplement soustraite, car, dans ce cas, l'idée de substance sera dite incomplète ou imparfaite ; fausse, non. Quant au troisième critère, de la référence à des essences, Locke est clair en affirmant qu'elles ne peuvent pas être connues des hommes et, pour cette raison, en ce sens, toute idée de substance est nécessairement fausse.[216]

Cela étant, Locke affine ses conclusions : sauf dans le cas d'idées complexes contenant des idées simples contradictoires entre elles, les idées en général ne peuvent en elles-mêmes être ni fausses, ni vraies, car, rigoureusement, la fausseté ne retombe pas sur l'idée, mais peut retomber sur la proposition qui l'affirme ou la nie de quelque chose - qu'il s'agisse de quelque chose existant réellement, qu'il s'agisse des sens usuels des mots employés par les hommes - selon la convenance réelle entre l'idée affirmée et le modèle dont on affirme. Plus précisément, il y a quatre cas où les propositions sont susceptibles d'être dites fausses : quand une idée est affirmée identique à une homonyme qui, toutefois, en est distincte quant à son contenu ; quand on juge qu'une certaine idée convient à quelque chose existant réellement, sans que dans la réalité cette convenance se vérifie ; quand l'esprit juge complète une idée incomplète ; quand il juge qu'une idée complexe comprend l'essence réelle d'un corps existant.[217] Or, tout jugement est une proposition ; toute proposition est faite de signes ; les signes sont des idées ou des mots. Cela dit, la vérité d'une proposition passe par le rapport de convenance entre les signes et les choses qu'ils signifient :

> Car *vérité* ou *fausseté* n'existent *jamais sans affirmation ou négation* expresses ou tacites et donc ne se révèlent que là où des signes sont joints ou séparés selon l'accord ou le désaccord des choses dont ils tiennent lieu. Les signes que nous utilisons surtout, ce sont soit les idées soit les mots, grâce auxquels nous faisons des propositions, soit mentales soit verbales. La *vérité* réside dans l'union ou la séparation de ces représentants selon que les choses dont ils tiennent lieu sont pour elles-mêmes en accord ou en désaccord ; et la *fausseté* inversement.[218]

Un jugement vrai consiste alors en ce que des signes sont réunis conformément à l'accord qui se vérifie réellement entre les choses qu'ils signifient et en ce que ce que l'on affirme

[216] *Ibidem*, L. II, pp. 609-610.
[217] *Ibidem*, L. II, pp. 610-612.
[218] *Ibidem*, L. II, p. 610.

convient réellement avec ce dont on l'affirme. Une action tenue pour juste le sera pourvu que les idées réunies dans l'esprit correspondent aux idées contenues dans l'action, que les signes affirmés conviennent aux sens qu'ils représentent, que la proposition convienne avec la réalité de la chose ou du discours jugé.

Conclusion

Tout cet effort de classification des idées nous aide à comprendre le fonctionnement de cette épistémologie de Locke et la formation des idées morales comme « des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement »,[219] selon les termes, justes, de Rousseau, pour qui la moralité s'appréhende par le moyen du sentiment éclairé par la raison et la justice comme universel immanent. En effet, on a vu que les idées simples proviennent des sensations et de la réflexion ; que l'entendement les combine pour former des idées complexes dotées d'unité moyennant un nom, dans le cas des idées de modes et de substances ; ou seulement les réunit, sans les unifier, pour former des idées complexes de relation. On a vu que les modes sont simples lorsqu'ils impliquent la combinaison et l'unification d'idées simples égales, ou mixtes, lorsque des idées simples distinctes entre elles sont combinées et unifiées. Les notions de modes mixtes s'accordent aux actions des hommes et aux sciences pratiques ; néanmoins, ce sont des idées absolues, en ce sens qu'elles ne permettent pas de mettre en relation l'idée d'une action donnée avec un critère normatif en fonction duquel on juge le degré de justice inhérent à l'action en question ; ce jugement de convenance exige des idées de relation, grâce auxquelles les actions humaines peuvent être jugées quant à leur rectitude morale. Et bien que Locke reconnaisse comme possible l'antinomie entre les lois morales, politiques, d'opinion et divines, il aboutit à la conclusion que, grâce à un bon usage de la raison - auquel tendent les hommes en général, puisque ce bon usage est de leur intérêt -, on finit par assurer une harmonisation de ces normes, du moins, quant à l'essentiel.

La science pour Locke, semble-t-il, dépend donc : 1) de ce que les idées complexes sont formées à partir du sol empirique assuré par les sensations et les premières opérations de l'esprit ; 2) de ce qu'elles sont réductibles analytiquement aux idées simples de sensation ou de réflexion ; 3) de ce qu'elles excluent la contradiction entre les idées simples qui les composent ; 4) de ce que, une fois bien discernées les idées simples qui les composent, elles sont référées au réel, c'est-à-dire à des choses existantes ou à des archétypes des choses existantes ; 5) de ce qu'elles sont référées adéquatement à ce dont elles sont issues. Les idées de modes mixtes sont

[219] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 522-523.

alors des idées archétypiques formées analytiquement à partir d'idées simples auxquelles elles sont réductibles et, s'accordant aux actions des hommes, servent de critère pour que ces actions, considérées relativement à une norme, soient jugées quant à leur rectitude morale, c'est-à-dire quant à leur convenance devant la norme. Cela étant, la morale chez Locke est susceptible d'une exactitude aussi parfaite que celle observée dans les démonstrations mathématiques : « [...] *la morale est susceptible de démonstration* autant que les mathématiques : l'essence réelle précise des choses dont tiennent lieu les termes de morale peut être parfaitement connue et ainsi la conformité ou la non-conformité des choses elles-mêmes peuvent être découvertes avec certitude, et c'est ce qui fait la connaissance ».[220] Ainsi, si les idées générales de modes mixtes sont explicables moyennant une analyse démontrant leur traçabilité et leur réductibilité parfaite aux éléments simples et atomiques dont elles tirent d'abord leur origine, alors la morale de Locke est une pure question de connaissance ; elle est, comme le dira le vicaire savoyard, le résultat d'un simple jeu entre sensations et connaissances qu'elles permettent d'acquérir ; et, selon les mots de Rousseau, elle produit des notions morales qui ne sont que des « des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement ».[221] Ces notions morales, ainsi considérées, se produisent comme des universaux transcendants aux choses et au sujet qui les considère, abstraction faite, donc, de la dimension du sentiment. Si bien qu'elles sont classifiables en fonction de critères applicables à toutes les idées, s'accordant à la clarté, à la réalité, à l'adéquation, à la vérité ; mais rien de tout cela ne conduit cette science morale inspirée des mathématiques et de la mécanique à une science du sentiment, au contraire, la morale chez Locke fait abstraction de la dimension proprement humaine de la morale et, en ce sens, déracine l'homme, qui se définit – en dépit des limites qu'il faut reconnaître dans la raison humaine - par l'excellence de sa faculté rationnelle. C'est contre ce type d'abstraction que, comme on le verra, Rousseau utilise ledit couple conceptuel formée par les idées de progrès ordonné et d'altération, grâce auquel il élabore une philosophie plus enracinée, tant empiriquement qu'anthropologiquement, que celle que l'on a convenue - à partir de Kant - d'appeler empiriste. Le problème étant identifié et cette première balise fixée, nous passons à l'étude de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, de Condillac, qui, nous entendons le montrer, radicalise les thèses de Locke sans manquer de les critiquer.

[220] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. III, pp. 240-241.
[221] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 522-523.

CHAPITRE 2 : La genèse formelle de l'entendement et des idées dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, de Condillac

Introduction

La thèse que nous défendrons dans ce chapitre consiste à affirmer que Condillac, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, de 1746, en approfondissant mais aussi en critiquant les thèses de Locke, conçoit aussi bien la formation des idées que la genèse des opérations de l'entendement comme un progrès formel,[222] dans lequel le principe de la liaison entre les idées et les signes joue un rôle incontournable et dans lequel la nécessité et la contingence s'y articulent de telle sorte que, selon que la raison ou la déraison prévale, il pourra être considéré ordonné ou désordonné : dans ce dernier cas, Condillac parle de vices de l'imagination ; dans le premier, d'imagination bien réglée, c'est-à-dire d'un moyen terme, d'un accord entre l'analyse et l'imagination, entre la vérité et la beauté, entre la philosophie et la poésie. C'est à partir de cette thèse que l'auteur peut juger la morale et la métaphysique comme des objets de science, comme des connaissances réductibles par l'analyse aux sensations et, ainsi, à la perception simple, élémentaire, indécomposable ; c'est également à partir de cette thèse que Condillac construit un encadrement, une règle épistémologique pour ainsi dire qui lui permet de juger et de situer le caractère des mœurs par rapport à un excès d'imagination ou à un excès d'analyse. Ainsi, entre ordre et désordre, les progrès de l'âme humaine et des mœurs des peuples s'expliquent, dans l'*Essai*, en fonction d'une approche purement épistémologique dans laquelle l'homme n'est pas pris dans sa totalité, mais seulement à la lumière du jeu entre sensations et facultés de l'esprit, abstraction faite de la dimension du sentiment ; les mœurs ne se laissent pas appréhender dans leur concrétude historico-factuelle, mais en fonction d'une règle abstraite, formelle ; la morale ne s'explicite pas dans les rapports proches entre les hommes vivants, mais comme objet de science générale. C'est pourquoi l'empirisme de l'*Essai* s'expose à la critique de Rousseau qui, bien qu'il s'approprie en partie et à sa manière la méthode de Condillac, conçoit le désordre comme une altération et non seulement comme un problème épistémologique et, puisque la morale engage nécessairement l'homme dans sa totalité, l'altération devient une perversion de la nature humaine ; en d'autres termes, la thèse fondamentale chez Rousseau selon laquelle la nature humaine est bonne permet au citoyen de Genève d'obtenir non seulement des « gains d'empiricité »,[223] mais aussi une grande virulence

[222] Quant au formalisme de Condillac dans l'*Essai* de 1746, voir : Mosconi, « Analyse et genèse ».
[223] L'expression est de Guerpillon, « À l'épreuve des notions morales », p. 132.

critique – virulence en vertu de laquelle il s'est fait non seulement anthropologue, mais auteur politique et moral de grande envergure.

* * *

Dès l'Introduction de l'*Essai*, Condillac déclare sa filiation lockéenne, son intention, tout en la radicalisant, de s'en démarquer, et enfin le programme de sa métaphysique innovante et mitigée. Certes, tout l'effort du philosophe anglais pour réfuter l'innéisme des idées est expressément endossé : « Locke, dans le premier livre de l'*Essai*, examine l'opinion des idées innées. Je ne sais s'il ne s'est point trop arrêté à combattre cette erreur : l'ouvrage que je donne la détruira indirectement » ;[224] la visée lockéenne de mesurer l'épistémologie par les limites de l'esprit humain n'en est pas moins louée : « Locke est le seul que je crois devoir excepter : il s'est borné à l'étude de l'esprit humain, et a rempli cet objet avec succès » ;[225] le principe selon lequel toutes les connaissances proviennent des sens ne manque pas non plus d'être étayé par le français : « Enfin Locke l'a saisi, et il a l'avantage d'être le premier qui l'ait démontré »;[226] néanmoins, l'engagement de Condillac à produire, selon les mots d'André Charrak, une « requalification majeure » de la métaphysique – « elle sera désormais une théorie de la connaissance »[227] – aboutit à un empirisme plus rigoureux que celui de Locke. Pour l'abbé, Locke n'aurait pas développé les premiers progrès des opérations de l'âme humaine : « […] il a passé trop légèrement sur l'origine de nos connaissances, et c'est la partie qu'il a le moins approfondie ».[228] De cette affirmation découle le sens même de la profonde innovation de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, affichée par l'auteur lui-même : « J'ai essayé de faire ce que ce philosophe avait oublié ; je suis remonté à la première opération de l'âme, et j'ai, ce me semble, non seulement donné une analyse complète de l'entendement, mais j'ai encore découvert l'absolue nécessité des signes et le principe de la liaison des idées ».[229] En effet, ce qui fera de la métaphysique mitigée de Condillac – qui ignore les essences, mais qui s'avère plus claire, plus exacte et plus simple –une épistémologie nouvelle et capable de faire connaître complètement l'origine et les progrès des opérations de l'entendement humain, c'est l'emploi de la méthode analytique, laquelle, prescrivant un ordre simple et assez facile pour

[224] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 65.
[225] *Ibidem*, p. 60.
[226] *Ibidem*, p. 63.
[227] Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 7.
[228] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 64.
[229] *Ibidem*, pp. 320-321.

parvenir à l'évidence, permet à l'esprit de déterminer le sens des expressions de manière précise et invariable et, donc, admet que l'on produise aussi bien en métaphysique qu'en morale la même exactitude et la même scientificité que l'on vérifie en géométrie ou en arithmétique :

> Il me parut qu'on pouvait raisonner en métaphysique et en morale avec autant d'exactitude qu'en géométrie ; se faire, aussi bien que les géomètres, des idées justes ; déterminer, comme eux, le sens des expressions d'une manière précise et invariable ; enfin se prescrire, peut-être mieux qu'ils n'ont fait, un ordre assez simple et assez facile pour arriver à l'évidence.[230]

Et aussi :

> Il est donc hors de doute que, quand un homme ne voudrait calculer que pour lui, il serait autant obligé d'inventer des signes que s'il voulait communiquer ses calculs. Mais pourquoi, ce qui est vrai en arithmétique, ne le serait-il pas dans les autres sciences ? Pourrions-nous jamais réfléchir sur la métaphysique et sur la morale, si nous n'avions pas inventé des signes pour fixer nos idées, à mesure que nous avons formé de nouvelles collections ?[231]

C'est alors en vertu de l'analyse appliquée à l'expérience observable que Condillac affirme avoir découvert une première expérience qui, indubitable, explique toutes les autres qui en dépendent et montre, sensiblement, non seulement l'origine des connaissances humaines, mais aussi quels sont les matériaux qui entrent dans leur formation, par quel principe ils sont mis en mouvement, quels instruments nous devons employer dans ce progrès et quelle est la meilleure manière de nous en servir. La thèse est radicale : l'origine et les progrès des opérations de l'entendement humain peuvent être analysés et, ainsi, connus de manière scientifique grâce au principe, que l'on découvre par l'analyse, de la liaison entre les idées et les signes :

> J'ai, ce me semble, trouvé la solution de tous ces problèmes dans la liaison des idées, soit avec les signes, soit entre elles [...]. On voit que mon dessein est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain, et que ce principe ne sera ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite ; mais une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences. Les idées se lient avec les signes, et ce n'est que par ce moyen, comme je le prouverai, qu'elles se lient entre elles.[232]

Comme on le voit, Condillac conduit le langage au centre du problème de la connaissance. Sans signes, pas de connaissance possible :[233] « [...] je suis convaincu que l'usage

---

[230] *Ibidem* p. 59.
[231] *Ibidem* p. 152.
[232] *Ibidem* p. 62.
[233] La radicalité de cette thèse sera nuancée, dans une certaine mesure, dans le *Traité des sensations*, de 1754, grâce à l'allusion aux connaissances pratiques, acquises par la statue sans recours aux signes ; pourtant, et nous sommes d'accord avec André Charrak sur ce point, l'acquisition de connaissances pratiques et même d'idées générales par la statue sans recours à des signes ne contredit pas la thèse de l'*Essai* de 1746, car, dans l'œuvre de 1754, Condillac affirme que, sans signes, la statue ne peut pas passer aux opérations supérieures de l'esprit : « Or, une analyse, qui se fait sans signes, ne peut donner que des connaissances bien bornées » (Condillac, *Traité des sensations*, p. 136). Voir Charrak , *Empirisme et métaphysique*, pp. 88-93.

des signes est le principe qui développe le germe de toutes nos idées ».[234] Si, pour Locke, les signes avaient, dans l'*Essay* de 1690, la fonction de fixer le sens des idées complexes et générales afin de leur conférer une unité, sans qu'il soit impératif de faire dépendre de leur usage l'exercice des opérations de l'entendement – il suffit de penser, par exemple, à la distinction entre propositions verbales et propositions mentales, développée au livre IV de l'*Essay*[235] -, pour Condillac, ils sont l'instrument indispensable sans lequel les opérations de l'âme elles-mêmes ne peuvent s'exercer et ne peuvent donc pas progresser :

> Il [Locke] suppose, par exemple, qu'aussitôt que l'âme reçoit des idées par les sens, elle peut, à son gré, les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie, et en faire toutes sortes de notions complexes. Mais il est constant que, dans l'enfance, nous avons éprouvé des sensations, longtemps avant d'en savoir tirer des idées. Ainsi, l'âme n'ayant pas, dès le premier instant, l'exercice de toutes ses opérations, il était essentiel, pour développer mieux l'origine des connaissances, de montrer comment elle acquiert cet exercice, et quel en est le progrès.[236]

La prétention de réduire analytiquement toute la connaissance et toutes les opérations de l'entendement humain à une seule origine aboutit donc non seulement au refus de la thèse lockéenne, empreinte d'innéisme, sur la double origine des idées (sensation et réflexion), car ce qui est postulé ici est une origine unique (la sensation seulement), mais surtout à la réfutation d'une prétendue capacité innée que l'âme aurait, dès le premier instant, de combiner des idées simples, particulières, et de les organiser en des idées complexes, générales. Ce que Condillac fait voir, c'est que, cette capacité n'étant pas innée mais acquise, sa genèse doit être expliquée – elle l'est par l'usage des signes, sans lequel les opérations de l'âme ne peuvent pas progresser ; il fait voir, d'ailleurs, et par conséquent, que la réflexion n'est pas une source autonome de connaissances, mais un moment déterminé du progrès des opérations de l'âme, moment à expliciter analytiquement dans la genèse de ces opérations et susceptible d'être réduit à l'élément indécomposable que c'est la perception, première opération de l'âme et, pour ainsi dire, corrélée de la sensation. À cette parfaite réductibilité des opérations supérieures de l'entendement à la sensation élémentaire correspond en sens inverse la genèse qui part de cette sensation et culmine dans l'entendement tout formé : on peut affirmer une parfaite linéarité ou continuité et même nécessité dans ce parcours, même si, comme on le verra, il est déterminé par les circonstances. Il découle de cette linéarité que les opérations de l'esprit peuvent être considérées seulement comme de points de vue distincts, ou des formes distinctes d'explicitation de la sensation elle-même, qui se transforme, au cours de la genèse des opérations, en ces mêmes opérations. Dans

---

[234] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 65.
[235] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. IV, p. 348. Voir aussi : Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 72 ; et Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 164.
[236] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 64.

l'*Extrait raisonné du Traité des sensations*, Condillac énonce le principe de la sensation transformée : « La sensation après avoir été attention, comparaison, jugement, devient donc encore la réflexion même ».[237] On peut aussi comprendre à partir de cette continuité nécessaire de la genèse le sens de la thèse d'une solidarité entre le matériel des connaissances humaines et les opérations qui leur sont appliquées.[238]

La réfutation de l'innéisme de la réflexion impose de penser l'entendement, à la lumière du principe de la sensation transformée, comme une nature – dont l'essence est toutefois ignorée – se déployant nécessairement en opérations successives ; pourtant, comme mentionné, la genèse des opérations de l'entendement ne s'accomplit pas abstraction faite des circonstances, de la contingence, de l'histoire : « [...] j'ai été obligé, pour développer mon principe, non seulement de suivre les opérations de l'âme dans tous leurs progrès, mais encore de rechercher comment nous avons contracté l'habitude des signes de toute espèce, et quel est l'usage que nous en devons faire ».[239] Le programme de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* implique deux parties, deux histoires : dans la première, Condillac remonte à la perception, opération inaugurale, pour ensuite observer comment et dans quel ordre elle produit toutes les autres opérations de l'esprit – il s'agit d'une histoire de l'âme ; dans la seconde, le philosophe part du langage d'action pour mettre en évidence qu'il est à l'origine de tous les arts par lesquels s'exprime la pensée humaine – il s'agit, quant à ce point, d'une histoire du langage. En effet, la contingence et la facticité – « les circonstances où les signes sont imaginés »[240] – jouent un rôle incontournable dans la détermination du progrès des opérations de l'esprit : « [...] on ne peut définir une nature abstraction faite des rapports dans lesquels elle s'inscrit » :[241] selon André Charrak, voilà une des thèses centrales de l'empirisme de l'*Essai*, ainsi que de la plupart des auteurs des Lumières jusqu'à Rousseau - nous reviendrons sur ce point. Pour l'instant, il suffit de signaler que l'inscription de la facticité dans le devenir du sujet connaissant[242] réserve à la contingence un rôle important dans l'étude de la genèse de l'entendement : l'âme ne s'explique ni ne s'explicite de manière spontanée, indépendamment des circonstances et des rapports contingents qui la déterminent ; au contraire, c'est grâce aux nécessités, à la rencontre avec les

---

[237] *Idem*, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, p. 293. Pour Luiz Monzani, c'est dans le *Traité des sensations*, plutôt que dans l'*Essai*, que Condillac atteint vraiment son objectif de démontrer le principe de la sensation transformée (Monzani, « Empirismo na radicalidade », p. 17).
[238] Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 10.
[239] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 2014, p. 62.
[240] *Ibidem*, p. 63.
[241] Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 112. Charrak présente une ample étude du rôle de la facticité dans la genèse des opérations de l'entendement au chapitre IV du même livre : « Les causes de la genèse : besoins, circonstances, facticité », pp. 95-115.
[242] *Ibidem*, p. 112.

autres et aux circonstances qu'elle peut accéder à l'usage de ses opérations supérieures. La réflexion et la capacité de composer des idées activement ne seraient alors pas, comme, semble-t-il, l'avait supposé Locke, des capacités innées ; au contraire, elles s'actualisent dans et grâce à une histoire, elles ont une historicité, et leur genèse, contingente, doit donc être expliquée.

Cela étant, Condillac peut faire mention du problème du désordre et de l'erreur : « Enfin, après avoir développé les progrès des opérations de l'âme et ceux du langage, j'essaie d'indiquer par quels moyens on peut éviter l'erreur, et de montrer l'ordre qu'on doit suivre, soit pour faire des découvertes, soit pour instruire les autres de celles qu'on a faites ».[243] Dans la deuxième section de la deuxième partie du livre, relative aux questions de méthode, l'abbé fait savoir que l'origine de l'erreur réside dans l'habitude d'adopter des idées mal déterminées, c'est-à-dire dans le mauvais usage de la méthode analytique : « Nous la trouverons, cette source, dans l'habitude où nous sommes de raisonner sur des choses dont nous n'avons point d'idées, ou dont nous n'avons que des idées mal déterminées ».[244] L'habitude de lier les idées au hasard, de les nommer de manière irréfléchie, sans en appréhender par l'analyse les vrais nœuds et donc les sens exacts, voilà la cause de l'erreur. Une nouvelle métaphysique devra avoir pour point de départ l'emploi d'une méthode rigoureuse pour lui garantir scientificité et exactitude, moyen d'éviter la multiplication des systèmes fantaisistes et de couper à la racine l'esprit de système qui inverse l'ordre des connaissances : la réflexion n'est pas innée, elle est un moment déterminé, relativement tardif et contingent d'un enchaînement d'événements psychologiques dont le progrès continu ne s'accomplit pas spontanément, mais requiert, en plus du concours des circonstances et d'autres éléments de facticité, que l'habitude d'attribuer des signes aux choses et de lier les idées entre elles se fasse avec méthode. Dans le cas contraire, l'esprit peut devenir trop imaginatif,[245] ou sot,[246] imbécile,[247] superstitieux, « métaphysicien » etc. Si la métaphysique, c'est-à-dire la bonne métaphysique, doit être une théorie de la connaissance, elle doit expliciter comment se produit la genèse de l'entendement depuis les premières opérations suscitées par les sensations, comment se forment les idées générales à partir des particulières, comment ces progrès sont rendus possibles et les erreurs sont évitées, et enfin comment l'analyse garantit que, les nœuds entre le matériel de la connaissance et les opérations elles-mêmes de l'entendement étant mis en évidence, on puisse enfin élever la morale et la

[243] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 63.
[244] *Ibidem*, p. 301.
[245] *Ibidem*, pp. 123-129.
[246] *Ibidem*, p. 99.
[247] *Ibidem*.

métaphysique au statut de connaissances dotées de scientificité, c'est-à-dire d'évidence et d'exactitude :

> Si l'origine de l'erreur est dans le défaut d'idées ou dans des idées mal déterminées, celle de la vérité doit être dans des idées bien déterminées. Les mathématiques en sont la preuve. Sur quelque sujet que nous ayons des idées exactes, elles seront toujours suffisantes pour nous faire discerner la vérité. [...] En un mot, en métaphysique on marcherait d'un pas assuré avec des idées bien déterminées, et sans ces idées on s'égarerait même en arithmétique.[248]

Un autre aspect concernant l'erreur et qu'il revient de souligner a à voir avec ce que Condillac appelle les vices de l'imagination ; certes, l'imagination bien réglée, c'est-à-dire réglée par la raison, ne s'égare pas et ne risque pas de dégénérer en folie ; au contraire, elle œuvre en faveur de la beauté et s'accorde avec la vérité – il s'agit dans ce cas d'un accord fourni par la raison entre analyse et imagination ; néanmoins, souvent les circonstances font que des idées disparates se lient très fortement dans l'esprit, et l'habitude, approfondissant ces liens au gré des besoins et des passions, peut, avec le temps et en l'absence d'une analyse des idées, conduire au délire – dans cet autre cas, il s'agit d'une imagination égarée, car déraisonnable, c'est-à-dire non réglée par la raison. Ainsi, l'empire de l'imagination s'achève là où commence celui de l'analyse : d'un côté, celle-ci corrige l'erreur et permet, par la comparaison entre les liens, d'expurger les idées qui ne se lient pas naturellement entre elles ; de l'autre, l'excès d'analyse rend froid, pour ainsi dire, le caractère d'un homme, d'un peuple, de sa langue. La raison représente l'accord entre analyse et imagination : un esprit solide, qui sache bien s'accorder avec la vérité, aura une raison parfaitement intègre ; mais les extrêmes, soit de l'imagination, soit de l'analyse, nuisent, dans le premier cas, à la solidité de l'esprit et, dans le second, à la beauté du discours. Ainsi, se forme une règle – dont les extrêmes sont, d'un côté, l'imagination déraisonnable et, de l'autre, l'analyse excessive – moyennant laquelle on peut mesurer le caractère des hommes, des mœurs des peuples et des langues. Il y a des peuples plus imaginatifs et même déraisonnables ; d'autres qui ne discourent qu'en géomètres ; mais il faut qu'il y ait des poètes et des philosophes, il faut disposer imagination et analyse, art et science, de façon à faire progresser, avec ordre, l'esprit ; désordonnément, non. Cela étant, le procédé de Condillac, aussi bien lorsqu'il traite de la formation des facultés que lorsqu'il prétend juger les mœurs des peuples, est marqué par le formalisme.

* * *

[248] *Ibidem*, p. 303.

Comme on l'a dit, l'*Essai* s'organise en deux parties. Dans la première, Condillac aborde les matériaux des connaissances humaines et les opérations de l'âme ; dans la seconde, l'auteur procède à l'étude de l'histoire du langage et ensuite à des considérations sur la méthode analytique. Dans les pages qui suivent, nous essaierons de faire voir comment s'articulent certaines de ses thèses, intéressantes pour la portée de ce travail, afin de mieux comprendre, dans des chapitres ultérieurs, la pensée de Rousseau, par exemple, sur le rapport entre le particulier et l'universel et sur le rapport entre les mœurs et la morale. On verra que, même si Rousseau s'approprie des aspects importants de l'épistémologie de Condillac, c'est plutôt en tant qu'anthropologue qu'il le fait : pour le Genevois, nous l'avons déjà dit, la morale ne s'explique pas par le simple jeu entre sensations et connaissances qui se produisent à partir d'elles ; au contraire, elle engage bien plus, elle ne peut être ni comprise ni vécue sans considérer l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire comme un être doté de sensations, d'entendement, de sentiments, d'âme ; plus encore, comme un être perfectible et vivant,[249] pris dans l'expérience concrète des situations et des rapports – d'une certaine façon, bien que Condillac réserve dans l'*Essai* un rôle très important à la facticité, les circonstances, les besoins et la sociabilité sont présentés dans le livre, pour ainsi dire, comme des opérateurs formels, et la morale y est présenté comme science exacte, c'est-à-dire comme connaissance abstraite qui ne prend pas en compte la dimension du sentiment. Pour toutes ces raisons, en pensant le progrès désordonné, c'est-à-dire l'altération, qui produit la corruption du jugement et la perversion de la nature humaine - la contradiction, enfin -, Rousseau a pu élaborer une philosophie profondément critique : critique d'un idéal d'humanité abstraite ; critique aussi d'un modèle de citoyenneté qui, concevant le citoyen à partir de son Humanité générale, l'abstrait de son humanité enracinée dans les rapports immédiats ; critique enfin d'une conception de la science et de la vérité qui ignore la finalité morale de l'existence humaine, c'est-à-dire la Vérité et le Bonheur. En ce sens, on peut affirmer que, en rompant avec le formalisme[250] et l'atomisme[251] de l'empirisme condillacien, fondés sur l'emploi rigoureux de la méthode analytique et sur l'impératif de conférer une scientificité à la métaphysique et à la morale, Rousseau gagne d'une seule fois en empiricité et en virulence

[249] Quant à ce qui concerne le vivant : Grosrichard, « Gravité de Rousseau », p. 51. Et aussi : Radica, *L'Histoire de la raison*, pp. 379-389. Quant à la perfectibilité, il revient de renvoyer à Jean Morel, qui souligne que Rousseau arrive au concept de perfectibilité à partir de la tentative d'appliquer le développement individuel, tel que conçu par Condillac, au développement de l'espèce humaine : « Comment transporter à un groupe la progression valable pour un seul homme ? Les analyses menues sont impossibles. Aussi Rousseau invente une nouvelle faculté, qui tiendra la place des analyses progressives de Condillac […]. C'est la faculté de devenir » (Morel, « Recherches sur les sources du *Discours de l'inégalité* », p. 148)
[250] Mosconi, « Analyse et genèse ».
[251] Rueff, « L'Élément et le principe ».

critique – nous reviendrons sur tout cela. Pour l'instant, compte tenu des aspects déjà évoqués dans cette introduction, passons à l'étude de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*.[252]

Les matériaux de la connaissance humaine : les sensations et la réflexion

Étant donné la prémisse selon laquelle, en voulant remonter à l'origine de nos idées, nous arriverons à une première pensée simple, qui est devenue l'objet d'une seconde, qui à son tour est devenue l'objet d'une troisième, et ainsi de suite, il s'impose de retracer et de développer leur ordre :[253] voilà comment commence la première section de la partie I de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Dans cette section, l'auteur définit ce que sont les matériaux de la connaissance et présente la thèse selon laquelle, n'y ayant pas d'idées innées, nos premières idées proviennent des sensations, les suivantes proviennent du fait que l'on réfléchit sur les opérations de l'âme que les sensations occasionnent ; ainsi, les matériaux des connaissances humaines sont les sensations et les opérations de l'âme : « Ainsi, selon que les objets extérieurs agissent sur nous, nous recevons différentes idées par les sens, et selon que nous réfléchissons sur les opérations que les sensations occasionnent dans notre âme, nous acquérons toutes les idées que nous n'aurions pu recevoir des choses extérieures ».[254] Le schéma semble lockéen, mais il ne l'est pas. Après avoir imaginé un homme à l'instant initial de son existence ayant des sensations élémentaires, qui sont, en vérité, ses premières pensées, Condillac propose de le suivre jusqu'aux premiers moments où il commence à réfléchir sur ce que les sensations produisent en lui : à ce premier instant, l'homme imaginé aura des sensations et donc des idées, par exemple, de lumière, couleur, douleur, plaisir, mouvement et repos ; au second, plus tardif, des idées sur les opérations de son âme, comme percevoir et imaginer. La subtilité est que cette capacité de réfléchir ne se manifeste pas tout de suite, et c'est le point de divergence avec Locke. L'homme imaginé n'aura donc pas, dès le premier instant, la capacité de se retourner sur lui-même pour, observant et analysant ses opérations mentales, en tirer de nouvelles et multiples idées ; au contraire, cette capacité est acquise, elle a alors une histoire : expliquer sa genèse requiert donc de considérer le concours de la facticité, des circonstances, de la contingence. Or, la réflexion étant la capacité d'analyser des rapports, et vu que les rapports sont plus ou moins nombreux et dotés de plus ou moins de vivacité selon les circonstances, son exercice sera dit plus ou moins grand selon que les circonstances le stimulent plus ou moins :

> Les sensations et les opérations de l'âme sont donc les matériaux de toutes nos connaissances : matériaux que la réflexion met en œuvre, en cherchant par des

[252] Cette étude est redevable de la lecture du livre de Charrak, *Empirisme et métaphysique*.
[253] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 69.
[254] *Ibidem*, p. 70.

> combinaisons, les rapports qu'ils renferment. Mais tout le succès dépend des circonstances par où l'on passe. Les plus favorables sont celles qui nous offrent en plus grand nombre des objets propres à exercer notre réflexion.[255]

Premières, simples, élémentaires et indécomposables, nos sensations ne nous trompent pas, elles ne sont pas responsables du problème de l'erreur ; au contraire, nos premières idées sont claires et distinctes. Les sensations sont donc le principe de toute connaissance humaine, la perception sensible est la première opération de l'âme : « Chacune [de nos perceptions] est si simple que tout ce qui aurait avec elles quelque rapport d'égalité, leur serait égal en tout. C'est pourquoi j'avertis que, dans mon langage, avoir des idées claires et distinctes, ce sera, pour parler plus brièvement, avoir des idées ; et avoir des idées obscures et confuses, ce sera n'en point avoir ».[256] S'il s'agit alors d'identifier le fondement de l'évidence, n'y ayant pas d'idées innées, mais seulement acquises, et la réflexion n'étant qu'un moment tardif et contingent de la genèse des opérations de l'âme – genèse qui peut être ordonnée ou désordonnée, comme on le verra –, nos premières idées proviennent de nos sensations, mais c'est le jugement qui est responsable de la possibilité de l'erreur, c'est à l'analyse qu'il incombe de la corriger : « Si l'erreur survient, ce n'est qu'autant que nous jugeons que telle grandeur et telle figure appartiennent en effet à tel corps ».[257] Autrement dit, l'erreur ne réside ni dans la perception sensorielle, ni dans les rapports que nous établissons entre elle et quelque chose hors de nous, mais dans le jugement selon lequel ces rapports sont réellement imputables aux choses que nous jugeons ainsi. Plus précisément, Condillac explique l'erreur par ce qu'il appelle « l'équivoque des mots » – une analyse bien faite des idées permet d'en mesurer adéquatement le sens et donc d'estimer dans quelle mesure elles sont plus ou moins bien représentées par les signes, par les mots moyennant lesquels elles sont communiquées et exprimées. Il s'agit ainsi d'une question d'expression linguistique : « Ainsi, parce que nos jugements sont exprimés d'une manière obscure, nous nous imaginons que cette obscurité retombe sur les jugements mêmes, et sur les idées qui les composent : une définition corrigerait tout ».[258] Fonder une nouvelle métaphysique, une théorie de la connaissance, requiert d'abord de connaître les matériaux de la connaissance humaine, ensuite, une fois le fondement de l'erreur identifié, de procéder à l'étude, à l'analyse de la genèse des opérations de l'entendement, moyen de conférer scientificité à la nouvelle science (sans nom)[259] en construction.

---

[255] *Ibidem*.
[256] *Ibidem*, p. 78.
[257] *Ibidem*, p. 76.
[258] *Ibidem*, p. 78.
[259] Pimenta, « Apresentação », p. 20.

On conclut : nos idées proviennent d'abord des sens, elles sont des sensations perçues, qui sont toujours claires et distinctes, sources de toute vérité ; elles sont donc les éléments, parce que simples et indécomposables, de toutes les connaissances humaines, éléments auxquels il faut remonter pour expliquer toutes les idées ultérieures, ainsi que toutes les opérations qui leur correspondent, et en ce sens les sensations sont les principes de toute connaissance et de ce fait ne peuvent pas contenir d'erreur. L'erreur vient ensuite, avec la réflexion, avec le jugement, dont il faut analyser la genèse. Or, remonter par la décomposition à l'origine simple, au principe des idées, pour ensuite étudier leur marche de manière à découvrir les rapports entre elles – les rapports, c'est-à-dire la façon dont elles se lient entre elles et avec les signes –, et à expliquer complètement comment se forment par la composition les idées complexes et les opérations supérieures qui leur correspondent, voilà l'objet de l'analyse : « Par conséquent, le seul moyen d'acquérir des connaissances, c'est de remonter à l'origine de nos idées, d'en suivre la génération et de les comparer sous tous les rapports possibles ; ce que j'appelle *analyser* ».[260] En effet, les matériaux de la connaissance humaine étant fixés, il s'agit de procéder à l'étude de la genèse des opérations de l'âme, objet de la deuxième section de cette première partie de l'*Essai*.

La genèse des premières opérations de l'esprit

Tout le programme de la deuxième section de la première partie de l'*Essai* est annoncé dès le début du texte comme visant à expliquer la genèse des opérations de l'âme à partir d'une première, qui consiste en une simple perception. Bien connaître comment cette genèse se déroule est le point de départ pour appréhender quelle est la meilleure manière de conduire l'esprit dans la construction du savoir scientifique. La meilleure manière de le conduire, c'est-à-dire : le meilleur ordre à suivre dans l'effort de connaître - car l'analyse des opérations est prescriptive, elle révèle quel est l'ordre naturel aussi bien de l'exposition que de la recherche de la vérité :

> Il faut, dans l'exposition, comme dans la recherche de la vérité, commencer par les idées les plus faciles, et qui viennent immédiatement des sens, et s'élever ensuite par degrés à des idées plus simples ou plus composées. [...] La nature indique elle-même l'ordre qu'on doit tenir dans l'exposition de la vérité ; car si toutes nos connaissances viennent des sens, il est évident que c'est aux idées sensibles à préparer l'intelligence des notions abstraites.[261]

Cela étant, la première opération de l'entendement, celle qui correspond au plus petit degré de connaissance, est la simple perception, c'est-à-dire l'impression occasionnée dans

[260] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 118.
[261] *Ibidem*, p. 326.

l'âme par l'action des sens.[262] Impression que l'on appelle aussi conscience, car il n'y a pas de perception sans le sentiment qu'elle a eu lieu dans l'âme ; pourtant, les perceptions pouvant être plus ou moins vives, selon la qualité de l'attention dispensée à ce qui se fait percevoir, il y en a qui se font oublier immédiatement, d'autres qui se gravent profondément dans l'esprit : « Je pense donc que nous avons toujours conscience des impressions qui se font dans l'âme, mais quelquefois d'une manière si légère, qu'un moment après nous ne nous en souvenons plus ».[263] Ainsi, bien qu'il n'y ait pas de connaissance sans perception, toute perception ne suscite pas la connaissance, car la perception faible ne la produit pas comme la forte. Or, l'attention est l'opération par laquelle la conscience, relativement à certaines perceptions, est si vivement augmentée qu'elles semblent être les seules présentes dans l'âme ; elle est l'opération responsable de la production des liens entre les perceptions, et ce qui la détermine est notre tempérament, nos passions, notre état, c'est-à-dire nos nécessités, nos intérêts. Encore une fois, les éléments de facticité apparaissent comme déterminants dans le progrès des opérations de l'entendement – progrès qui, de ce fait, est aussi marqué par la contingence. Ainsi, le sujet connaissant est inclus dans l'équation de la connaissance, car les objets à connaître ne peuvent pas l'être abstraction faite des rapports entre eux et lui : « Les choses attirent notre attention par le côté par où elles ont le plus de rapport avec notre tempérament, nos passions et notre état. Ce sont ces rapports qui font qu'elles nous affectent avec plus de force, et que nous en avons une conscience plus vive ».[264] En effet, plus une nécessité est intense, plus vivante est l'attention qu'elle détermine à chercher ce qui la rassasie et, donc, plus fort est l'attachement formé entre la nécessité perçue et la perception de la chose qui la satisfait ; autrement dit, la conscience ne fournit pas au sujet seulement la connaissance des perceptions en général, mais aussi - et surtout lorsqu'une perception se répète -, celle de la perception liée au sentiment de l'être lui-même, qui, sous-jacent, est toujours le même. En ce sens, la conscience est aussi réminiscence, car elle révèle l'existence d'un substrat permanent, un « moi » constant, une liaison que la séquence des perceptions, bien que dynamique, conserve telle quelle. Elle est alors, comme réminiscence, le fondement de l'expérience. Présentée de cette façon, cette genèse fait voir que les quatre opérations initiales de l'entendement sont une seule et la même, la perception sensible qui, selon qu'elle est appréhendée sous divers points de vue, se fait conscience, attention ou réminiscence :

> Le progrès des opérations dont je viens de donner l'analyse et d'expliquer la génération, est sensible. D'abord il n'y a dans l'âme qu'une simple perception, qui n'est que

[262] *Ibidem*, p. 81.
[263] *Ibidem*, p. 84.
[264] *Ibidem*, p. 87.

> l'impression qu'elle reçoit à la présence des objets : de là naissent dans leur ordre les trois autres opérations. Cette impression, considérée comme avertissant l'âme de sa présence, est ce que j'appelle conscience. Si la connaissance qu'on en prend est telle qu'elle paraisse la seule perception dont on ait conscience, c'est attention. Enfin, quand elle se fait connaître comme déjà ayant affecté l'âme, c'est réminiscence. La conscience dit en quelque sorte à l'âme, voilà une perception : l'attention, voilà une perception qui est la seule que vous ayez : la réminiscence, voilà une perception que vous avez déjà eue.[265]

La genèse de l'imagination, de la contemplation, de la mémoire et de la réflexion

L'analyse des opérations de l'entendement consiste à mettre en évidence les liens en raison desquels elles sont suscitées et développées. La perception s'explique ou se déploie dans les opérations mentionnées, la conscience, l'attention et la réminiscence ; à son tour, l'attention, dont le premier effet est de faire subsister dans l'esprit, en l'absence des objets perçus, les perceptions qu'ils ont occasionnées, s'explique ou se déploie dans le surgissement et dans le développement de l'imagination, de la mémoire et de la contemplation : ces trois opérations tirent leur origine de la liaison que l'attention fait surgir entre les perceptions. En effet, un objet étant perçu, l'attention forme, entre la perception éprouvée et l'objet perçu, un lien grâce auquel l'imagination pourra retracer, lors de la représentation de cet objet, la perception même qui lui avait correspondu ; la mémoire, à son tour, ne retracera que les signes liés à cette perception, c'est-à-dire des noms, des circonstances, ou quelque idée abstraite ; enfin, la contemplation conservera, sans interruption, dans l'esprit, malgré l'objet disparu, la perception qui lui est liée et les signes qui sont à leur tour liés à cette dernière. Ainsi, il y a des perceptions qui peuvent être plus facilement et immédiatement évoquées par l'esprit, d'autres qui ne le peuvent que moyennant l'emploi de signes, c'est-à-dire indirectement. En effet, certaines perceptions ne nous quittent que lorsque nous dormons, ce sont, par exemple, celles du toucher, rendues présentes facilement par l'imagination, mais d'autres nous viennent par intervalles et requièrent l'emploi de la mémoire, qui les évoque moyennant des signes, indirectement ; nous avons d'ailleurs une grande facilité à invoquer par l'imagination une figure simple, peu composée, ou une idée simple, avec une grande vivacité, mais c'est seulement par la mémoire que nous nous souvenons, et uniquement par les noms respectifs, d'autres plus composées, plus complexes, plus abstraites ; enfin, les perceptions devenues familières, parce que répétées de nombreuses fois, sont elles-mêmes plus facilement évocables : l'imagination suffisant dans ce cas, on peut se passer de la mémoire.

[265] *Ibidem*, pp. 88-89.

Cela dit, ce qui distingue ces facultés les unes des autres est seulement un certain progrès : « Il y a entre l'imagination, la mémoire et la réminiscence un progrès qui est la seule chose qui les distingue. La première réveille les perceptions mêmes ; la seconde n'en rappelle que les signes ou les circonstances, et la dernière fait reconnaître celles qu'on a déjà eues ».[266] Dans certains cas, comme lorsque la mémoire se fait imagination relativement aux noms eux-mêmes et aux propres circonstances qu'elle évoque, vu que ces noms et ces circonstances sont aussi des perceptions, l'une se dit par l'autre : « la même opération, que j'appelle mémoire par rapport aux perceptions dont elle ne trace que les signes ou les circonstances, est imagination par rapport aux signes ou aux circonstances qu'elle réveille, puisque ces signes et ces circonstances sont des perceptions ».[267] Il en va de même relativement à la contemplation : elle consiste, comme on l'a vu, à conserver, sans interruption, soit la perception même d'un objet il y a peu disparu, cas dans lequel elle participe de l'imagination, soit le nom ou les circonstances qui lui sont attachés, cas dans lequel elle participe de la mémoire - comme s'il n'y avait pas d'intervalle entre la présence de l'objet et l'attention que nous lui portons même lorsqu'il s'est déjà fait absent. La genèse des opérations de l'âme s'effectue alors au cours d'un progrès où s'explicitent les liens par lesquels les unes découlent des autres et en vertu desquels toutes peuvent être réduites - étant donné le principe de la sensation transformée, et la prémisse de la solidarité entre les matériaux de la connaissance humaine et les opérations de l'âme étant admise – à la perception simple et sensible, occasionnée par la première sensation eue empiriquement.

Les choses n'attirent notre attention que par le rapport qu'elles entretiennent avec nos besoins, nous l'avons déjà dit : c'est parce qu'elles les satisfont que notre attention les attache à notre tempérament, à nos passions, à notre état. Mais nos besoins se lient aussi entre eux et produisent une suite d'idées fondamentales auxquelles se lient de nombreuses autres idées avec lesquelles ils forment des enchaînements. La force de ces chaînes d'idées est déterminée par l'analogie des signes, par l'ordre des perceptions et par les liens que les circonstances créent entre ces perceptions, car aux idées fondamentales, directement liées aux besoins, s'associent d'abord les perceptions de ce qui les satisfait, ensuite celles relatives au lieu, puis d'autres qui se lient aux précédentes et qui conduisent, progressivement et selon le même principe, à autant d'autres. Plus on progresse dans l'enchaînement, plus les nouvelles perceptions s'éloignent du point de départ et se redoublent en de nouveaux enchaînements, dont beaucoup partagent des

[266] *Ibidem*, p. 94.
[267] *Ibidem*.

maillons communs. Autrement dit, la perception d'un besoin se lie à une autre perception qui lui sert de signe, par exemple, à la perception d'une chose qui le satisfait ; mais cette perception se lie à d'autres avec lesquelles elle a quelque rapport ponctuel, et ces autres perceptions se lient à d'autres encore, qui à leur tour évoquent des signes ou des idées qui s'éloignent de plus en plus des idées fondamentales, c'est-à-dire des besoins et des circonstances dans lesquels ils se présentaient. Cela étant, pour que l'âme puisse évoquer une perception lointaine, il suffit qu'elle prête attention à l'idée fondamentale à laquelle cette perception est plus ou moins liée ; et la facilité à l'évoquer dépend du fait que les rapports de cette perception avec les besoins et avec les circonstances dans lesquelles ces besoins se manifestent sont plus ou moins nombreux et plus ou moins intenses ou resserrés :

> Nous réussirions donc avec plus ou moins de facilité, à proportion que les idées que nous voudrions nous retracer, tiendraient à un plus grand nombre de besoins et y tiendraient plus immédiatement. [...] chacun remarquera qu'il ne cherche à se ressouvenir d'une chose, que par le rapport qu'elle a aux circonstances où il se trouve, et qu'il y réussit d'autant plus facilement que les circonstances sont en grand nombre, ou qu'elles ont avec elle une liaison plus immédiate.[268]

Et aussi :

> Je me crois donc en droit de conclure que le pouvoir de réveiller nos perceptions, leurs noms, ou leurs circonstances, vient uniquement de la liaison que l'attention a mise entre ces choses, et les besoins auxquels elles se rapportent. Détruisez cette liaison, vous détruisez l'imagination et la mémoire.[269]

Comme on le voit, en considérant le rôle des besoins dans la détermination des rapports entre les idées, Condillac n'écarte aucunement les circonstances ; au contraire, les besoins se manifestent dans les circonstances, et les circonstances deviennent habituelles : récurrentes, elles se relient, s'enchaînent, et ensuite on évoque d'autant plus facilement les idées, les perceptions et les signes des perceptions. Cela dit, il convient de souligner qu'il y a des idées qui se lient naturellement, grâce à une juste conséquence ; d'autres, de façon irréfléchie ou par hasard. Souvent, des idées des plus disparates se présentent et se représentent ensemble. Dans ces cas, il est évident que le pouvoir de lier des idées entre elles affiche, outre l'avantage certain de rendre possible que deviennent présentes des perceptions liées à des objets absents, certains désavantages. Quand l'imagination, la contemplation et la mémoire s'exercent correctement, l'entendement peut évoquer des perceptions et des idées lointaines en vertu des liens naturels entre elles et les besoins, les idées fondamentales, les circonstances, les noms etc. ; toutefois, lorsqu'elles fonctionnent mal, il peut soit considérer comme liées des idées incohérentes, soit ignorer les attachements et les justes conséquences que certaines perceptions ont naturellement

[268] *Ibidem*, p. 97.
[269] *Ibidem*, p. 98.

ou devraient avoir entre elles. L'imbécile ne lie pas les idées, il n'exerce ni son imagination ni sa mémoire ; le sot les lie trop, il exerce son imagination et sa mémoire de manière excessive. Ni l'un ni l'autre ne sont capables de réflexion. Comme on l'a dit, le problème de l'erreur chez Condillac a à voir avec l'acte de juger que des perceptions ou des idées ou des signes se lient d'une façon qui ne se vérifie pas dans la réalité. Tant l'imbécile, qui ne lie pas ses idées, que le sot, qui les lie de manière irréfléchie, se trompent, car ils ne réfléchissent pas, n'analysent pas, ne discernent pas bien. En d'autres termes, c'est du bon usage de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire que dépend la genèse de la réflexion.

Ce progrès s'explique par la manière dont l'âme emploie les signes. En effet, un homme qui simplement éprouve l'effet que les circonstances produisent sur lui pourra – grâce aux premières facultés de son entendement, à savoir la perception, la conscience, l'attention, la réminiscence et l'imagination passive – revoir devant lui, lors de la réapparition accidentelle d'un objet déterminé, une perception qu'il avait déjà eue en raison de l'apparition antérieure du même objet. Il pourra, aussi en vertu de ces mêmes premières opérations intellectuelles, identifier, après que cela se répète quelquefois, que le cri qu'il pousse ou qu'il entend pousser à l'occasion d'une douleur en est le signe. Dans les deux cas, entièrement à la merci des circonstances, il liera des perceptions, des idées et des signes passivement et au gré du hasard, sans pouvoir y opposer aucun geste volontaire, car les objets que les circonstances ont liés à certaines de ses idées et les cris que la nature a établis comme signes des sentiments ne sont pas des signes dont il puisse faire usage activement, volontairement : ceux-là sont des signes accidentels, ceux-ci naturels ; arbitraires, non. En d'autres termes, ce n'est qu'à partir de l'acquisition de la capacité de manier des signes arbitraires que l'âme passe d'une condition de passivité devant les effets des circonstances sur elle à une condition d'activité devant eux, et que les premières opérations de l'entendement progressent vers les opérations supérieures, notamment la réflexion : « Or un homme qui n'a que des signes accidentels et des signes naturels, n'en a point qui soient à ses ordres. Ses besoins ne peuvent donc occasionner que l'exercice de son imagination. Ainsi il doit être sans mémoire ».[270] En effet, un homme incapable de représenter quelque chose d'absent sans qu'il soit lié à un objet présent ne fait pas un usage actif et volontaire de son attention, ni donc de son imagination : il va d'un objet à l'autre selon la force des impressions qu'il reçoit du dehors et opère ainsi de la même manière que les animaux, qui n'ont pas de mémoire ; il faut alors le souligner : la mémoire garde une étroite liaison avec un pouvoir actif de l'âme, à savoir le pouvoir qui surgit dès qu'un homme

[270] *Ibidem*, p. 102.

commence à lier des idées à des signes choisis par lui-même, des signes dits arbitraires ou d'institution, dont l'emploi lui permet de disposer par lui-même de son imagination. Avec cela, il devient capable, premièrement, par le moyen de signes désormais choisis, d'évoquer volontairement les idées et les perceptions qui leur sont liées, ensuite, avec l'aisance que l'habitude fournit, d'inventer, consciemment, de nouveaux signes, et de donner de nouvelles forces à son imagination. Ainsi, l'usage de signes d'institution est ce qui permet le progrès de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire ; c'est alors ce qui explique le passage d'un maniement passif à un maniement actif des opérations ; c'est enfin ce qui explique la genèse de la réflexion.

Dès que l'âme acquiert, grâce au développement de la mémoire, la capacité de créer des signes arbitraires, elle en arrive à pouvoir volontairement évoquer par l'imagination désormais active les idées auxquelles ils sont liés et pouvoir leur prêter une attention dirigée, ou à des parties d'entre elles, au lieu de la prêter de manière diffuse et involontaire à toute autre chose circonstancielle : voilà la réflexion. Elle naît de l'usage combiné de l'imagination et de la mémoire : jusqu'alors l'âme évoquait des idées ou des perceptions à l'occasion de la réapparition circonstancielle des objets qui leur étaient attachés ; dorénavant elle domine ce processus, le répète à son gré et le multiplie. En effet, plus on invente de signes arbitraires, plus les opérations progressent ; plus les opérations progressent, plus on crée de signes arbitraires. Autrement dit, si la réflexion est fondamentale pour le progrès du langage, celui du langage l'est pour celui de la réflexion et des autres opérations supérieures de l'entendement. Ce n'est que dans le premier chapitre de la première section de la deuxième partie que Condillac traite de l'histoire du langage et démontre le rôle incontournable que les relations sociales jouent dans ce progrès combiné de la réflexion et du langage ; pour l'instant, il se limite pourtant à mettre en évidence le fonctionnement et la genèse des opérations qui, affirme-t-il, sont des effets si sensibles de la réflexion que leur genèse s'explique par elle-même, de la manière suivante :[271] de la capacité que l'esprit acquiert de diriger activement et volontairement son attention découle d'abord la faculté de considérer les idées et les perceptions séparément, distinctement, ensuite celle d'abstraire et de généraliser, de comparer, de composer et de décomposer les idées. Ainsi, bien distinguer les parties constitutives d'un tout complexe est ce qui permet à l'entendement, en les comparant, d'en appréhender les rapports et l'ordre par lequel : 1) ce tout se décompose en ses parties constitutives et se réduit finalement à un élément simple et indécomposable ; et 2) les parties se composent ou se recomposent à partir de cet élément pour progressivement aboutir

[271] *Ibidem*, p. 110.

au tout. Comme on le voit, de l'étude de la genèse des opérations de l'âme, Condillac déduit la méthode même qui, selon lui, confère certitude et évidence aux connaissances humaines, l'analyse.

Synthèse, analyse : le problème de l'abstraction

Si la métaphysique et la morale ont été si longtemps brouillées par l'erreur, c'est que les philosophes, imprégnés de l'esprit de système et soucieux de soutenir leurs maximes générales et abstraites – dont ils ne pouvaient cependant pas démontrer la genèse –, ont toujours suivi dans l'étude de ces sciences la méthode synthétique plutôt que l'analytique. Ils prenaient pour principes les vérités générales dont ils partaient pour expliquer les particulières et de ce fait affectaient un grand ordre dans des raisonnements qui, dès le point de départ, dissimulaient des abus, car, certes, les propositions générales résultent des particulières et s'expliquent par elles ; le contraire, non. Or, comme on l'a vu, la méthode analytique préconise un tout autre chemin, propre à mettre en évidence les liens entre les idées, à en faire connaître les rapports, l'ordre d'engendrement, l'origine sensible et simple et les limites de l'entendement humain. Condillac, dans un long passage qu'il convient de citer intégralement, la définit de la manière suivante :

> [...] analyser n'est selon moi, qu'une opération qui résulte du concours des précédentes. Elle ne consiste qu'à composer et décomposer nos idées pour en faire différentes comparaisons, et pour découvrir, par ce moyen, les rapports qu'elles ont entre elles, et les nouvelles idées qu'elles peuvent produire. Cette analyse est le vrai secret des découvertes, parce qu'elle nous fait toujours remonter à l'origine des choses. Elle a cet avantage qu'elle n'offre jamais que peu d'idées à la fois, et toujours dans la gradation la plus simple. Elle est ennemie des principes vagues, et de tout ce qui peut être contraire à l'exactitude et à la précision. Ce n'est point avec le secours des propositions générales qu'elle cherche la vérité, mais toujours par une espèce de calcul, c'est-à-dire, en composant et décomposant les notions, pour les comparer de la manière la plus favorable aux découvertes qu'on a en vue. Ce n'est pas non plus par des définitions, qui d'ordinaire ne font que multiplier les disputes, mais c'est en expliquant la génération de chaque idée. Par ce détail, on voit qu'elle est la seule méthode qui puisse donner de l'évidence à nos raisonnements ; et, par conséquent, la seule qu'on doive suivre dans la recherche de la vérité. Mais elle suppose, dans ceux qui veulent en faire usage, une grande connaissance des progrès des opérations de l'âme.[272]

Régression à l'origine des idées pour en suivre la genèse moyennant la comparaison des parties sous tous les rapports qu'elles affichent entre elles, l'analyse, méthode des découvertes, est, selon les mots de Condillac, « le seul moyen d'acquérir des connaissances »;[273] elle est le meilleur moyen de conférer exactitude et scientificité aux connaissances métaphysiques et morales et, en réservant une place primordiale à l'observation empirique, c'est-à-dire à

[272] *Ibidem*, p. 117.
[273] *Ibidem*, p. 118.

l'observation du particulier et du simple comme point de départ de la connaissance, elle est la seule méthode qui permette la construction de systèmes dignes de ce nom. Dans le *Traité des systèmes*, après avoir repoussé les systèmes abstraits et les hypothétiques, Condillac affirme que les vrais systèmes sont fondés sur des faits bien observés : « des faits bien constatés peuvent seuls être les vrais principes des sciences ».[274] Et dans l'*Essai* : « Ce n'est que par la voie des observations que nous pouvons faire ces recherches avec succès, et nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience que personne ne puisse révoquer en doute et qui suffise pour expliquer toutes les autres ».[275] Or, des faits bien observés sont ceux dont la vérification est constante et qui s'expliquent complètement dans le registre de l'expérience – où les connaissances particulières, et non les maximes abstraites ou transcendantes, se produisent comme points de départ et, pour ainsi dire, comme socle pour la connaissance rigoureuse. Enfin, les connaissances générales doivent être le résultat d'une genèse le long de laquelle s'articulent des connaissances particulières liées les unes aux autres et se composant dans la conformation d'un système ; elles ne sont et ne peuvent pas être le point de départ, mais seulement le point d'arrivée ; plus encore, les propositions universelles doivent remonter aux particulières, afin que l'on puisse suivre d'abstraction en abstraction l'ordre observable par lequel elles s'élaborent en tant que maximes. De cette façon, la méthode analytique permet au philosophe de ne pas s'égarer dans des hypothèses vagues ou des vérités abstraites soustraites aux impératifs de l'observation, de l'exactitude et de la scientificité. Cela étant, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* est exemplaire, car, en présentant au lecteur une analyse de l'entendement humain, l'auteur met en évidence par l'étude des liaisons entre idées et signes : 1) comment les opérations de l'âme s'engendrent progressivement – et de manière continue – depuis les sensations jusqu'à l'entendement, et 2) comment l'entendement peut s'expliquer par les rapports entre ses parties et se réduire finalement par la décomposition – et, répétons-le, de manière continue – à la simple perception.[276] On s'assure ainsi de ne pas manquer de bien expliciter les maillons, les attachements, les liens entre chaque opération et de pouvoir enfin affirmer démontrés, parfaitement, le principe de la sensation transformée et le principe de la liaison entre les idées, c'est-à-dire la thèse selon laquelle le langage joue un rôle incontournable dans la genèse des opérations de l'esprit et donc dans la production des connaissances humaines.

[274] Condillac, *Traité des systèmes*, p. 8.
[275] Idem, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 62.
[276] Dans son *Empirisme et métaphysique*, André Charrak explicite avec des détails ce qu'il appelle le « double versant de l'analyse » (pp. 21-25).

Le problème de l'inversion de l'ordre des connaissances est particulièrement évident dans l'étude des abus des abstractions. Condillac définit celles-ci comme des idées générales, utiles d'un côté, mais susceptibles d'abus de l'autre. Classer en genres et espèces les idées complexes est en effet un moyen pratique d'abréger la pensée et d'éviter l'énumération, souvent impraticable étant donné la limitation de l'esprit humain, de toutes les idées simples que l'on veut transmettre : l'idée générale abrège le chemin et permet une communication rapide ; pourtant, les idées générales se présentent souvent non comme une réunion d'idées simples, mais comme des essences réelles des choses. Condillac parle de « l'abus des notions abstraites réalisées »,[277] un procédé typique des métaphysiques que l'auteur cherche à combattre, dans lesquelles le raisonnement, suivant la méthode synthétique, commence par des idées générales, par des essences prises comme des êtres réels, et non par des idées particulières : « Lorsque les philosophes se servent de ces mots, *être*, *substance*, *essence*, *genre*, *espèce*, il ne faut pas s'imaginer qu'ils n'entendent que certaines collections d'idées simples qui nous viennent par sensation et par réflexion : ils veulent pénétrer plus avant, et voir dans chacun d'eux des réalités spécifiques ».[278] Or, les idées complexes, qui chez Condillac se résument aux idées de substance et aux archétypes, sont, comme chez Locke, formées par la réunion d'idées simples dans lesquelles elles se décomposent et auxquelles elles se réduisent analytiquement. Celles-ci, les idées archétypiques, sont complètes, car ce sont des modèles fixes formés par l'esprit et susceptibles d'être complètement connus par lui ;[279] celles-là, les idées de substance, sont incomplètes, car leurs rapports ne pourraient jamais être connus de manière exhaustive ;[280] néanmoins, les idées de substance ne sont pas obscures et confuses, car, ajoute Condillac, en admettant que nous les comprenions selon ce qu'une expérience constante enseigne, nous pouvons en parler de manière exacte. Ainsi, aussi bien les idées archétypiques que celles de substance peuvent être entièrement expliquées par les idées particulières et simples qui les composent ; autrement dit, attribuer une essence réelle à des idées générales et abstraites est un abus, c'est une erreur qui fait voir l'importance incontournable que l'analyse – et non la synthèse – a dans la démarche de la connaissance scientifique.

[277] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 171.
[278] *Ibidem*, p. 170.
[279] *Ibidem*, p. 146.
[280] *Ibidem*.

La genèse des opérations supérieures : depuis la réflexion jusqu'à l'entendement et à la raison

Le progrès des opérations de l'âme dans sa marche naturelle fait voir que la réflexion déployée en facultés de distinguer, comparer, composer, décomposer et analyser se prolonge encore en celles de juger, raisonner et concevoir et se complète finalement avec l'entendement, qui se fait couronner par la raison. Il est évident, dit Condillac, que le jugement découle naturellement de la comparaison, c'est-à-dire de la faculté d'identifier le même et de discerner l'autre, d'affirmer et de nier ; celui qui compare juge identique ou divers, celui qui juge enchaîne des propositions sous forme de raisonnements plus ou moins étroitement liés, selon l'ordre habituel des propositions et la vivacité avec laquelle elles se sont liées factuellement dans l'esprit grâce à l'imagination, etc. Bien raisonner est alors parcourir les attachements qui enchaînent des propositions et jugements, en analysant leurs rapports, afin de former des idées exactes – et cela s'appelle concevoir, point final des opérations. Arrivée à ce point, la marche de l'esprit est complète, et la collection ou combinaison des opérations décrites jusqu'alors s'appelle entendement. Ainsi, l'entendement n'est pas une opération distincte des autres, mais la collection de toutes les opérations de l'âme : « Apercevoir ou avoir conscience, donner son attention, reconnaître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer ses idées, les abstraire, les comparer, les composer, les décomposer, les analyser, affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir : voilà l'entendement ».[281] Comme on l'a noté, les opérations de l'âme gardent une étroite dépendance entre elles : du point de vue progressif de l'analyse, elles s'engendrent les unes à partir des autres, de la première et plus élémentaire jusqu'à l'entendement ; du point de vue régressif, elles remontent depuis l'entendement jusqu'à la simple perception. Selon André Charrak, Condillac vide les facultés de l'entendement de tout réalisme et les redéfinit comme de simples opérations, qui n'existent qu'en tant que points de vue sur le matériel des connaissances humaines, qu'elles diversifient à partir de la perception – il s'agit de la thèse déjà mentionnée de la solidarité entre le matériel des connaissances humaines et les opérations qui s'y appliquent.[282] De toute façon, ce qui importe le plus ici, c'est que la thèse de la dépendance étroite et stricte entre les opérations permet à Condillac de parler d'une séquence naturelle ; on dirait qu'il s'agit d'une marche naturelle qui, arrivée à l'entendement, se fait couronner par l'avènement de la raison, faculté de régler et d'ordonner dans son progrès les opérations de l'âme :

[281] *Ibidem*, p. 121.
[282] Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 10.

> De toutes les opérations que nous avons décrites, il en résulte une qui, pour ainsi dire, couronne l'entendement : c'est la raison. Quelque idée qu'on s'en fasse, tout le monde convient que ce n'est que par elle qu'on peut se conduire sagement dans les affaires civiles, et faire des progrès dans la recherche de la vérité. Il en faut conclure qu'elle n'est autre chose que la connaissance de la manière dont nous devons régler les opérations de notre âme.[283]

L'investigation sur la nature de la raison s'accompagne de la question suivante : « quel est l'usage que nous devons faire des opérations de l'âme ? ».[284] Or, le bon usage des opérations doit être appris, il présuppose justement que l'on fasse l'analyse de l'entendement, c'est-à-dire que l'entendement soit étudié, expliqué, connu dans son ordre naturel. Ainsi :

> Étudions bien les opérations de l'âme, connaissons toute leur étendue, sans nous en cacher la faiblesse, distinguons-les exactement, démêlons-en les ressorts, montrons-en les avantages et les abus, voyons quels secours elles se prêtent mutuellement ; enfin, ne les appliquons qu'aux objets qui sont à notre portée, et je promets que nous apprendrons l'usage que nous en devons faire.[285]

Comme on le voit, l'analyse des opérations de l'entendement est la condition de leur bon usage, c'est-à-dire pour qu'elles soient employées de manière bien réglée, ordonnée, rationnelle. Pour mieux caractériser la raison, l'auteur l'oppose à la folie et à l'instinct. Or, ce dernier avait déjà été défini au chapitre IV de la deuxième section de la première partie comme le résultat de l'association passive par l'imagination d'idées ou de perceptions qui, bien que fortuites, assurent la conservation de la vie d'un être sensible, homme ou bête ; la première, au chapitre IX de la même section de la première partie, comme une forme de vice de l'imagination. Dans ce chapitre XI, intitulé *De la raison, de l'esprit et de ses différentes espèces*, Condillac affirme que, contrairement à l'instinct, qui exclut la mémoire, la réflexion et les autres opérations supérieures de l'âme, la folie les comprend, mais dans son usage déterminé par une imagination déréglée : « La folie admet au contraire, l'exercice de toutes les opérations, mais c'est une imagination déréglée qui les dirige ».[286] Cela étant, il conclut : « la raison résulte de toutes les opérations de l'âme bien conduites ».[287] La raison ne cohabite ni avec l'instinct, qui est une forme rudimentaire et passive de l'imagination – rudimentaire parce qu'antérieure à l'avènement de la mémoire et donc à la capacité que l'entendement acquiert de diriger activement et volontairement son attention –, ni avec la folie, qui est une imagination déréglée, déraisonnable ; au contraire, elle présuppose que l'homme dépasse le niveau de l'instinct, qui l'identifie aux animaux, et qu'il ne soit pas fou ; elle présuppose donc que l'imagination ne soit

[283] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 132.
[284] *Ibidem*, p. 132.
[285] *Ibidem*, p. 133.
[286] *Ibidem*.
[287] *Ibidem*.

ni passive, ni déréglée, mais active et réglée. Le point à souligner est que, en définissant la raison, Condillac le fait moyennant deux références : 1) à l'analyse ; 2) à l'imagination. L'analyse est la condition du bon usage des facultés, d'où résulte la raison ; l'imagination est la faculté susceptible des vices et de la passivité : si celle-là met sur le tapis le problème de l'erreur, celle-ci met celui du désordre.

Analyse et imagination entre l'ordre nécessaire et le désordre contingent

Si la raison représente le point culminant d'un progrès bien réglé des opérations de l'âme, l'imagination vicieuse, à son tour, illustre la contingence d'un progrès déréglé de ces opérations. Comme on l'a vu, les circonstances produisent souvent des liaisons entre des idées ou des perceptions disparates : « Le pouvoir que nous avons de réveiller nos perceptions en l'absence des objets, nous donne celui de réunir et de lier ensemble les idées les plus étrangères. Il n'est rien qui ne puisse prendre dans notre imagination une forme nouvelle ».[288] Il s'agit de liaisons établies à l'occasion de telle ou telle circonstance, sans le concours de la volonté ou, comme l'affirme Condillac, comme effet d'une impression étrangère.[289] Certes, ces impressions étrangères peuvent être utiles ou dangereuses : nous avons déjà remarqué que l'instinct est une forme d'imagination associant utilement des impressions étrangères à la conservation de la vie ; pourtant, une fois devenues habituelles, ces liaisons peuvent produire des enchaînements contraignants, car la répétition leur confère une plus grande vivacité. On explique ainsi l'empire de l'opinion sur le comportement des hommes :

> Que l'éducation nous accoutume à lier l'idée de honte ou d'infamie à celle de survivre à un affront, l'idée de grandeur d'âme ou de courage à celle de s'ôter soi-même la vie, ou de l'exposer en cherchant à en priver celui de qui on a été offensé ; on aura deux préjugés : l'un qui a été le point d'honneur des Romains ; l'autre qui est celui d'une partie de l'Europe. Ces liaisons s'entretiennent et se fomentent plus ou moins avec l'âge. La force que le tempérament acquiert, les passions auxquelles on devient sujet, et l'état qu'on embrasse, en resserrent ou en coupent les nœuds.[290]

Souvent, ces associations se font imperceptiblement et, pour cette raison même, s'enracinent profondément dans la conduite humaine et la déterminent, non rarement, au ridicule : « cause humiliante pour notre vanité » ;[291] quand, néanmoins, elles acquièrent beaucoup de vivacité et se font nourrir de l'oisiveté, de l'habitude et des passions – Condillac cite la tristesse et le dégoût –, elles peuvent incliner à la folie. Le point qui nous intéresse surtout

[288] *Ibidem*, p. 123.
[289] *Ibidem*.
[290] *Ibidem*, p. 125.
[291] *Ibidem*

a à voir avec le fait que Condillac, en définissant la folie, évoque le désordre contingent, l'échec de la raison, l'erreur :

> Il la faut donc faire consister dans une imagination qui, sans qu'on soit capable de le remarquer, associe des idées d'une manière tout à fait désordonnée, et influe quelquefois dans nos jugements ou dans notre conduite. [...] Observez surtout un homme dans ses projets de conduite ; car c'est là l'écueil de la raison pour le grand nombre. Quelle prévention, quel aveuglement même dans celui qui a le plus d'esprit ! Que le peu de succès lui fasse reconnaître combien il a eu tort, il ne se corrigera pas.[292]

Ainsi, la genèse désordonnée des opérations de l'esprit se détermine ponctuellement au gré des besoins et des passions, qui conduisent le jugement à l'erreur d'associer au hasard des idées disparates et à un mauvais usage de la capacité à les analyser ; un tel processus, qui s'aggrave par l'habitude, a pour effet, à la limite, la déraison, l'imagination déréglée, la folie ; au contraire, le progrès bien réglé des opérations de l'entendement dépend d'un usage correct de l'imagination, c'est-à-dire d'un usage qui ne se dispense pas de l'analyse. Or, l'empire de l'imagination, affirme Condillac, se termine là où commence celui de l'analyse,[293] d'où il découle que, lorsque les fictions de l'imagination sont conformes à l'analogie de la nature, à celle de nos connaissances ou de nos préjugés, elles sont bonnes : « Toutes ses fictions sont bonnes lorsqu'elles sont dans l'analogie de la nature, de nos connaissances ou de nos préjugés ; mais dès qu'elle s'en écarte, elle n'enfante plus que des idées monstrueuses et extravagantes ».[294] Parce que bien réglée, l'imagination ajoute à la vérité que la raison enseigne la beauté qui persuade : voilà l'accord entre le beau et le vrai, entre la solidité de l'esprit et la grâce : « C'est là qu'on voit la fiction, qui serait toujours ridicule sans le vrai, orner la vérité qui serait toujours froide sans la fiction. Ce mélange plaît toujours, pourvu que les ornements soient choisis avec discernement et répandus avec sagesse ».[295] En somme, au progrès qui culmine dans l'avènement de la raison et qui présuppose le bon usage des opérations de l'âme et, surtout, un usage bien réglé de l'imagination, c'est-à-dire un usage sage, qui permet d'ajouter la beauté à la vérité, s'oppose un autre progrès, déréglé, qui découle du mauvais usage des opérations de l'âme et principalement d'un tel usage de l'imagination qu'elle s'égare et, forçant le jugement à l'erreur, incline l'âme à des croyances absurdes et ridicules, à la superstition et, à la limite, à la folie. Les deux possibilités, celle de l'ordre et celle du désordre, Condillac enseigne qu'elles naissent d'un même principe : « [...] le bon sens, l'esprit, la raison et leurs contraires naissent également d'un même principe, qui est la liaison des idées les unes avec les autres ; […] remontant encore plus

[292] *Ibidem*, p. 128.
[293] *Ibidem*, p. 130.
[294] *Ibidem*, p. 131.
[295] *Ibidem*.

haut, on voit que cette liaison est produite par l'usage des signes. Voilà le principe ».[296] Curieux tissu de contingence et de nécessité : malgré l'idée d'une marche naturelle des opérations de l'esprit et malgré le formalisme moyennant lequel il présente la genèse continue de l'entendement – et par lequel il est suggéré que cette genèse est nécessaire et même orientée téléologiquement –, l'âme humaine, avec tout ce qu'elle contient en puissance, ne s'explique pas, ne s'actualise pas par elle-même : si, d'un côté, elle peut triompher des circonstances et prendre en main la production de sa propre culture, de l'autre, elle peut progresser vers l'erreur et la déraison ; dans ce cas comme dans l'autre, l'historicité de son progrès est alors inéluctable – et cela vaut aussi bien pour l'histoire de l'âme que pour l'histoire du langage, comme on le verra ci-après.

Nécessité et contingence

Le rôle de la contingence se montre lorsque l'on considère l'histoire du langage, que Condillac aborde dans la première section de la deuxième partie de l'*Essai*. En termes généraux, il s'agit de montrer, dans cette section du livre, comment, à partir du langage d'action, se forme progressivement le langage des sons articulés, un progrès auquel correspond l'autre progrès, celui des opérations de l'âme, analysé dans la première partie de l'ouvrage. Nous n'aborderons pas les étapes de cette histoire du langage dans ce texte ; il s'agit ici seulement de mettre en évidence qu'à l'origine du langage d'action la sociabilité apparaît comme le facteur contingent décisif pour déclencher le progrès des signes et donc des opérations de l'âme. Autrement dit, les besoins ne suffisent pas pour que se développent les progrès de l'esprit : sans le concours de l'autre, l'homme, individu isolé, n'est pas capable de réaliser des progrès importants, car ceux-ci dépendent du maniement des signes, et ce dernier, à son tour, requiert la rencontre avec d'autres êtres humains, il requiert la convention. Ainsi, en abordant le cas d'un garçon d'environ dix ans qui a été trouvé, en 1694, vivant avec des ours dans les forêts entre la Lituanie et la Russie, Condillac lui refuse l'usage des facultés supérieures de l'âme et explique cette restriction par le fait que ce garçon – capable de pourvoir à ses propres besoins et doté d'une bonne constitution organique – n'avait jamais vécu avec d'autres hommes et n'avait donc jamais pu acquérir la capacité de créer des signes arbitraires :

> Mais quoi ! me dira-t-on, la nécessité de pourvoir à ses besoins et de satisfaire à ses passions, ne suffira-t-elle pas pour développer toutes les opérations de son âme ? Je réponds que non ; parce que tant qu'il vivra sans aucun commerce avec le reste des hommes, il n'aura point occasion de lier ses idées à des signes arbitraires. Il sera sans

[296] *Ibidem*, pp. 139-140.

> mémoire, par conséquent son imagination ne sera point à son pouvoir : d'où il résulte qu'il sera entièrement incapable de réflexion.[297]

Condillac suppose dès le début de l'histoire du langage une certaine cohabitation entre deux enfants hypothétiques – cohabitation dont la genèse l'auteur, cependant, n'explicite pas, ce qui a motivé les critiques que Rousseau lui a adressées dans le *Discours sur l'inégalité* ;[298] pourtant, il convient de souligner qu'il les imagine dans deux situations distinctes, ce qui permet de supposer que la rencontre est contingente : 1) « Tant que les enfants [...] ont vécu séparément »;[299] 2) « Quand ils vécurent ensemble ».[300] Dans la première situation mentionnée, où Condillac suppose les enfants vivant séparément, chacun d'eux a pu, comme l'enfant-ours, développer seulement les premières opérations de l'esprit, c'est-à-dire la perception, la conscience, l'attention, la réminiscence et l'imagination passive ; dans la seconde, tous deux ont pu, ensemble, et avec le temps, et surtout grâce au progrès que la sociabilité permet dans l'apprentissage de l'usage des signes, perfectionner leurs facultés jusqu'à devenir capables de réflexion. Ce progrès est expliqué de la manière suivante par Condillac : les besoins de l'un et de l'autre s'accompagnaient, comme il est naturel, de cris et de gestes qui, dans le contexte de leur cohabitation, deviennent des signes, se font langage, langage du corps, langage d'action.[301] Par l'imagination, chacun de ces interlocuteurs liait aux cris ou gestes de l'autre – c'est-à-dire aux besoins – les perceptions dont ces cris et gestes étaient des signes naturels. À une privation que l'un exprimait par le moyen d'un signe naturel, l'autre liait la perception de l'objet signifié afin de la satisfaire. Plus encore, la douleur de l'un émeut l'autre : celui-ci, souffrant de voir souffrir celui-là, s'identifie à lui et s'intéresse à soulager sa misère ; par l'instinct, c'est-à-dire par l'imagination passive qui permet de lier les besoins à ce qui peut les satisfaire, l'un et l'autre se prêtent mutuellement secours et, sans le vouloir, conviennent qu'à un signal donné correspond et correspondra, en règle générale, une certaine action ou un certain objet. La misère inhérente à l'état de nature conditionne ce progrès en rendant utiles à l'homme – capable dès son plus jeune âge de s'identifier à son semblable et de souffrir devant la misère d'autrui – l'association, la convention, la sociabilité. Aussi contingentes, la répétition des mêmes circonstances et l'habitude ont fait le reste et ont permis à ces primitifs d'avoir accès à la capacité, en imitant la nature, de faire un usage actif des opérations de l'âme, c'est-à-dire de réfléchir :

---

[297] *Ibidem*, pp. 159-160.
[298] Rousseau, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 146.
[299] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 195.
[300] *Ibidem*, p. 196.
[301] Foucault, *As palavras e as coisas*, p. 211, apud Pimenta, « Apresentação », p. 16.

> Plus ils se familiarisèrent avec ces signes, plus ils furent en état de se les rappeler à leur gré. Leur mémoire commença à avoir quelque exercice ; ils purent disposer eux-mêmes de leur imagination, et ils parvinrent insensiblement à faire, avec réflexion, ce qu'ils n'avaient fait que par instinct. D'abord tous deux se firent une habitude de connaître, à ces signes, les sentiments que l'autre éprouvait dans le moment ; ensuite ils s'en servirent pour se communiquer les sentiments qu'ils avaient éprouvés.[302]

Avec le progrès des opérations de l'entendement, les hommes réunis ont pu perfectionner les signes qui l'ont rendu possible ; plus les signes se perfectionnaient, plus les opérations progressaient et vice-versa : « Notre expérience prouve que ces deux choses s'aident mutuellement ».[303] Dans le progrès des signes, le langage d'action, naturel, devenu habituel, a servi de modèle pour la genèse des sons articulés :

> Cependant ces hommes ayant acquis l'habitude de lier quelques idées à des signes arbitraires, les cris naturels leur servirent de modèle pour se faire un nouveau langage. Ils articulèrent de nouveaux sons, et, en les répétant plusieurs fois, et les accompagnant de quelque geste qui indiquait les objets qu'ils voulaient faire remarquer, ils s'accoutumèrent à donner des noms aux choses.[304]

L'avènement du langage des sons articulés permet une conversation plutôt par le moyen des mots que par des signes naturels, c'est-à-dire des actions, des gestes, des cris, des images etc. Condillac explique que son développement a été extrêmement lent et que le langage d'action lui-même formait un obstacle important au triomphe définitif des mots. Il note d'ailleurs le problème de l'inflexibilité de la langue des adultes, qui les empêchait de faire usage d'un langage basé sur l'emploi des noms et des mots : c'est en observant la flexibilité de la langue des bébés que les parents, avec le temps, sont devenus capables de flexibiliser la leur et, finalement, d'articuler des mots.[305] Néanmoins, le langage d'action et le langage des sons articulés ont coexisté pendant longtemps, car le progrès du second n'a pas éclipsé aussitôt le premier, de même que l'acquisition de la capacité d'analyser les idées ne fait pas nécessairement disparaître l'imagination. Il est vrai que Condillac construit une échelle dans le chapitre *Du Génie des langues* : à une des extrémités, figure un peuple doté seulement d'imagination, à l'autre, un peuple incapable d'imagination, mais doté d'une capacité analytique hypertrophiée ; malgré cette hypothèse, qui découle d'un schématisme, en étudiant l'histoire du langage, l'auteur fait voir que le langage des mots, qui mobilise l'analyse et requiert des opérations supérieures de l'esprit, et le langage d'action, qui mobilise surtout l'imagination, ont coexisté pendant très longtemps. Ainsi : « Il y a donc eu un temps où la conversation était soutenue par un discours

[302] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, pp. 196-197.
[303] *Ibidem*, p. 197.
[304] *Ibidem*.
[305] *Ibidem*, p. 198.

entremêlé de mots et d'actions ».[306] Et aussi : « La parole, en succédant au langage d'action, en conserva le caractère. [...] Ces langages ne se succédèrent pas brusquement : ils furent longtemps mêlés ensemble, et la parole ne prévalut que fort tard ».[307] Plus encore : après être devenu obsolète pour la communication des idées, le langage d'action demeure utile pour la persuasion des volontés. Or, les législateurs et les prêtres connaissent l'art de mobiliser, par le moyen des images, la volonté des peuples : le langage d'action, plus vivace, plus persuasif, reste utile en matière de religion et de politique :

> Il paraît que ce langage fut surtout conservé pour instruire le peuple des choses qui l'intéressaient davantage, telles que la police et la religion. C'est qu'agissant sur l'imagination avec plus de vivacité, il faisait une impression plus durable. Son expression avait même quelque chose de fort et de grand, dont les langues, encore stériles, ne pouvait approcher. Les anciens appelaient ce langage du nom de danse : voilà pourquoi il est dit que David dansait devant l'arche.[308]

Comme on le voit, le rôle de la contingence est fondamental dans l'explication de l'origine et des progrès des opérations de l'esprit et du langage ; pourtant, la pensée de Condillac dans l'*Essai* tisse la contingence et la nécessité. Or, dans sa présentation de l'*Essai* de Condillac, Pedro Paulo Pimenta met en évidence l'articulation entre nécessité et contingence dans le progrès du langage et, vu que le progrès du langage et celui des opérations de l'âme vont de pair, cette articulation vaut, bien sûr, pour les deux progrès. Il ajoute que la deuxième partie du livre, « que nous pourrions appeler pragmatique »,[309] est une investigation conjecturale sur l'origine du langage, dans laquelle le philosophe montre : « comment ce qu'on appelle langage – les différents systèmes de signes – a ses origines dans une expressivité corporelle et se résout enfin dans l'écriture, qui est un des déploiements possibles et nécessaires de l'expression vocale ».[310] Dans un autre passage, il explique que ce qui est en jeu dans la deuxième partie de l'*Essai* est :

> [...] le progrès des signes, dans les conditions où cela se produit dans l'expérience : à partir du corps humain, d'abord à sa surface, ensuite dans l'organe de la voix, enfin dans l'écriture. Les étapes de cette progression *naturelle et nécessaire* sont conditionnées par les circonstances de l'expérience qui sont directement liées à l'homme, qui est un être social par définition.[311]

En effet, l'histoire du langage, telle qu'elle se trouve explicitée par Condillac dans la deuxième partie du livre, commence, comme on l'a vu, par le langage d'action, qui sert de

[306] *Ibidem*.
[307] *Ibidem*, p. 202.
[308] *Ibidem*, p. 200.
[309] Pimenta, « Apresentação », p. 15.
[310] *Ibidem*, p. 14.
[311] *Ibidem*, p. 9, nous soulignons.

modèle au langage des sons articulés, et ce progrès s'accomplit le long d'une séquence ainsi ordonnée : art des gestes, danse, prosodie, déclamation, musique, poésie, écriture. Il ne s'agit pas ici de procéder à l'étude minutieuse des étapes de l'histoire du langage, mais plutôt de faire voir que Condillac associe la contingence, considérée comme un facteur déclencheur du progrès à l'origine du langage, et la nécessité, figurée comme une marche le long de laquelle se déploie, s'actualise et, dans la mesure où elle est déterminée par des rapports de circonstance, s'explicite une nature. Or, cette articulation apparaît plus clairement dans la deuxième partie du livre, mais il ne convient pas d'affirmer qu'elle est absente de la première, au contraire : de même que l'écriture est « la fin vers laquelle tend le processus dans son ensemble et que, dans cette mesure, elle est un résultat inévitable, étant donné certaines conditions empiriques »,[312] l'entendement est l'opération dans laquelle culminent les autres facultés de l'esprit lorsqu'elles sont bien-ordonnées : « Apercevoir ou avoir conscience, donner son attention, reconnaître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer ses idées, les abstraire, les comparer, les composer, les décomposer, les analyser, affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir : voilà l'entendement ».[313] On conclut : il y a une cohérence à affirmer une téléologie aussi bien dans l'histoire du langage que dans l'histoire de l'âme ; car la thèse du livre de Condillac consiste précisément à affirmer que ces progrès sont interdépendants.

Dans l'introduction au chapitre IV d'*Empirisme et métaphysique*, intitulé « Les causes de la genèse : besoins, circonstances, facticité », André Charrak, apparemment d'accord avec Hans Aarsleff et affirmant que Condillac s'efforce d'appréhender la genèse et la spécificité de l'activité rationnelle,[314] réfute la thèse selon laquelle la productivité de l'esprit humain pourrait être réduite à une espèce de réponse passive aux circonstances extérieures. Pour l'auteur, au contraire, les circonstances sont plutôt incorporées et intégrées par le sujet en devenir :

> Il s'en faut cependant de beaucoup pour que Condillac réduise la productivité de l'esprit humain à une sorte de réponse passive aux circonstances extérieures. Disons, en un mot, que les diverses opérations de l'âme ne sont pas sollicitées par les circonstances dans leur extériorité brute, mais bien plutôt en tant qu'elles sont incorporées ou intégrées par le sujet en devenir : or le besoin est le type même, ou la matrice, d'une telle relation.[315]

Il ne s'agit pas, bien entendu, de substantialiser le sujet : nous avons déjà noté que les facultés de l'âme sont présentées comme des opérations et comme des points de vue à la lumière du principe de la sensation transformée, précisément parce que Condillac évite cette

[312] *Ibidem*, p. 18.
[313] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 121.
[314] Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 64. Charrak cite Aarsleff et sa thèse dans la note 1 de la page 64.
[315] *Ibidem*, p. 96.

substantialisation du moi. Il s'agit pourtant de faire voir que, dans la mesure exacte où il subit les effets des circonstances, le sujet développe des moyens d'y répondre ; or, ce développement se produit dans la genèse des opérations de l'âme :

> Mais le sujet n'est pas purement passif face à ces circonstances, puisqu'elles n'exercent leur influence qu'autant qu'il développe dans le même temps les moyens d'y répondre : leur efficacité réside précisément en ceci, qu'elles sollicitent une diversification des opérations de l'âme permettant au sujet d'entretenir un rapport avec les diverses déterminations de l'extériorité. [316]

Cette articulation entre le sujet en devenir sous l'influence des circonstances conduit Charrak à la thèse qu'il s'agit de penser comment dans tout cela une nature se détermine à partir des rapports extérieurs dans lesquels elle s'inscrit[317] – Rousseau, quelques années plus tard, dira de l'homme qu'il est perfectible. En se référant à l'histoire de l'écriture, Charrak affirme que le schéma formel et naturel d'évolution de la langue, qui se fait évident dans le passage de la peinture aux hiéroglyphes et, finalement, aux lettres alphabétiques, est pensé par Condillac à l'horizon de son application à une histoire effective ; autrement dit, le schéma formel et naturel de la genèse ne peut être pensé que dans son articulation avec les circonstances qui en permettent l'actualisation.[318] Et, dans des pages de la plus haute importance, Charrak dépasse ces conclusions afin, par leur moyen, de caractériser tout le contexte empiriste du XVIIIe siècle :

> L'exemple de l'évolution des ressources « poétiques » et musicales des langues illustre ainsi très concrètement une thèse centrale de l'empirisme de l'*Essai* et de la plupart des auteurs des Lumières jusqu'à Rousseau, selon laquelle on ne peut définir une nature abstraction faite des rapports dans lesquels elle s'inscrit.[319]

Et aussi :

> La prise de conscience de soi, en régime empiriste, suppose la mise en scène des circonstances qui déterminent, à des degrés divers de généralité, le progrès de l'individu ou de l'espèce tout entière : c'est la fonction des enfants de l'*Essai*, de la statue du *Traité des sensations*, des fictions de Rousseau.[320]

Et enfin :

> Le progrès de l'écriture, tel que le décrit Warburton, présente donc les caractères typiques d'une histoire empiriste : d'un côté, il obéit à un schéma fixé en nature, ainsi que l'atteste l'usage universel des hiéroglyphes (dès qu'il y a écriture) ; de l'autre, il dépend des circonstances contingentes et extrinsèques (l'état du gouvernement, la rencontre avec les étrangers) qui permettent ou non d'actualiser la totalité du schéma génétique. Le cas de l'écriture illustre donc d'une façon saisissante la façon dont la méthode analytique exposée dans l'*Essai* de Condillac permet de décrire une histoire de l'abstraction, ou des signes abstraits, à partir de l'expérience sensible – étant bien

[316] *Ibidem*, p. 103.
[317] *Ibidem*, p. 104.
[318] *Ibidem*, p. 135.
[319] *Ibidem*, p. 112. Dans un autre texte, sur Rousseau et Descartes, Charrak est percutant à l'égard du procédé de Rousseau : « [...] l'une des principales caractéristiques de l'anthropologie rousseauiste, qui est de ne jamais considérer une nature abstraction faite des rapports dans lesquels elle s'inscrit » (Charrak, « Descartes et Rousseau », p. 30).
[320] Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 122.

> entendu que, selon ce processus, l'institution d'un système symbolique dépend foncièrement des circonstances extérieures, ou de la facticité.[321]

Pour Charrak, sous l'influence de l'*Essai* de Condillac, la métaphysique des Lumières s'inscrira dans une anthropologie,[322] c'est-à-dire dans une tentative d'appréhender comment la nature de l'homme se modifie et se réalise sous l'influence diverse et multiple des circonstances dans lesquelles elle s'actualise. En somme : dans l'*Essai*, Condillac mobilise un schéma de pensée par lequel il cherche à penser comment une nature s'actualise entre nécessité et contingence, c'est-à-dire comment ses capacités se diversifient au gré et à cause des circonstances sans que cela aboutisse à affirmer une supposée passivité du sujet ; au contraire, le sujet est actif dans la façon dont il incorpore l'effet du milieu, et l'acquisition de la capacité à créer des signes arbitraires et à réfléchir est une preuve irréfutable de cette activité. L'histoire de l'âme et l'histoire du langage articulent donc nécessité et contingence. Néanmoins, il faut préciser cette thèse en tenant compte du caractère formel de la pensée de Condillac lorsqu'il considère, par exemple, les mœurs et le caractère des peuples. Autrement dit, le rapport entre nécessité et contingence est pensé moyennant un schéma formel.

Le génie des langues et le formalisme dans l'étude des mœurs

Le chapitre intitulé « Du génie des langues » présente une genèse en deux étapes : d'abord, il explique la formation du caractère des langues à partir de celui des mœurs ; ensuite, son perfectionnement à partir de l'activité supérieure des génies ou des grands hommes. Ce schéma en deux étapes est formel et suit celui, aussi formel, que l'on observe dans le progrès des opérations de l'âme : c'est dans le passage linéaire et continu d'un premier développement à un autre, supérieur, que surgit l'activité réflexive par laquelle l'homme dépasse sa passivité devant les circonstances et devient actif dans la production de la connaissance. Il s'agit, comme on l'a vu, d'une nature qui s'actualise téléologiquement à partir des effets des circonstances. En abordant la question du caractère des mœurs et donc des langues, Condillac conçoit un progrès également formel et abstrait : il discute le rôle du climat, mais fait aussitôt abstraction de sa détermination ; il aborde le problème de la forme du gouvernement, mais n'examine pas dans le fond celui de ses différentes formes particulières et concrètes possibles ; il traite de la multiplicité des facteurs qui influent sur la formation des mœurs, mais de manière vague ; enfin, il touche à la question de la multiplicité des physionomies possibles des langues et des mœurs, mais la circonscrit à un espace formel et schématisé, à une règle épistémologique qui va de

[321] *Ibidem*, p. 139.
[322] *Ibidem*, p. 152.

l'imagination à l'analyse. Ainsi, notre hypothèse est que, même ici, où il s'agit d'aborder la question des mœurs, dont la concrétude est – ou plutôt devrait être – inéluctable, Condillac reste formel et abstrait dans sa démarche.

Le premier mouvement du texte permet une approche très objective : si le climat détermine les premiers goûts d'un peuple – les inclinant soit dans le sens de la vivacité, soit dans le sens de la froideur (il semble que la nature elle-même opère ici schématiquement entre imagination et analyse) – et son gouvernement – favorisant une forme plutôt que l'autre –, le fait est que, cette détermination climatique étant altérée par l'action de « mille circonstances », ces premiers goûts subissent les mêmes variations que le gouvernement. Première partie de la thèse : ce n'est que lorsque le gouvernement prend une forme constante que les mœurs se fixent ; néanmoins, si le gouvernement influe sur les mœurs, les mœurs influent sur la langue : le génie des langues se forme selon le caractère des peuples, et chaque langue exprime celui du peuple qui la parle. Ainsi, le climat permet la formation d'un premier goût, qui est parfois entièrement modifié par des facteurs ponctuels, mais les mœurs se fixent lorsque le gouvernement s'établit sur des fondements plus solides et stables ; une fois le caractère des mœurs fixé, celui de la langue qui l'exprime se forme en conséquence.[323] Deuxième partie de la thèse : une fois le caractère de la langue formé, et s'il y a des circonstances favorables, les talents, qui se multiplient moyennant l'émulation réciproque, peuvent se développer et enfin compléter le perfectionnement de la langue et en affiner le caractère. En somme : climat, formes de gouvernement, mœurs, langues, circonstances, tout cela est pris, au bénéfice d'un schéma général ou d'une loi générale, comme s'il s'agissait de simples opérateurs formels, abstraction faite donc de toute référence à la concrétude factuelle, même si la contingence est un élément important dans l'hypothèse de la genèse. De sorte que l'on a affaire à une contingence abstraite, indéterminée.

La thèse sur le perfectionnement des langues est expliquée par le moyen de tout le développement que Condillac a fait dans la première partie du livre sur la genèse des opérations de l'esprit. En effet : les premières opérations (perception, attention, réminiscence, imagination passive) permettent la formation d'un stock initial de connaissances, mais qui ne rend pas l'âme

[323] Condillac, à cet égard, dialogue avec l'œuvre de l'abbé Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, dans la deuxième partie de laquelle, plus précisément aux sections 19 et 20, Dubos établit une relation causale forte entre, d'un côté, la différence entre les génies des peuples, ou la variation des mœurs d'un même peuple au long du temps, et, de l'autre, la variation de la qualité de l'air : « […] ainsi qu'on attribue la différence du caractère des nations aux différentes qualités de l'air de leurs pays, il faut attribuer de même aux changements qui surviennent dans les qualités de l'air d'un certain pays les variations qui arrivent dans les mœurs et dans le génie de ses habitants » (Jean-Baptiste Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, p. 416).

capable de créer librement la culture ; les suivantes (mémoire, imagination active, réflexion) permettent à l'esprit qu'il produise des connaissances librement et volontairement. Nous l'avons déjà remarqué, dans le premier cas, l'esprit utilise des signes naturels liés aux circonstances, qui le limitent à un langage d'action, corporel ; dans le second, grâce à l'emploi de signes arbitraires, l'homme peut délibérément faire progresser ses opérations et ses idées, même malgré les circonstances. De façon analogue, le climat et le gouvernement favorisent, comme on le lit dans le chapitre « Du génie des langues », la formation du premier caractère d'un peuple et de sa langue, condition nécessaire pour que, une fois les hommes de génie apparus et formés, ils puissent, dans un moment ultérieur, librement et volontairement élever les sciences et affiner les arts à des niveaux dignes des grands hommes et des grands peuples. Or, les signes sont des instruments de l'entendement moyennant l'usage desquels les opérations progressent et les idées s'élargissent. Ils permettent à l'âme de diriger son attention et de lier – d'abord involontairement, puis volontairement – des perceptions, idées et raisonnements à partir de l'appréhension des rapports entre eux. Plus une langue permet l'appréhension de ces liens, plus elle rend possible le progrès de l'esprit, l'accès aux opérations supérieures de l'entendement, l'exercice de la liberté. On explique ainsi pourquoi les arts et les sciences ne surgissent pas partout et à toutes les époques. C'est que les langues n'ont pas toujours un caractère fixe, qui permette une analogie facile. La langue grecque, par exemple, a été favorable au développement d'excellents écrivains, non pas parce qu'elle s'est formée à partir des décombres de plusieurs autres, comme ce fut le cas de la française, mais parce qu'elle a eu, dès son origine, un caractère fixe et donc des règles efficaces d'analogie, de liaison entre les idées. Cela étant, il est impossible que des hommes de génie se forment avant que leur langue ait acquis une certaine forme fixe, un certain caractère : « Les circonstances favorables au développement des génies se rencontrent chez une nation, dans le temps où sa langue commence à avoir des principes fixes et un caractère décidé. Ce temps est donc l'époque des grands hommes ».[324] Et puisque les grands hommes se stimulent les uns les autres, du surgissement d'un génie qui perfectionne considérablement le caractère de sa langue découle la multiplication des talents et l'élévation du goût général de la nation. Autrement dit, les grands talents sont toujours contemporains, ils surgissent une fois que, et parce que, la langue a acquis un caractère fixe, car c'est ce qui permet par l'analogie facile entre les signes le développement de l'esprit et, finalement, par l'action des génies, le perfectionnement du caractère des langues.

[324] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 289.

Par définition, le génie, bien que formé dans le contexte d'une certaine culture et de certaines mœurs qui lui prêtent un caractère, ne se soumet pas docilement aux contraintes conventionnelles ; il les relâche, il imagine de nouvelles formes d'analogie et prête au génie de sa langue quelque chose du sien propre. Or, la généalogie des opérations de l'âme met en évidence que l'exercice de l'imagination est antérieur à celui de l'analyse ; ainsi, les poètes sont les premiers à imaginer de nouveaux chemins pour l'analogie : « Assujettis à des règles qui les gênent, leur imagination fait de plus grands efforts et produit nécessairement de nouveaux tours. Aussi les progrès subits du langage sont-ils toujours l'époque de quelque grand poète ».[325] Les philosophes viennent bien après et prêtent à la langue plus d'exactitude et de clarté : « Les philosophes ne le perfectionnent que longtemps après. Ils ont achevé de donner au nôtre cette exactitude et cette netteté qui font son principal caractère, et qui, nous fournissant les signes les plus commodes pour analyser nos idées, nous rendent capables d'apercevoir ce qu'il y a de plus fin dans chaque objet ».[326] Mais l'imagination et l'analyse, comme on l'a vu, sauf lorsqu'elles se combinent de façon à prêter l'une à l'autre un certain appui, sont, en règle générale, des opérations conflictuelles : « L'analyse et l'imagination sont deux opérations si différentes qu'elles mettent ordinairement des obstacles aux progrès l'une de l'autre. Il n'y a que dans un certain tempérament qu'elles puissent se prêter mutuellement des secours sans se nuire ; et ce tempérament est ce milieu dont j'ai déjà eu occasion de parler ».[327] En effet, la philosophie contribue à la formulation de règles à partir desquelles les arts peuvent être jugés, mais l'analyse inhibe l'acte créateur et diminue le feu de l'imagination, qui se laisse conduire plutôt par le sentiment et par l'impression vive des objets que par la réflexion, qui combine et calcule.[328] Évidemment, l'imagination, servant plus la beauté que la vérité, affiche une grande liberté dans la façon de lier les idées entre elles, elle lie même des idées disparates, nous l'avons déjà noté, ce qui conduit à la conclusion que son activité obstrue celle de l'analyse, circonscrite à la liaison naturelle entre les idées ; cela dit, le fait est que les hommes de génie, poètes ou philosophes, bien qu'ils subissent l'influence incontournable du caractère national, et même si une activité rend généralement l'autre difficile, y ajoutent quelque chose de nouveau, quelque chose à quoi seuls les génies ont accès, et par cette voie, non seulement ils altèrent, mais ils accentuent et renforcent le caractère des mœurs, des goûts, de la langue :

> Quoique les grands hommes tiennent par quelque endroit au caractère de leur nation, ils ont toujours quelque chose qui les en distingue. Ils voient et sentent d'une manière qui

[325] *Ibidem*, p. 294.
[326] *Ibidem*.
[327] *Ibidem*, p. 295.
[328] *Ibidem*, p. 294.

> leur est propre ; et, pour exprimer leur manière de voir et de sentir, ils sont obligés d'imaginer de nouveaux tours dans les règles d'analogie, ou du moins en s'en écartant aussi peu qu'il est possible. Par là ils se conforment au génie de leur langue, et lui prêtent en même temps le leur.[329]

Et aussi :

> Mais si les mœurs ont influé sur le langage, celui-ci, lorsque des écrivains célèbres en eurent fixé les règles, influa à son tour sur les mœurs, et conserva longtemps à chaque peuple son caractère.[330]

Ainsi, selon que l'influence des poètes ou des philosophes, de l'imagination ou de l'analyse, prévaut, on aura des mœurs plus vives ou plus flegmatiques. Il est difficile qu'une même langue favorise l'exercice de ces deux caractéristiques dans la même mesure ; mais, selon l'auteur, toutes les langues peuvent être caractérisées en fonction de ces qualités. Condillac schématise ainsi une règle épistémologique : à une extrémité, un peuple trop imaginatif, déraisonnable ; à l'autre, un peuple de géomètres ; au milieu, un peuple de grands hommes, dont la langue aurait un caractère très singulier, car marqué par la combinaison parfaite entre analyse et imagination. Il s'agit du juste milieu déjà mentionné entre ces deux facultés, le seul point où elles s'entraident mutuellement et où la beauté s'ajoute à la vérité. On peut penser qu'un tel peuple ferait un usage très libre de l'imagination, il lierait les idées les plus disparates entre elles et prêterait à la langue une grande vivacité et beauté, mais sans nuire à la vérité, c'est-à-dire sans affronter les liaisons qui sont plus naturelles entre les idées, liaisons que l'analyse permet de découvrir. Dans cette heureuse circonstance, les poètes n'auraient pas besoin d'être expulsés de la Cité. Ainsi :

> Il faudrait, afin de fixer nos idées, imaginer deux langues : l'une qui donnât tant d'exercice à l'imagination, que les hommes qui la parleraient déraisonneraient sans cesse ; l'autre qui exerçât au contraire si fort l'analyse, que les hommes à qui elle serait naturelle se conduiraient jusque dans leurs plaisirs comme des géomètres qui cherchent la solution d'un problème. Entre ces deux extrémités, nous pourrions nous représenter toutes les langues possibles, leur voir prendre différents caractères selon l'extrémité dont elles se rapprocheraient, et se dédommager des avantages qu'elles perdraient d'un côté, par ceux qu'elles acquerraient de l'autre. La plus parfaite occuperait le milieu, et le peuple qui la parlerait serait un peuple de grands hommes.[331]

Je conclus : bien qu'il commence le chapitre sur le génie des langues en abordant la question de l'influence du climat sur les mœurs et le problème des formes de gouvernement et de l'effet des circonstances qui modifient et singularisent les peuples, Condillac le termine par la présentation de cette règle épistémologique, qui lui permet de faire abstraction des aspects factuels dans l'étude du caractère des peuples. En effet, en connectant radicalement le caractère

[329] *Ibidem*, p. 293.
[330] *Ibidem*, p. 298.
[331] *Ibidem*, p. 296.

des langues à celui des mœurs, l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* érige en critère pour juger les mœurs des peuples tout le développement construit dans la première partie du livre concernant l'interdépendance entre langage et progrès de l'esprit. Les mœurs sont alors considérées à partir de la place qu'elles occupent sur une échelle abstraite dont les extrémités figurent, d'un côté, l'imagination déraisonnable, de l'autre, l'analyse flegmatique ; au milieu, la conciliation entre l'imagination – désormais réglée par la raison – et l'analyse, entre la beauté et la vérité, entre poètes et philosophes, entre les sciences et les arts. On peut ainsi retenir que Condillac, malgré tout ce que nous avons dit sur l'articulation entre nécessité et contingence – articulation qui conduit à la thèse qu'une nature ne peut pas se laisser appréhender abstraction faite des rapports circonstanciels qui la déterminent –, ne se prête pas, pour ainsi dire, à une plongée profonde dans les choses, mais plane au-dessus d'elles et se résigne, d'une certaine manière, au formalisme. C'est que *les circonstances, la sociabilité, les nécessités et tous les éléments de facticité sont considérés par l'auteur pour ainsi dire, dans son livre, comme des opérateurs formels*. Les faits ne sont pas mis sur le tapis, les mœurs sont tenues dans le registre d'une généralité abstraite, la morale, on le verra dans la section suivante, n'est considérée qu'en fonction de sa scientificité. Cette conclusion peut être conjuguée avec celle selon laquelle Condillac fait abstraction du sentiment dans son livre ; ensemble, elles donnent lieu à une double caractérisation : 1) Condillac fait abstraction de ce que c'est l'homme dans sa totalité, car, comme Locke, il réduit la morale à une simple question épistémologique et l'épistémologie au jeu entre sensations et idées que l'on en acquiert ; 2) Condillac déracine l'homme en considérant la contingence des circonstances comme de simples opérateurs formels. On commence à comprendre le sens de la critique de Rousseau, dont la pensée, sous l'influence de celle de Montesquieu, représente à la lumière de celle de Condillac une avancée importante dans le sens de produire une philosophie 1) de l'homme pris dans sa totalité, 2) de l'homme enraciné dans les situations, 3) virulente du point de vue de la critique qu'il adresse – en morale, en politique, en anthropologie, en épistémologie et aussi en esthétique – à toute la modernité. Nous y reviendrons.

Le problème de l'erreur et la scientificité de la morale

La deuxième section de la deuxième partie de l'*Essai* s'intitule De la méthode et se compose de quatre chapitres au long desquels Condillac aborde des questions de méthode, le problème de l'erreur, la scientificité des idées morales et, enfin, l'importance de l'ordre aussi bien dans la découverte que dans l'exposition de la vérité (analyse). L'étude de cette section

nous conduit à la conclusion que les idées morales sont traitées en fonction de leur scientificité possible, c'est-à-dire à partir d'un registre très distinct de celui dont l'auteur s'est servi pour penser les mœurs dans le chapitre « Du génie des langues ». En effet, comme on l'a vu, les mœurs ne sont jugées qu'en fonction de leur caractère, défini comme pouvant être plus imaginatif ou plus analytique ; à leur tour, comme on le verra ci-après, les idées morales sont définies, comme chez Locke, comme des idées archétypiques, c'est-à-dire comme des idées complexes formées à partir d'idées simples dans un ordre déterminé par l'esprit humain afin de servir de modèle et de critère pour que l'on puisse bien juger les actions humaines quant à leur rectitude ou leur déviation. La disjonction des deux registres autorise à penser que les mœurs ne sont pas évaluées par Condillac à la lumière de leur rapport avec la morale, mais seulement par rapport à leur physionomie et à leur utilité pour la fixation du caractère des langues. Il est bien vrai que l'auteur affirme qu'un peuple dans lequel se réunissent imagination et analyse sera un peuple de grands hommes, c'est-à-dire un peuple de grands poètes et de grands philosophes ; et il est clair que l'on peut s'attendre à ce que les grands hommes pratiquent de grandes actions : des mœurs dotées d'un caractère qui conjuguerait en proportion heureuse imagination et analyse seraient bonnes au sens moral aussi, car, comme on l'a vu, lorsqu'une langue acquiert une fixité, une physionomie, le savoir scientifique – et la morale est considérée ici comme une science – peut progresser ; néanmoins, Condillac n'affirme rien de tout cela, il ne mène pas son investigation jusqu'à ce point. L'objectif du chapitre « Du génie des langues » est de montrer le rapport entre le caractère des mœurs et celui des langues et de mettre en évidence comment celui des langues est perfectionné par l'œuvre des génies. Ce que toutefois il affirme expressément, dans la deuxième section de la deuxième partie du livre, c'est que la morale est une science et que les idées morales sont archétypiques, d'où il découle que c'est de la connaissance de la justice comme idée morale, complexe, générale et archétypique, que dépend la pratique de la vertu. On pourrait dire qu'il s'agit d'un idéal abstrait de morale et que les idées archétypiques sont, comme dans les mots de Rousseau, « des purs êtres moraux formés par l'entendement ».[332] En effet, l'étude des questions de méthode fait voir que le problème de l'erreur se résout par l'exercice de l'analyse, non seulement parce que par l'analyse se composent et se décomposent les idées – ce qui permet, par l'appréhension de leurs rapports, le passage continu des idées simples et élémentaires, particulières, aux idées complexes, générales et abstraites, parmi lesquelles figurent les idées morales –, mais aussi parce que l'on confère aux mots l'exactitude et la précision nécessaires à la démarche scientifique ; en d'autres termes, la

[332] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 522-523.

morale, séparée de la dimension factuelle des mœurs, déracinée et abstraite, a sa scientificité garantie moyennant l'emploi de la méthode qui prévient et résout l'erreur, méthode qui assure la vérité des idées complexes – et donc des idées morales – en les réduisant aux idées simples et élémentaires qui en constituent l'origine. La morale, dans l'*Essai* de 1746, comme dans l'*Essay* de 1690, est donc une simple question de science, ou, pour citer à nouveau le vicaire, un jeu entre les sensations et les connaissances que l'on en produit.

Le premier chapitre de la deuxième section est consacré au problème de l'erreur, plus spécifiquement à la cause des erreurs et à l'origine de la vérité. La source des erreurs, dit Condillac, réside dans l'habitude que nous avons de raisonner sur des choses dont nous n'avons que des idées mal déterminées. Nous l'avons déjà noté, l'imagination, avant l'avènement de la mémoire, associe en nous, et malgré nous, des idées et des perceptions au gré des circonstances ; ce n'est que lorsque nous devenons capables de réflexion, c'est-à-dire bien longtemps après que se soient formées sans ordre et se soient consolidées comme habituelles et souvent déraisonnablement longues et nombreuses des séries d'idées circonstancielles, que notre esprit commence à pouvoir analyser ses propres idées et à en corriger les erreurs. En d'autres termes, la cause de l'habitude dans la formation d'idées mal déterminées réside dans le fait que nous atteignons l'âge de la raison bien longtemps après avoir contracté l'usage du langage, qui se fait au gré des circonstances : « [...] c'est ordinairement le hasard qui nous a donné occasion d'entendre certains sons plutôt que d'autres, et qui a décidé des idées que nous leur avons attachées ».[333] Si le hasard et le désordre, consacrés par l'habitude, accoutument l'esprit à l'inexactitude et à l'erreur, la réflexion et l'ordre le conduisent à la vérité, dont le discernement requiert que l'on analyse comment les idées se composent et se décomposent, qu'on les compare sous tous les rapports possibles, que l'on prévienne et corrige donc l'équivocité que l'habitude prête aux signes. Voilà comment on passe de l'erreur à la vérité, des idées indéterminées aux bien déterminées. Il revient pourtant de préciser que l'erreur affecte les idées complexes ; les simples, non. En effet, les noms d'idées simples sont univoques, constants et uniformes, car ils sont immédiatement liés aux circonstances et aux simples perceptions :

> Pour la signification des noms des idées simples, qui viennent immédiatement des sens, elle est connue tout à la fois ; elle ne peut pas avoir pour objet des réalités imaginaires, parce qu'elle se rapporte immédiatement à de simples perceptions, qui sont en effet dans l'esprit telles qu'elles y paraissent. Ces sortes de termes ne peuvent donc être obscurs. Le sens en est si bien marqué par toutes les circonstances où nous nous trouvons naturellement, que les enfants mêmes ne sauraient s'y tromper[334]

[333] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 302.
[334] *Ibidem*, p. 308.

À leur tour, les noms d'idées complexes, surtout lorsqu'elles s'accordent à la métaphysique et la morale, sont souvent, selon les mots de Condillac, arbitraires et capricieux.[335] Grâce à leur adhésion complète aux circonstances, les idées simples sont très faciles à définir et ne se prêtent pas à l'erreur ; mais les complexes, qui sont l'œuvre de l'esprit, sont souvent confuses et obscures, soit parce que l'étendue des mots est plus grande ou plus petite que celle qui convient à la chose nommée, soit parce qu'elles sont fréquemment employées pour définir ce qui n'existe pas ou ce qui devrait être défini autrement. Les termes métaphysiques, par exemple, représentent souvent des réalités inconnues, mais ils sont employés comme si elles ne l'étaient pas, ce qui a longtemps constitué un obstacle important au progrès des sciences ; de même, les termes moraux, parce qu'ils sont généralement employés avec le sens que leur prête le sens commun, sont trop composés et même contradictoires. Cela étant, pour bien déterminer le sens des idées complexes, il faut, ajoute Condillac, fixer le nombre et la qualité des idées simples dont se forme une idée complexe.[336] Pour mieux dire : il suffit de fixer le nombre d'idées simples et de délimiter précisément, selon ce qui convient à la circonstance pertinente, le sens des mots qui les expriment, pour pouvoir former des idées complexes bien déterminées, que l'on pourra lier à d'autres idées complexes aussi déterminées afin de former des raisonnements et des jugements vrais et dotés de scientificité. Ainsi :

> Les idées complexes sont l'ouvrage de l'esprit : si elles sont défectueuses, c'est parce que nous les avons mal faites : le seul moyen pour les corriger, c'est de les refaire. Il faut donc reprendre les matériaux de nos connaissances, et les mettre en œuvre comme s'ils n'avaient pas encore été employés. Pour cette fin, il est à propos, dans les commencements, de n'attacher aux sons que le plus petit nombre d'idées simples qu'il sera possible ; de choisir celles que tout le monde peut apercevoir sans peine, en se plaçant dans les mêmes circonstances que nous ; et de n'en ajouter de nouvelles que quand on se sera familiarisé avec les premières, et qu'on se trouvera dans des circonstances propres à les faire entrer dans l'esprit d'une manière claire et précise. Par là on s'accoutumera à joindre aux mots toutes sortes d'idées simples, en quelque nombre qu'elles puissent être.[337]

Refaire les idées morales : lier aux mots quelques idées simples, passer aux idées suivantes avec ordre, composer de nouvelles notions seulement lorsque les précédentes les suggèrent comme une séquence naturelle, c'est-à-dire analysable, de sorte que l'on puisse, en partant du simple, arriver au complexe, et du complexe, retourner au simple, en garantissant toujours dans ces trajets une parfaite continuité, une parfaite linéarité, une parfaite adéquation ou identité entre ce que l'on entend dire avec un signe et ce que la chose dont on dit quelque chose permet réellement de dire. Pour Condillac, disciple de Locke, les idées morales sont

[335] *Ibidem*, p. 305.
[336] *Ibidem*, p. 309.
[337] *Ibidem*, p. 310.

archétypiques, elles se forment moyennant des combinaisons d'idées simples que l'esprit choisit de faire et non sur la base de modèles déduits de l'observation de la nature - c'est le cas des idées de substances. Elles sont archétypiques parce qu'elles sont elles-mêmes érigées en modèles pour les actions des hommes, elles sont vraies que de telles actions soient ou non observées en fait ; au contraire, les notions de substance sont dites vraies lorsqu'elles sont conformes aux choses, qui leur servent de modèle : « La notion de la justice serait vraie, quand même on ne trouverait point d'action juste, parce que sa vérité consiste dans une collection d'idées, qui ne dépend point de ce qui se passe hors de nous. Celle du fer n'est vraie qu'autant qu'elle est conforme à ce métal, parce qu'il en doit être le modèle ».[338] Pour bien déterminer les idées morales, il faut donc connaître exhaustivement les idées simples composantes, savoir dans quel ordre ces idées simples se réunissent, à quelles circonstances elles sont liées, et fixer l'ensemble par le moyen d'un nom, par exemple, « justice » ; et il suffit que tout cela soit fait avec ordre et clarté, c'est-à-dire qu'il suffise que les idées morales puissent être analysées, pour pouvoir conférer à la morale un statut de scientificité, de vérité, puisque les sens conventionnels des mots sont univoques – et vérifiables :

> Par ce détail sur les idées archétypes, il est facile de s'apercevoir qu'il ne tiendra qu'à nous de fixer la signification de leurs noms, parce qu'il dépend de nous de déterminer les idées simples dont nous avons nous-mêmes formé des collections. On conçoit aussi que les autres entreront dans nos pensées, pourvu que nous les mettions dans des circonstances où les mêmes idées simples soient l'objet de leur esprit comme du nôtre, et où ils soient engagés, à les réunir sous les mêmes noms que nous les aurons rassemblées.[339]

Vérité, progrès et ordre

Ce qui garantit la scientificité des idées complexes, morales ou non, est l'emploi de la méthode analytique. Elle permet le passage, à l'aller et au retour, du simple au complexe et du général au particulier ; passage qui est un progrès, progrès qui, parce qu'ordonné, fait connaître la vérité ; désordonné, il glisse vers l'erreur. Tout le programme de l'*Essai* de 1746 se fonde sur l'emploi de l'analyse comme méthode qui articule les idées de « vérité », « progrès » et « ordre ». Déjà dans l'introduction du livre, Condillac l'affirme expressément (nous soulignons) : « Enfin, après avoir développé *les progrès* des opérations de l'âme et ceux du langage, j'essaie d'indiquer par quels moyens on peut éviter *l'erreur*, et de montrer *l'ordre* qu'on doit suivre, soit pour faire des découvertes, soit pour instruire les autres de celles qu'on a faites. Tel est le plan général de cet essai ».[340] En effet, la deuxième section de la première partie de l'*Essai*, intitulée « L'analyse

[338] *Ibidem*, p. 313.
[339] *Ibidem*.
[340] *Ibidem*, p. 63, nous soulignons.

et la génération des opérations de l'âme », a pour objectif de développer le progrès des opérations de l'âme : « Il s'agit d'en [des opérations de l'âme] développer *les progrès*, et de voir comment elles s'engendrent toutes d'une première qui n'est qu'une simple perception ».[341] À son tour, la première section de la deuxième partie de l'œuvre, consacrée à l'histoire du langage, affiche dès le titre l'idée de « progrès » : « De l'origine et *des progrès* du langage ». Enfin, les deux derniers chapitres de l'*Essai* portent sur l'idée d'« ordre » et la mentionnent déjà dans leurs titres respectifs, où elle s'articule, d'ailleurs, avec la notion de « vérité » : « *De l'ordre* qu'on doit suivre dans la recherche de *la vérité* » et « *De l'ordre* qu'on doit suivre dans l'exposition de *la vérité* ». Nous avons d'ailleurs déjà remarqué que la raison se définit comme la faculté d'ordonner, ou de régler les autres opérations, dont le progrès résulte, pourvu qu'il soit ordonné : « Il en faut conclure qu'elle n'est autre chose que la connaissance de la manière dont nous devons *régler* les opérations de notre âme »;[342] et que l'imagination, dont l'emploi comporte la possibilité de vices, se définit, lorsqu'elle est vicieuse, comme déréglée, c'est-à-dire comme n'étant pas réglée par la raison ; à la limite, comme on l'a vu, elle conduit à la folie : « La folie admet au contraire, l'exercice de toutes les opérations, mais c'est une imagination *déréglée* qui les dirige ».[343]. De la même façon, en traitant de l'histoire du langage, Condillac parle de « progrès » et d'« ordre » pour expliquer comment les différentes formes de langage se sont formées au cours du temps, depuis le langage d'action jusqu'au langage de sons articulés, dont l'écriture représente le point culminant. Les exemples se multiplient, il est inutile et impossible d'être exhaustif ; il suffit de souligner que, dans l'*Essai*, Condillac défend la thèse qu'il existe une articulation nécessaire entre « vérité », « progrès » et « ordre » ; elle est inhérente à l'emploi de la méthode analytique, omniprésente dans le texte de 1746, et les deux derniers chapitres de l'ouvrage, qui portent sur la méthode, sont importants pour mieux mettre en évidence comment l'auteur pense cette articulation.

Dans l'avant-dernier chapitre de l'*Essai*, « De l'ordre qu'on doit suivre dans la recherche de la vérité », l'auteur prend les mathématiques comme un bon exemple d'application de la méthode. Il le justifie par le fait que l'unité, idée simple, élémentaire, permet de réfléchir sur les découvertes à partir desquelles d'autres découvertes sont produites, ce qui est une exigence méthodologique indispensable pour qu'il y ait progrès dans n'importe quelle science. En effet, en ajoutant l'unité à elle-même plusieurs fois, on forme différentes collections numériques, qui

[341] *Ibidem*, p. 80, nous soulignons.
[342] *Ibidem*, p. 132, nous soulignons.
[343] *Ibidem*, p. 133, nous soulignons.

se fixent par des noms et se forment de manière progressive ; l'étude de cette genèse permet d'entrevoir comment ces collections se composent et se décomposent, ainsi que de comparer les idées les plus complexes avec les plus simples et d'en connaître toutes les propriétés : « Dans cette méthode les opérations de l'esprit n'auraient pour objet que des idées simples ou complexes que nous aurions formées, et dont nous connaîtrions parfaitement la génération ».[344] On commence ainsi par l'idée la plus simple, l'unité, entendue comme élément indécomposable qui, par là même, exclut la possibilité de l'erreur, car toute idée simple est nécessairement vraie : « Les idées simples ne peuvent donner aucun lieu à aucune méprise ».[345] On passe ensuite aux idées complexes succédant immédiatement aux idées simples. Leur genèse serait ainsi parfaitement connue, leurs premiers rapports, qui se découvrent immédiatement, feraient connaître, avec évidence, celles qui les suivent naturellement, et ainsi de suite : « Ainsi après avoir commencé par les plus simples, nous nous élèverions insensiblement aux plus composés, et nous nous ferions une suite de connaissances qui dépendraient si fort les unes des autres, qu'on ne pourrait arriver aux plus éloignées que par celles qui les auraient précédées ».[346] Il suffit de suivre ce même ordre dans le progrès des idées, ajoute Condillac, pour que cette méthode puisse s'appliquer à toutes les sciences et assurer ainsi à toutes le même degré de certitude que l'on trouve dans les mathématiques. En effet, connaître parfaitement la genèse des idées complexes permet à l'esprit non seulement de revenir sur ses pas afin de s'assurer que le chemin est celui de la vérité, mais aussi d'identifier le point à partir duquel les idées cessent d'être sensibles et deviennent purement intelligibles : répétons-le, la méthode assure la scientificité à la métaphysique et à la morale. Comme on le voit, l'articulation entre les idées de vérité, de progrès et d'ordre est ici essentielle.

Le présupposé méthodologique selon lequel la connaissance de la genèse des idées complexes depuis les idées simples garantit la vérité des propositions a son fondement dans la nature. L'ordre est alors naturel ; la vérité se découvre ainsi par la pensée qui analyse les idées dans l'ordre même où la nature les présente. C'est alors l'expérience elle-même qui enseigne que nos connaissances ne commencent pas par les principes abstraits dont se prévaut, par exemple, l'innéisme des idées. L'idée de solide, par exemple, est, dans l'ordre de l'expérience et d'un point de vue sensualiste, antérieure et plus simple que celle du point. On prescrit de ce fait que la connaissance commence par les idées simples fournies par les sens et qu'elle progresse à partir de celles-ci, par l'étude des rapports et par la reconnaissance des liaisons les plus fortes entre

[344] *Ibidem*, p. 314.
[345] *Ibidem*, p. 316.
[346] *Ibidem*, pp. 314-315.

les idées, en direction des idées les plus complexes et générales : tel est l'ordre naturel de la genèse de la science, de la découverte de la vérité, ou, selon les mots de l'auteur, « la marche naturelle ».[347] Autrement dit, c'est parce que « vérité », « progrès » et « ordre » s'articulent profondément dans l'expérience que l'entendement, en suivant les idées selon qu'elles se lient empiriquement avec plus ou moins d'intensité, peut en accomplir le progrès, les analyser et, à partir d'elles, découvrir enfin de nouvelles vérités. Ainsi :

> Si les notions que nous sommes capables d'acquérir ne sont, comme je l'ai fait voir, que différentes collections d'idées simples que l'expérience nous a fait rassembler sous certains noms, il est bien plus naturel de les former en cherchant les idées dans le même ordre que l'expérience les donne, que de commencer par les définitions, pour déduire ensuite les différentes propriétés des choses.[348]

Et aussi :

> Mais que je considère un objet par le côté qui a le plus de liaison avec les idées que je cherche, je découvrirai tout ; l'analyse se fera presque sans effort de ma part ; et, à mesure que j'avancerai dans la connaissance de la vérité, je pourrai observer jusqu'aux ressorts les plus subtils de mon esprit, et, par là, apprendre l'art de faire de nouvelles analyses.[349]

Cela étant, l'ordre de découverte de la vérité est celui qui est tracé par les idées selon les liens les plus forts que l'expérience produit entre elles ; suivre leur progrès dans l'ordre que la nature fait connaître, c'est découvrir leur vérité. Plus encore, suivre leur progrès, l'ordre naturel à la chose, c'est exposer leur vérité de la manière la plus facile, la plus évidente et la plus agréable : « L'objet de l'ordre, c'est de faciliter l'intelligence d'un ouvrage » ;[350] et aussi : « Notre plaisir doit augmenter à proportion que nous concevons plus facilement les choses qu'il est de notre intérêt de connaître ».[351] Ainsi, l'ordre facilite l'entendement et plaît à l'esprit. Qu'il s'agisse donc de l'exposition, qu'il s'agisse de la découverte de la vérité, il revient de procéder avec ordre, c'est-à-dire de commencer par les idées simples qui proviennent de l'expérience sensible, pour ensuite, de degré en degré, progresser par l'appréhension des rapports, c'est-à-dire des liens entre les idées, en direction des plus complexes et générales. Par cette voie, par la voie d'un progrès avec ordre, on parvient à la vérité claire et simple et l'on fonde scientifiquement même les idées complexes de la morale et de la métaphysique.

---

[347] *Ibidem*, p. 321.
[348] *Ibidem*, p. 318.
[349] *Ibidem*, p. 320.
[350] *Ibidem*, p. 325.
[351] *Ibidem*.

Conclusion

Nous avons cherché à mettre en évidence comment Condillac tente de fonder une métaphysique mitigée et de conférer de la scientificité aux idées morales par le moyen de la méthode analytique et la thèse selon laquelle les opérations de l'entendement se développent grâce à l'emploi des signes et moyennant un progrès qui, pourvu qu'il soit ordonné, permet d'expliquer l'avènement de la réflexion à partir de la sensation, à laquelle, contrairement à ce que pensait Locke, elle est réductible. Point culminant de cette genèse, la raison, qui règle l'opération des autres facultés de l'âme, permet d'entrevoir comment l'imagination peut, en se combinant avec l'analyse, ajouter la beauté à la vérité et orner un esprit solide ; elle permet, d'ailleurs, d'établir une règle en fonction de laquelle les mœurs peuvent être jugées quant à leur caractère. Mais l'*Essai* redéfinit la métaphysique comme théorie de la connaissance : le progrès des opérations de l'âme se fait selon que la sensation se transforme en différents points de vue dont la genèse s'explique analytiquement ; plus encore, l'acquisition d'idées simples évoluant, parce que combinées, en complexes se produit comme marche ordonnée en harmonie avec celle des opérations, autrement dit, ce n'est que lorsque l'acquisition de la réflexion est accomplie que l'entendement devient capable de connaître des idées générales, de discerner, d'abstraire, d'analyser, de connaître. La méthode est naturelle : elle suit l'ordre prescrit par la nature, des idées simples aux complexes. Elle met en évidence le nœud nécessaire entre « vérité », « progrès » et « ordre » et permet d'affirmer : 1) que l'erreur résulte du fait que les idées soient mal déterminées, 2) que la folie découle du dérèglement de l'imagination, 3) que la science qui commence par définir des essences et des vérités universelles pour à partir d'elles essayer la connaissance des qualités est fausse. La suivre comme une recette pour l'acquisition d'une science solide doit garantir la scientificité des vérités morales et métaphysiques. En effet, les maximes morales sont une question d'épistémologie. D'où découle une séparation importante à noter entre le registre de la morale et celui des mœurs. Celles-ci ne se mesurent pas par la règle de la moralité, mais par la règle du caractère. Tout comme Locke, Condillac fait voir que la morale requiert que l'on passe avec ordre des idées simples aux complexes, mais il critique son prédécesseur pour avoir omis la thèse selon laquelle les opérations progressent selon l'emploi des signes ; de ce fait, dans son œuvre, un poids inédit est donné à l'idée que les opérations elles-mêmes progressent grâce à l'usage de ces derniers ; néanmoins, tout comme le philosophe anglais, le Français n'échappe pas à au grief rousseauiste : il réduit l'homme à l'entendement, la morale à la connaissance, le désordre à l'erreur de jugement. Plus que cela, il met en place un schéma pour expliquer le progrès des opérations, il formalise le processus et, bien qu'il articule

nécessité et contingence, il ne manque pas d'endosser une téléologie : le progrès des opérations met en évidence une nature qui se déploie au gré des circonstances, le progrès des langues traduit la nécessité que le langage d'action s'explique et s'accomplisse dans l'écriture. Formalisme, téléologie, nécessité, mathématisation de la méthode, sont des aspects qui marquent le caractère abstrait de la pensée de Condillac dans l'*Essai* ; ce sont, nous semble-t-il, des aspects dont Rousseau se servira pour critiquer l'abbé. Lecteur de Montesquieu, Rousseau, en se servant, par exemple, du concept de « nature des choses », critique Condillac pour n'avoir pas conféré à l'âme, dans son histoire, sa densité réelle : autrement dit, c'est en prenant l'homme dans sa totalité et non seulement du point de vue de ses opérations intellectuelles que Rousseau, appliquant dans ses œuvres, dans une certaine mesure et à sa manière, la méthode analytique, découvre que le problème du mal ne s'explique pas seulement par un abus de la raison, car ce que l'on observe dans l'histoire humaine, c'est que, plus les sciences et les arts progressent, plus les mœurs dégénèrent. Voilà pourquoi, comme nous entendons le montrer, la pensée de Rousseau devient rapidement une virulente critique – politique et morale – étrangère à ses deux prédécesseurs. Sans glisser vers l'abstraction de Locke et le formalisme de Condillac, mais aussi sans glisser vers une appréhension purement factuelle de l'histoire, qui fait abstraction de la question de la légitimité, comme le fait Montesquieu, Rousseau, entre principes et observation factuelle, monte une machine critique d'envergure et fait voir que la modernité, avec tous ses aspects polis et fallacieux, ne conduit pas l'homme au bonheur, même malgré le progrès des sciences et des arts : elle fait abstraction de la nature des choses, elle altère l'homme, le rend désordonné, contradictoire et méchant.

CHAPITRE 3 : Entre l'universalité de la raison et la particularité des nations dans *L'Esprit des lois*, de Montesquieu

Introduction

Une nature ne peut pas être définie abstraction faite des rapports qui la déterminent : la maxime empiriste évoquée dans le chapitre précédent, dans le sillage de la lecture du livre d'André Charrak sur Condillac, semble surtout pertinente pour le procédé de Montesquieu dans *De l'Esprit des lois*, en 1748. Plus encore que le titre de l'ouvrage, son sous-titre, qui a figuré dans les éditions de 1748, 1749 et 1750,[352] permet d'entrevoir, désormais de manière explicite, que l'objet du livre n'est pas les lois prises en elles-mêmes, mais plutôt les lois considérées comme des rapports nécessaires et attenants à un ensemble pluriel de facteurs contingents et particuliers, sans lesquels, en effet, elles ne peuvent pas être correctement comprises : « De l'Esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc. À quoi l'auteur a ajouté des recherches nouvelles sur les lois romaines touchant les successions, sur les lois françaises et sur les lois féodales ».[353] La table des matières de *L'Esprit des lois* révèle aussi, sans être exhaustif, que les lois doivent être étudiées relativement à la nature et au principe du gouvernement, aux forces offensives et défensives de l'État, à la constitution, aux citoyens, aux impôts, à la nature du climat et du terrain, aux mœurs et aux manières, au commerce et à l'usage de la monnaie, à la population, à la religion, aux matières qu'elles régissent etc. Mais, il faut le mettre en relief, les lois ne sont pas seulement dites des rapports : elles sont des rapports nécessaires et, en ce sens, bien que concernant des facteurs contingents et particuliers, elles évoquent une rationalité universelle ou, selon les mots de Montesquieu, une raison primitive.[354] Il semble que, en définissant les lois comme des rapports et en les étudiant en situation, dans l'imbrication toutefois nécessaire qu'elles ont avec les choses contingentes dont elles sont les lois et dont elles dérivent, Montesquieu s'éloigne à la fois du scepticisme, du hobbesianisme et du droit naturel moderne, afin, en articulant l'universel et le particulier, de faire connaître que : 1) les lois, ne pouvant pas être considérées abstraction faite de la nature des choses qu'elles régissent et dont elles dérivent, ne se laissent pas non plus concevoir comme une émanation directe d'une justice universelle et naturelle, applicable de manière homogène et homogénéisante à la diversité de

[352] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 357. Le sous-titre a été gardé dans l'édition des *Œuvres complètes* de Montesquieu dans la bibliothèque de la Pléiade.
[353] *Ibidem*.
[354] *Ibidem*, p. 7.

l'expérience historique ; 2) d'un autre côté, parce que nécessaires, elles ont leur raison d'être et donc ne doivent pas être attribuées au caprice et à la fantaisie des législateurs.[355] Elles ne sont alors ni transcendantes, ni arbitraires ; au contraire, s'il y a une rationalité universelle, c'est par l'étude des lois positives qu'elle se fait appréhender, et il incombe au législateur de savoir comment la raison humaine peut s'appliquer aux choses selon un impératif de convenance qui, répétons-le, permet l'articulation de cet universel – bien qu'il soit parfois défini comme universel négatif (Catherine Larrère)[356] ou réticent (Bertrand Binoche)[357] – avec la pluralité des formes historiques, particulières, de l'existence humaine. Cela étant, le présent chapitre a une intention modeste : il ne s'agit absolument pas de problématiser la pensée du baron de La Brède à la lumière de la philosophie des sciences en général, ni de l'empirisme en particulier ;[358] mais, en partant seulement de l'étude du livre I et du livre XIX de *L'Esprit des lois*, de faire voir que, dans cette œuvre de Montesquieu, grâce aux concepts de loi, de nature des choses et d'esprit général, on peut parler de l'appréhension d'une normativité rationnelle immanente au particulier.

La question nous intéresse car, comme on le verra, Rousseau – traçant, évidemment, son propre chemin et, parfois, contre Montesquieu, dont *l'Esprit des lois* ne confère pas à la « question de la légitimité » la même centralité qu'elle a, par exemple, dans le *Contrat social* – cherche souvent, dans son œuvre, à concilier précisément la particularité des mœurs et la figure d'un universel immanent aux choses et enraciné en elles ; néanmoins, la distance qui sépare l'auteur du *Contrat social* et de la *Profession de foi du vicaire savoyard* et l'auteur de *De l'Esprit des lois* n'est pas négligeable. Comme on le verra, Rousseau ne se contente pas de chercher dans le particulier un universel entendu comme rationalité immanente ou raison primitive appliquée

---

[355] Comme l'affirme Derathé dans l'introduction à son édition de l'*Esprit des lois* : « Son but avoué [de Montesquieu] est de montrer que les législations positives des divers peuples ne sont ni arbitraires ni purement conventionnelles […]. Autrement dit, il ne faut pas voir dans les lois uniquement ni même principalement l'effet de la volonté des législateurs » (Derathé, « Introduction », p. xxx).

[356] Larrère, *Actualité de Montesquieu*, pp. 28-34.

[357] Binoche, *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*, p. 77.

[358] Pour cela, on peut mentionner, par exemple, Simone Goyard-Fabre. Éloignant Montesquieu de Descartes, Goyard-Fabre le rapproche de Newton et d'Aristote : « L'influence de la jeune science newtonienne est sur lui si forte qu'elle l'incline à innover en transportant dans l'étude du monde social et politique la procédure expérimentale qui, à l'opposé du formalisme hypothético-déductif de l'intelligibilité de type cartésien, lui apparaît comme l'unique gage de scientificité et la meilleure promesse de vérité. Néanmoins, l'épistémologie non cartésienne qui fait de lui le Newton du monde socio-politique récupère et adapte la méthode de travail mise en pratique par Aristote pour élaborer sa πολιτιχ`η `επιστη´μη. […] La méthode d'enquête du Stagirite lui devient un modèle qui le confirme dans son dessein de donner aux sciences humaines dont, d'une certaine manière, il inaugure la carrière, un statut de positivité qui veut autant d'objectivité que d'intelligibilité » (Goyard-Fabre, *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*, pp. 4-5). À son tour, Bertrand Binoche, dans son livre sur l'*Esprit des lois*, réfère la méthode de Montesquieu à celle de Bacon, en mettant en relief sa scientificité et en explorant son rapport à l'empirisme, mais sans manquer de mettre aussi en évidence les points d'éloignement : Binoche, *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*, pp. 23-29.

et infléchie dans les choses ; mais, partant des présupposés anthropologiques et épistémologiques divers, il fait voir qu'il faut penser la nature de la chose à la lumière de concepts tels que volonté générale, conscience, âme etc. ; cela le conduit à soutenir avec force que l'histoire humaine telle que nous la connaissons est l'histoire de l'altération – mais elle aurait pu être celle d'un progrès ordonné qui s'inscrit dans la nature humaine comme possibilité. Ainsi, dans la partie de ce travail directement consacrée aux œuvres de Rousseau, nous chercherons à montrer que le philosophe genevois enracine sa pensée mieux que Montesquieu, car, s'il est vrai que, tant chez Rousseau que chez Montesquieu, le simple n'est pas élémentaire, essence atomisée, comme chez Locke et Condillac, mais relationnel, ce qui permet aux deux auteurs de gagner en termes d'empiricité, il n'en est pas moins vrai que la philosophie de Montesquieu mise trop, pour ainsi dire, sur la raison. On sait que Rousseau va dans une autre direction : en postulant l'union de l'entendement avec la volonté, en refusant à la morale un fondement purement rationnel, qui fasse abstraction de l'amour de soi, c'est-à-dire en évoquant la figure de la conscience, définie comme sentiment éclairé par la raison, Rousseau, d'un côté, enracine plus profondément sa philosophie dans l'anthropologie, de l'autre, mène l'empirisme au paroxysme et fait voir que la nature humaine est toujours bonne et que, malgré le désordre causé par les hommes, tout - selon le vicaire savoyard - est en ordre. En ce sens, Rousseau, comme Montesquieu, valorise considérablement la particularité des peuples ; comme Montesquieu, il articule l'universel et le particulier par le moyen de la figure de l'immanence ; mais, contre Montesquieu, Rousseau, critique de l'exaltation encyclopédiste de la raison triomphante, ancre son bateau dans d'autres eaux et fixe l'opinion par le moyen d'une double genèse qui lui permet un biais critique, pour ainsi dire, beaucoup plus virulent que celui que l'universel rationnel et réticent de Montesquieu autorise : la genèse des facultés de l'entendement et des idées générales, lorsqu'elle n'est pas accompagnée de la généralisation du sentiment d'humanité, produit une altération des mœurs et les pervertit ; la nature des choses, lorsque dans son développement *raisonné* l'entendement et la volonté du peuple s'entrechoquent, produit, dans la ville, des lois altérées, opaques, piège entre les mains des riches.

Partie 1* – *Universel immanent

Entre la raison primitive et la nature des choses

Les hommes ne se laissent pas guider seulement par leurs fantasmes : il y a une rationalité dans l'histoire. Dès la Préface de *L'Esprit des lois*, Montesquieu présente la

scientificité de sa visée : les principes étant fixés, les cas particuliers, affirme-t-il, s'y conforment, les histoires de toutes les nations se succèdent comme leurs conséquences, et chaque loi particulière se révèle liée à une autre ou dépendante d'une autre plus générale. L'auteur souligne même un enchaînement entre les vérités, entre les principes et les cas particuliers, entre les lois elles-mêmes : « Ici, bien de vérités ne se feront sentir qu'après qu'on aura vu la chaîne qui les lie à d'autres. Plus on réfléchira sur les détails, plus on sentira la certitude des principes ».[359] L'intérêt de ce type de présentation découle de la place où Montesquieu peut ainsi se mettre : si, d'un côté, il parle de principes, de l'autre, il fait allusion à des cas particuliers ; il mentionne l'histoire là même où il évoque des lois nécessaires, il parle de raison primitive, mais sans préjudice des maximes de chaque nation. Autrement dit, l'objet central de *L'Esprit des lois* est, semble-t-il, l'articulation entre le particulier et l'universel de façon à rendre raison des mœurs et des lois telles qu'elles se présentent dans l'histoire – étant entendu, pourtant, comme on le verra dans la Partie 2 de ce texte, qu'expliquer n'est pas justifier.[360]

Ses principes, ajoute Montesquieu, il ne les a pas tirés de ses préjugés, mais de la nature des choses. Il revient alors de comparer et de bien discerner ce qui est, c'est-à-dire de ne pas considérer comme semblable ce qui, en réalité, est distinct, mais de rendre raison des maximes de chaque nation, considérée dans sa particularité qui lui est propre et qui la détermine ; il revient, surtout et par conséquent, d'éviter, à la manière des jusnaturalistes, l'emploi de normes abstraites ou transcendantes de justice, qui conduisent à l'occultation des différences : « Quand j'ai été rappelé à l'antiquité, j'ai cherché à en prendre l'esprit, pour ne pas regarder comme semblables des cas réellement différents ; et ne pas manquer les différences de ceux qui paroissent semblables ».[361] Ce refus de l'homogénéisation, cette attention au particulier, s'appuie sur la définition même de la loi au sens général, présentée à l'ouverture du premier chapitre du livre I : tous les êtres possèdent leurs lois, et les lois sont des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. En ce sens, chaque être obéit à une normativité qui lui est propre et qui ne convient qu'à lui. Ainsi :

> Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses : et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois ; la Divinité a ses lois ; le monde matériel a ses lois ; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois ; les bêtes ont leurs lois ; l'homme a ses lois.[362]

---

[359] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 5.
[360] Binoche, *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*, p. 59.
[361] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 5.
[362] *Ibidem*, p. 7.

Puisque chaque être a une nature qui lui est propre et que c'est de cette nature que dérivent les lois qui lui conviennent nécessairement, s'il y a des êtres intelligents, il y a une raison primitive qui les a créés ; l'hypothèse contraire, selon laquelle ils auraient été créés par une fatalité aveugle, est absurde : « Il y a donc une raison primitive ; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux ».[363] Est ainsi affirmée l'antériorité de la justice à la loi qui l'établit : « Avant qu'il y eût des lois faites, il y avoit des rapports de justice possibles »;[364] il est aussi suggéré que c'est par les lois que s'opère le passage de l'universel au particulier, car elles sont l'expression de la raison primitive s'infléchissant dans les choses. En traitant, au chapitre III, des lois positives, Montesquieu redéfinit les lois au sens général comme étant la raison humaine elle-même et définit les lois positives comme l'application de cette raison humaine à des cas particuliers : « La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine ».[365] En d'autres termes, la loi est l'expression d'une rationalité universelle s'infléchissant par la loi elle-même dans les choses, en situation, en relation, et convenablement à leur nature - ce qui ne revient pas à dire que la raison humaine du chapitre 3 soit la raison primitive du chapitre 1. Ici, toute supposée antinomie entre universel et particulier se dissipe imperceptiblement. La nature des choses renferme une rationalité qui se traduit en lois, en relations, en principes, en normativité immanente et convenable. Cela étant, si chaque être obéit à ses propres lois, et si les lois sont la manifestation de la rationalité universelle, de rapports possibles d'équité et de justice antérieures aux lois elles-mêmes, mais arrangées par les lois elles-mêmes selon un impératif de convenance et en fonction de la nature des choses, on peut affirmer que, chez Montesquieu, l'universel est immanent au particulier. Il n'est pas, comme le met bien en évidence Catherine Larrère, défini comme essence, pour ainsi dire, étanche, substantive, abstraite ; au contraire, l'universel chez Montesquieu est relationnel : « La pensée de l'universel, chez Montesquieu, n'est pas saisie de l'essence, mais pensée des rapports, de la relation ».[366] Bertrand Binoche va aussi dans ce sens, lorsqu'il aborde l'axe cosmologique du livre I, c'est-à-dire le chapitre 1 : « Au reste, l'ontologie de Montesquieu se présente comme catégoriquement relationnelle, au sens où la chose même n'est pas ici une chose, mais un

[363] *Ibidem*, p. 5.
[364] *Ibidem*, p. 8.
[365] *Ibidem*, p. 12.
[366] Larrère, *Actualité de Montesquieu*, p. 123.

ensemble de rapports à la nécessité desquels Dieu se trouve lui-même assujetti – "la Divinité a ses lois" ».[367]

La liberté et l'erreur - nécessité des lois positives

De la thèse selon laquelle les lois sont des rapports nécessaires dérivant de la nature des choses ne découle pas l'exclusion de la liberté et de l'erreur humaines. Montesquieu ne réduit pas la légalité morale à la nécessité physique ; il réserve une place importante et négative à la liberté et à la volonté humaines. Ainsi, de façon cohérente, il affirme que les mondes moral et physique ont des natures distinctes et donc des lois distinctes et des degrés de nécessité distincts. Par exemple, il est de la nature des êtres humains – mais pas de la nature des corps matériels – qu'ils cherchent à agir par eux-mêmes et qu'ils soient sujets à l'erreur : « Ils ne suivent donc pas constamment leurs lois primitives ; et celles mêmes qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours ».[368] À la différence des autres êtres énumérés dans la typologie du premier paragraphe du chapitre 1 du livre I - Dieu, le monde matériel, les êtres intelligents supérieurs à l'homme, les animaux, les hommes -, les hommes, en tant qu'êtres physiques, sont gouvernés par les lois invariables de la physique, mais, en tant qu'êtres intelligents, sujets à l'ignorance et à l'erreur, ils violent les lois divines et les lois humaines elles-mêmes. D'où l'importance de la religion, de la philosophie et de la politique. Selon Bertrand Binoche, à l'échelle des êtres, l'homme se définit comme un être au maximum indéterminé, raison pour laquelle il a besoin qu'on lui crée des lois : « Autrement dit, l'homme se définit cosmologiquement comme le point de moindre nécessité ou, si l'on préfère, d'indétermination maximale, *et c'est précisément pourquoi il lui faudra inventer des légalités* – religieuse, morale et juridique – supplétives ».[369] Ainsi, les hommes oublient les lois qui leur conviennent : la religion leur prescrit des lois afin qu'ils n'oublient pas leur Créateur ; la philosophie, des lois morales pour qu'ils ne s'oublient pas eux-mêmes ; enfin, les législateurs leur conçoivent des lois politiques et civiles pour les ramener à leurs devoirs envers la société. En ce sens, les lois religieuses, morales et positives comblent des lacunes explicables à la lumière de la propre nature limitée de l'homme, même si elles ne deviennent nécessaires que lorsque l'état de nature est dépassé. En d'autres termes, de l'affirmation qu'il existe une rationalité universelle et immanente aux choses, il ne faut pas conclure que l'art humain est inutile ; au contraire, l'objet de *L'Esprit des lois* est de montrer

[367] Binoche, *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*, p. 43.
[368] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 9.
[369] Binoche, *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*, p. 46.

l'importance des lois positives, à l'élaboration desquelles procèdent les hommes sortis de l'état de nature et précipités dans la guerre.

De l'état de nature à l'état social

Avant l'avènement de la société, exposés aux lois naturelles seulement et dépourvus de connaissances – mais non des facultés de les acquérir –, les hommes ont pour premières idées celles qui s'accordent à leur conservation immédiate. Extrêmement timides, rien ne leur est plus tangible que leur faiblesse et leurs besoins. L'état de nature est un état de paix, car, craintifs, les hommes se fuient les uns les autres ; percevant, néanmoins, que la crainte est toujours réciproque, incités par le plaisir de s'identifier à leurs semblables et par le désir du sexe opposé, tout cela est pour eux un appel à se risquer au contact social. À ce premier attachement entre eux, s'en ajoute un autre lorsqu'ils commencent à acquérir des connaissances. La sociabilité, le désir de vivre en société, est alors, pour Montesquieu, une loi naturelle. Paradoxalement, la société une fois formée, le sentiment de faiblesse se convertit en sentiment de force, et l'état de guerre surgit aussi bien entre les hommes qu'entre les nations, d'où découle la nécessité des lois : « Ces deux états de guerre font établir les lois parmi les hommes ».[370]

Or, les lois sont des rapports nécessaires dérivant de la nature des choses : à partir du dépassement de l'état de nature, la société s'organise en fonction de différents rapports, et à chaque rapport correspond la genèse d'un type de droit. Considérant les rapports entre des peuples distincts, la genèse est celle du droit des gens ; considérant dans chaque pays les gouvernés dans leurs rapports avec le gouvernement, c'est celle du droit politique ; considérant les citoyens à la lumière des rapports qu'ils entretiennent entre eux, c'est la genèse du droit civil. Cohérent avec la définition de la loi au sens général telle que présentée à l'ouverture du livre I, l'auteur indique pour chaque type de loi une nature qui lui confère son fondement. Ainsi, le droit international a le fondement dans le principe selon lequel les diverses nations doivent se faire les unes aux autres, en temps de paix, le plus grand bien possible, en temps de guerre, sans préjudice de l'intérêt national, le moindre mal possible. À son tour, le droit politique trouve son fondement dans ce que Montesquieu appelle la « disposition du peuple pour lequel il est établi ». Enfin, le droit civil repose sur la réunion des volontés des citoyens. Cela étant, le dépassement de l'état de nature précipite les hommes – répétons-le : des êtres libres et faillibles – dans la guerre, qui à son tour exige l'élaboration de lois convenables et adéquates, par le moyen desquelles seulement la paix peut être rétablie. Si la figure du contrat social n'a pas ici

[370] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 11.

l'importance qu'elle trouve dans l'œuvre d'autres auteurs de l'époque, celle du législateur est, comme on le voit, centrale. Il est, peut-être, le destinataire privilégié des leçons de *L'Esprit des lois*, qui lui enseignent à agir toujours avec modération et prudence dans la tâche de donner des lois convenables aux hommes.

Le législateur et la prudence attentive au pluralisme

Du chapitre I au chapitre III, le premier livre de *L'Esprit des lois* parcourt un chemin qui va de la métaphysique à la politique, de l'affirmation d'une nécessité universelle à celle que son application doit être faite en relation à la nature des choses, en observant les impératifs de prudence et de modération. La liberté et l'erreur y jouent un rôle fondamental : c'est parce que les hommes oublient les lois qu'ils devraient suivre qu'un législateur se fait nécessaire. En ce sens, le législateur est celui qui opère, pour ainsi dire, le passage de la raison universelle à la raison appliquée aux choses ; plus encore, il est celui qui assure par les lois le dépassement de l'état de guerre. Autrement dit, sachant que la loi, au sens général, se définit comme « la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre »,[371] et que les lois politiques et civiles de chaque pays sont « les cas particuliers où s'applique cette raison humaine »,[372] le législateur, prudent, attentif aux rapports dérivés de la nature des choses, applique par le moyen des lois positives la raison humaine convenablement à la disposition du peuple particulier pour lequel il les conçoit. Voilà pourquoi Montesquieu affirme que le gouvernement le plus conforme à la nature n'est pas le gouvernement mixte, ou monarchique, ou aristocratique etc., mais plutôt celui dont la disposition se lie le mieux à la disposition du peuple particulier pour lequel il est établi, d'où il découle que les lois doivent être appropriées au peuple pour lequel elles sont faites de telle façon que, si celles d'un pays conviennent aussi à un autre, ce n'est qu'en vertu d'un très grand hasard. Ainsi : « Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi ».[373] Il reste à savoir ce que l'auteur entend par « disposition du peuple » – sujet que nous traiterons plus loin. Pour l'instant, il convient de noter que dans la dernière partie du chapitre 3, sur les lois positives, Montesquieu affirme qu'elles doivent être relatives à un ensemble de facteurs contingents, variables, particuliers, dont la liste, néanmoins, n'est pas exhaustive :

[371] *Ibidem*, p. 12.
[372] *Ibidem*.
[373] *Ibidem*.

> Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi, ou qu'on veut établir ; soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques ; soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles. Elles doivent être relatives au physique du pays ; au climat glacé, brûlant ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur ; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir ; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer. C'est ce que j'entreprends dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'Esprit des Lois.[374]

Conclusion :

En somme, la définition des lois comme rapports empêche la considération des normes de justice comme abstraites relativement à l'être des choses. La norme n'est pas un principe universel détaché du monde où les choses existent, mais, en tant que rapport, elle existe avec elles, en situation, de manière immanente. De cette façon, si les choses ne peuvent pas être comprises abstraction faite des rapports qui les déterminent, les lois ne se laissent pas définir abstraction faite des choses de la nature desquelles elles dérivent. Cela ouvre le chemin alors à 1) la pluralité normative : les combinaisons possibles entre les facteurs composant l'esprit des lois étant nombreuses, chaque peuple affichant ses propres raisons pour les arrangements particuliers qui forment son esprit général, le projet de définition d'une justice universelle transcendante ou d'un modèle à suivre ou à valider par tous les peuples du monde, indépendamment du temps et du lieu, est vidé de son sens ; 2) la normativité immanente, car, si chaque être a ses lois, c'est-à-dire si la loi ne se définit pas comme un universel transcendant commandant tout d'en haut et de l'extérieur, c'est que, relationnelle, relative, elle permet l'appréhension d'un universel immanent aux choses elles-mêmes, entendu comme rationalité universelle apte par le moyen des lois à s'appliquer convenablement aux choses. En ce sens, une étude approfondie de ce qu'est la justice ne peut pas manquer de prendre en compte les rapports nécessaires entre les lois et la multiplicité des facteurs contingents se manifestant dans la singularité des circonstances et sous une pluralité d'arrangements historiques possibles : il faut étudier les lois relativement à la nature et au principe du gouvernement, aux forces offensive et défensive de l'État, à la constitution, aux citoyens, aux impôts, à la nature du climat et du terrain, aux mœurs et aux manières, au commerce et à l'usage de la monnaie, à la population, à la religion, aux objets qu'elles règlent, etc. De ce fait, on assure trois conquêtes importantes : d'abord la possibilité d'affirmer, contre le scepticisme, que les lois positives et les

[374] *Ibidem*, pp. 12-13.

mœurs des peuples ne découlent pas de l'arbitraire humain, mais suivent des règles que le législateur doit apprendre à discerner ; ensuite, contre Hobbes et contre les théoriciens du droit naturel moderne, que, bien que la justice soit antérieure aux lois positives, ce n'est que par elles qu'elle se laisse déterminer ;[375] enfin que, la possibilité de transiter de l'universel au particulier étant garantie, l'histoire étant rationnelle, les maximes des peuples ayant donc des raisons qui les expliquent, il est impératif que le législateur, en leur donnant des lois, procède avec prudence, modération et attention à la nature des choses, à la particularité de chaque peuple, à son esprit général, moyen d'élaborer des lois positives dotées de la rationalité apte à mettre fin à l'état de guerre et à promouvoir la justice au sein du peuple. C'est en ce sens que nous parlons ici d'un universel immanent au particulier.

Partie 2* – *Universel négatif et rhétorique de la réticence

Avant de procéder à l'étude du livre XIX, il revient ici d'aborder un aspect important du rapport entre l'universel et le particulier tel que suggéré dans le livre I de *L'Esprit des lois*. À ce point, nous suivrons les analyses de Bertrand Binoche dans son *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*[376] et celles de Catherine Larrère dans *Actualité de Montesquieu*.[377] Plus spécifiquement, il s'agit ici d'aborder la dernière partie du chapitre II du livre de Binoche, intitulée « *Le champ de la Science nouvelle – la nature des choses (Livre I)* », dans lequel le commentateur se réfère à la figure rhétorique de la réticence, et, le chapitre 1 du livre de Larrère, surtout le texte intitulé « Universalité négative et singularité des cas », dans lequel est présentée l'idée d'universel négatif. Enfin, nous entendons faire voir que l'usage de l'ironie dans le chapitre « De l'esclavage des nègres » du livre de Montesquieu a aussi pour but d'évoquer un universel, cette fois, indigné – c'est-à-dire non moins négatif, mais peut-être moins réticent. On verra que, grâce à cette référence à un universel négatif, selon Catherine Larrère, ou réticent, selon Binoche, on peut penser que Montesquieu préserve, en effet, dans sa pensée, un espace pour la « question de la légitimité » : comme il le dit lui-même, expliquer n'est pas justifier. Ainsi, malgré la critique du contractualisme moderne qui, en raison du concept de souveraineté, sacrifierait la pluralité des formes historiques en faveur d'un schéma général de légitimation, ce qui pourrait impliquer, une fois de plus, l'occultation des différences et l'homogénéisation des

[375] Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, p. 453.
[376] Binoche, *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*, p. 59.
[377] Larrère, *Actualité de Montesquieu*.

cultures particulières,[378] l'auteur ne manque pas de recourir , pour citer à nouveau Bertrand Binoche, soit à un « garde-fous jusnaturaliste »,[379] soit à un contrat de plasticité maximale,[380] soit enfin à un état de nature apte à fournir des normes universelles susceptibles d'être évoquées à volonté pour pouvoir condamner, le cas échéant, des pratiques explicables mais injustifiables.[381] L'universel est immanent au particulier, nous l'avons répété plusieurs fois : la nature des choses renferme toujours et nécessairement une certaine référence à la rationalité universelle ; mais à la raison qui se trouve dans la nature des choses il faut parfois en opposer une autre qui, d'un autre point de vue, refuse les pratiques et les déclare illégitimes : rendre raison de ce qui choque la nature et la fait crier est une limite à ne pas franchir.

Le point qui nous intéresse particulièrement concerne ce que Binoche caractérise comme un déploiement ou dédoublement de la nature, auquel correspond un dédoublement du droit lui-même. Il part de l'extrait suivant du chapitre VII du livre XV, sur l'esclavage :

> Mais, comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre nature, quoique dans certains pays il soit fondé sur une raison naturelle ; et il faut bien distinguer ces pays d'avec ceux où les raisons naturelles même les rejettent, comme les pays d'Europe où il a été si heureusement aboli.[382]

En effet, ce texte permet d'entrevoir une antinomie entre la nature humaine, devant laquelle tous les hommes sont égaux, et la nature locale des choses, selon laquelle il y a des raisons particulières que l'on pourrait évoquer dans l'explication des vraies origines de l'esclavage. Or, il y a deux origines vraies de l'esclavage selon Montesquieu : la première est le despotisme, où il est dit avoir une origine juste et conforme à la raison, car l'homme qui se vend dans ce type de situation le fait à son propre profit et moyennant une convention réciproque :

> Dans tout gouvernement despotique, on a une grande facilité à se vendre : l'esclavage politique y anéantit en quelque façon la liberté civile. Dans ces États, les hommes libres, trop faibles contre le gouvernement, cherchent à devenir les esclaves de ceux qui tyrannisent le gouvernement. C'est là l'origine juste, et conforme à la raison, de ce droit d'esclavage très doux que l'on trouve dans quelques pays ; et il doit être doux parce qu'il est fondé sur le choix libre qu'un homme, pour son utilité, se fait d'un maître ; ce qui forme une convention réciproque entre les deux partis.[383]

---

[378] « De cette primauté accordée à l'histoire découle un refus de l'uniformisation opérée par les doctrines du droit naturel, c'est-à-dire un rejet aussi bien de la centralisation politique fondée sur la notion de souveraineté que de l'universalisme représenté par des recettes politiques à appliquer indistinctement à toute nation. Ainsi, [...] Montesquieu ne cherche pas à proposer un modèle de société à partir d'hypothèses ou de la déduction de principes abstraits, moraux ou anthropologiques, capables de révéler la 'vraie' essence humaine. En fait, il choisit de mettre en relief l'importance de la pluralité des expériences historiques, continuellement enrichie par la diversité des mœurs, des cultures et des législations, pour seulement alors découvrir les fils qui relient ces divers rapports » (Vargas, « Apresentação », p. 43).
[379] Binoche, *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*, p. 59.
[380] *Ibidem*, p. 73.
[381] *Ibidem*, p. 59.
[382] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 267.
[383] *Ibidem*, p. 266.

La deuxième origine est le climat chaud, qui rend le travail pénible : « Il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtiment : l'esclavage y choque moins la raison ».[384] Comme on le voit, l'esclavage choque toujours la raison ; mais il y a des cas où il la choque moins, et, en ce sens, il serait plus naturel – selon la nature locale des choses – d'avoir des esclaves dans les tropiques que dans les pays tempérés, bien que du point de vue de la nature universelle de l'homme, l'esclavage soit inéluctablement illégitime. L'argument de Binoche aboutit à montrer que Montesquieu dédouble la nature et donc le droit, faisant glisser la nature universelle et la nature locale l'une sur l'autre comme deux couches superposées :

> Nature locale des choses et nature de l'homme sont ainsi semblables à deux couches qui glisseraient l'une sur l'autre et l'on doit arriver à cette étrange conclusion : loin de résorber le droit dans le fait, Montesquieu *le dédouble*, dans l'exacte mesure où il dédouble la nature ; une institution pourra être conforme à la nature des choses sans l'être à celle de l'homme, et réciproquement, mais elle pourra aussi ne l'être à aucune des deux et se trouver de la sorte deux fois condamnable. [385]

Cela étant, la dimension d'un universel qui légitime ou délégitime ne se perd pas, même si l'antinomie et la tension produisent une certaine instabilité entre la nature des choses et la nature universelle. Reste donc toujours à l'horizon cette figure de l'universel humain selon laquelle l'injustifiable est injustifiable même s'il est très bien expliqué. Quand la nature tremble et crie, rendre raison des choses devient même dangereux. Dans ces cas, il revient de se taire et d'user de la réticence, qui fixe la limite de l'expérimentalisme de Montesquieu : « Il y a un moment où il faut faire crier la "voix de la nature" morale de l'homme pour mieux couvrir celle des choses, quitte à volatiliser ainsi l'objet du nouveau discours. La réticence, c'est la limite de la science nouvelle [...] ».[386]

Catherine Larrère va dans le même sens. Après avoir fait allusion au fait que la référence à l'universel par Montesquieu lui sert à s'éloigner aussi bien du positivisme juridique de Hobbes que du relativisme complet des sceptiques, Larrère affirme avec fermeté que la dimension de la légitimité demeure à l'horizon pour que leur soient référés les normes, les mœurs particulières et les actes qui suscitent l'indignation. Ainsi : « Il y a bien une norme naturelle universelle, qui prend en compte l'unité de l'humanité, mais elle a une fonction négative, elle marque la limite de la diversité des coutumes ».[387] Comme on le voit, l'universel est dit négatif parce que, contrairement à l'universel positif, qui établit des prescriptions valables indifféremment pour

---

[384] *Ibidem*, p. 267.
[385] Binoche, *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*, p. 75.
[386] *Ibidem*, p. 78.
[387] Larrère, *Actualité de Montesquieu*, p. 30.

tous les peuples, il invalide des prescriptions existantes, sans rien mettre à la place. Il en va de même pour l'exemple du droit de tuer : personne n'a le droit de tuer personne, sauf en cas de légitime défense – et il ne s'agit absolument pas de cela quand il est question d'un prétendu droit d'esclavage. Comme on l'a vu, Montesquieu affirme qu'il y a des raisons pour que, dans les pays chauds, l'esclavage choque moins la nature ; selon Larrère, cela ne signifie pas, néanmoins, que l'auteur capitule devant les faits ; au contraire, la mention de raisons particulières à la nature locale des choses sert plutôt à réaffirmer la condamnation universelle de l'injustifiable qu'à justifier la coutume cruelle : « La raison qui explique (sans la justifier) l'existence de l'esclavage (le climat), est celle-là même qui en interdit la généralisation ».[388] Autrement dit, c'est parce que l'universel est négatif que Montesquieu peut associer ce que la commentatrice appelle « l' empiricité du cas et l' universalité de la règle ».[389]

Au chapitre V du livre XV, chapitre intitulé *De l'esclavage des nègres*, on peut voir comment Montesquieu, grâce à l'emploi de l'ironie, procède littérairement afin de rendre sensible l'antinomie, le choc, le cri que la nature humaine émet devant cette pratique abjecte. À la manière de certains de ses contemporains, il essaie de justifier le droit d'esclavage des Noirs. Tout le chapitre est employé à cette visée de donner des « raisons » – fallacieuses évidemment, car le registre est celui de l'ironie – pour soutenir le droit de réduire les Noirs en esclavage. Les guillemets sont justifiés : affirmer que le sucre serait trop cher sans le travail des esclaves, c'est rendre sensible au lecteur l'absurdité de commercer des vies humaines sur la base de « raisons » s'accordant aux superfluités européennes. Montesquieu est subtil, il rend sensible le crime : une ambiguïté dans le texte suggérerait que ce n'est pas l'esclave qui travaille, mais la plante, moyen de faire voir, surtout, ce qu'il y a d'inhumain et cruel dans la pratique de l'esclavage. L'esclave est placé à la fin de la phrase, et de ce fait on suggère qu'il est aussi placé à la fin du processus de production, relégué effectivement donc à la condition de simple instrument, d'objet, dont la plante se sert, pour qu'elle, sujet, produise le sucre ! « Le sucre seroit trop cher, si l'on ne faisoit travailler la plante qui le produit par des esclaves ».[390] Ce ne seraient pas les esclaves qui travailleraient à la production du sucre extrait de la plante dans les plantations, mais la plante qui, par son travail, le produirait par le moyen d'esclaves. Que telle ait été ou non l'intention de l'auteur, peu importe, car le ton ironique imprègne tout le chapitre. Ainsi : les nez des Noirs étant très aplatis, il est presque impossible pour l'homme blanc européen de les plaindre, car Dieu, si sage, n'aurait pas mis une âme – et encore moins une bonne âme – dans

[388] *Ibidem*, p. 32.
[389] *Ibidem*, p. 34.
[390] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 265.

un corps tout noir. Si bien que les peuples asiatiques, percevant aussi qu'il est très naturel de penser que la couleur de la peau constitue l'essence humaine, écartent définitivement les Noirs de l'espèce en faisant d'eux des eunuques. En effet, supposer les Noirs humains forcerait fatalement les Blancs qui les réduisent en esclavage à devoir reconnaître qu'eux-mêmes, les Blancs, ne sont pas chrétiens, ce qui, bien sûr, serait absurde... La formule ironique éclate, enfin, en dénonciation et indignation contre le cynisme des consciences qui justifient par la foi même la mort massive qu'elles imposent dans les plantations. L'universel négatif, parfois réticent, parfois indigné, ne se laisse pas tromper : tous les hommes naissent égaux.

Conclusion

Il y a une raison primitive. L'histoire est rationnelle, les faits s'accordent aux principes, les choses donnent à connaître la rationalité qui leur est immanente, et les lois positives doivent la manifester. Convenablement. C'est que la justice n'est pas essence, élément simple, atome, mais rapport émanée de la nature des choses. Le champ de légitimité étant délimité négativement par l'universel de la nature humaine, les innombrables mœurs et lois historiques affichent, chacune, sa raison d'être plus ou moins légitime. La justice ainsi conçue échappe aussi bien à l'arbitre humain qu'au caprice de Dieu : dans le sillage du processus de matérialisation du réel,[391] l'emploi de la méthode expérimentale contre l'esprit de système permet que l'on définisse la justice comme immanente aux choses, que le singulier acquière un nouveau statut, que l'universel se vide de toute positivité et transcendance, et que la politique soit pensée en termes d'adéquation et convenance : les lois ne sont jamais bonnes absolument, mais seulement relativement. Prudent, modéré, sublime, le législateur doit alors consulter la nature des choses, en appréhender la norme immanente de justice, en extraire les rapports nécessaires et les instituer en lois positives convenables au peuple ; il doit comparer, discerner, examiner un vaste ensemble de facteurs contingents, renforcer les uns, compenser les autres, en percevoir la totalité, l'esprit et, à partir de cela, élaborer un système de normes - légales et ou infralégales - doté d'une perfection relative, c'est-à-dire adapté au peuple particulier auquel il est destiné. L'étude suivante sur le livre XIX doit compléter et développer ces conclusions ; elle doit surtout permettre de mettre en évidence ultérieurement l'importance de la lecture de Montesquieu pour Rousseau.

[391] Nous expliciterons cette expression de Franck Salaün dans le chapitre 2 de la deuxième partie de cette thèse.

Partie 3 – Le particulier et le sublime de l'administration prudente : lois et mœurs dans le livre XIX

Selon Robert Derathé, le livre XIX est le plus important de *L'Esprit des lois* : « Ce livre, l'un des plus longs, est aussi l'un des plus importants, sinon le plus important de tout l'*Esprit des lois* ».[392] Et Céline Spector l'appelle l'« épicentre de *L'Esprit des lois* ».[393] Intitulé « Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation », le livre XIX, encore selon Derathé, explique et justifie la maxime déjà citée du chapitre 3 du livre I : « Le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi ».[394] En effet, la matière dénote l'impératif que le législateur, attentif à la disposition du peuple, c'est-à-dire à son esprit général, et sachant que « tout est extrêmement lié », procède avec modération et prudence, afin de ne pas choquer l'esprit général et de faire convenir les lois aux mœurs du peuple ainsi pris dans sa singularité.

***

Il y a une espèce de tyrannie qui ne consiste pas dans la violence du gouvernement. Elle est peut-être moins évidente, subjective, mais non moins violente. Or, même la liberté peut paraître insupportable à des peuples qui n'y sont pas accoutumés. En d'autres termes, le gouvernement ne doit jamais choquer la manière de penser d'une nation, c'est-à-dire l'opinion. Ce que Montesquieu appelle la « tyrannie d'opinion » n'est rien d'autre que l'affront aux mœurs, aux habitudes, au mode de penser, au caractère du peuple, à son esprit général, que l'auteur définit comme le résultat de la composition ou de la combinaison des nombreuses choses qui gouvernent les hommes. Certes, ils ne sont pas gouvernés seulement par les lois ; il existe une multiplicité de régimes normatifs possibles que le législateur ne peut en aucune façon ignorer. Les lois figurent comme l'un des régimes possibles, mais non le seul : « Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte ».[395] Nous l'avons déjà montré, les lois ne sont pas un simple produit de la fantaisie humaine, elles se réfèrent – ou devraient se référer – aux facteurs pluriels qui conforment la nature des choses, dont elles dérivent. En donnant des lois aux peuples, les législateurs doivent

[392] Derathé dans : Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, livre XIX, p. 521, note 1.
[393] Spector, *Montesquieu*, p. 236.
[394] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 12.
[395] *Ibidem*, p. 329.

observer que, dans chaque nation, ces facteurs varient et s'arrangent distinctement, de sorte que l'influence du climat prévaut sur celle d'autres facteurs dans certaines nations ; dans d'autres, ce sont les manières qui prévalent ; les lois, les mœurs, la religion ou les maximes du gouvernement peuvent aussi être prépondérantes ailleurs. Faire convenir la disposition du gouvernement avec la disposition du peuple pour lequel il est établi requiert donc que le législateur suive l'esprit général, c'est-à-dire qu'il ne le choque pas : « C'est au législateur à suivre l'esprit général de la nation, lorsqu'il n'est pas contraire aux principes du gouvernement ; car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement, et en suivant notre génie naturel ».[396] Et Robert Derathé : « Aucune législation ne peut devenir effective, si elle choque l'esprit général de la nation ».[397]

Ainsi présenté, l'esprit général de la nation permet à Montesquieu de penser celle-ci comme un tout doté d'unité à la manière d'un système : non seulement il affirme que, dans chaque nation, à mesure qu'une des causes référées agit avec plus de force, les autres lui cèdent dans la même proportion, mais aussi, au chapitre XV, que tout est extrêmement lié ;[398] d'ailleurs, le livre XIX semble tout entier voué à faire voir cette interdépendance interne des facteurs, que le législateur ne peut apprécier qu'à la lumière du tout qu'ils composent. Au chapitre V, intitulé « Comment il faut être attentif à ne point changer l'esprit général d'une nation », Montesquieu défend la prudence du législateur dans les termes suivants : « Si en général le caractère est bon, qu'importe de quelques défauts qui s'y trouvent ? ».[399] C'est-à-dire que le législateur doit considérer la pertinence et l'effet des lois et des mœurs à la lumière de l'impact, pour ainsi dire, qu'ils auront sur l'esprit général, considéré comme totalité : les lois ne sont pas bonnes en elles-mêmes, mais seulement relativement à l'esprit général du peuple – voilà la leçon de Solon.[400] Parfois, il faut tolérer certains défauts, car, comme tout est lié, on ne peut pas savoir si, en changeant quelque chose d'apparemment superficiel, on n'altère pas irrémédiablement quelque chose d'essentiel, qui dérangerait le gouvernement lui-même. Déjà dans la préface, Montesquieu l'affirme : « On laisse le mal, si l'on craint le pire ; on laisse le bien, si on est en doute du mieux. On ne regarde les parties que pour juger du tout ensemble ; on examine toutes les causes pour voir tous les résultats ».[401]

---

[396] *Ibidem*, p. 330.
[397] Derathé dans : Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v.1, livre XIX, p. 521, note 1.
[398] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 337.
[399] *Ibidem*, p. 330.
[400] *Ibidem*, p. 342.
[401] *Ibidem*, p. 6.

L'esprit général est une espèce de « mélange » de vices et de vertus liés entre eux. Le législateur et le moraliste ne se confondent pas : ce dernier considère les vices et les vertus en eux-mêmes et à la lumière de la morale en général ; celui-là, à partir de l'esprit général de la nation particulière pour laquelle il légifère. Dans cette perspective, affirme Montesquieu, les qualités morales ainsi prises en situation ont des effets différents selon la manière dont elles se lient à d'autres qualités morales et à d'autres facteurs composant l'esprit général. L'exemple de l'orgueil est éloquent. Cette passion, qui ordinairement se lie à la paresse, comme dans le cas des Espagnols, a eu un effet différent en se liant à l'ambition et à la grandeur des idées dans le cas des Romains.[402] De la même façon, la bonne foi des Espagnols, liée à la paresse qui découle de leur orgueil, produit des effets pernicieux : ils s'abstiennent de commercer, d'autres nations le font à leur place.[403] Autrement dit, et à ce point Montesquieu semble évoquer Mandeville, il faut considérer les vices et les vertus à la lumière de l'esprit général, au lieu d'adopter des points de vue abstraits ou généraux : « J'ai seulement voulu faire comprendre que tous les vices politiques ne sont pas des vices moraux, et que tous les vices moraux ne sont pas de vices politiques, et c'est ce que ne doivent point ignorer ceux qui choquent l'esprit général ».[404] Tout confirme la règle : le législateur doit suivre l'esprit général ; le choquer, c'est procéder tyranniquement.

L'action prudente, le respect de l'esprit général, requiert un maniement adéquat des différents régimes normatifs. Le sujet concerne le rapport entre lois et mœurs et, plus spécifiquement, l'emploi correct, c'est-à-dire prudent, de ces formes de législation à la lumière de ce qui convient au peuple pris dans sa particularité. Par exemple, au chapitre XII, traitant des mœurs dans les régimes despotiques, Montesquieu les différencie des lois en montrant que, plus proches de l'esprit général dans un contexte où il n'y a pas de lois, mais seulement des mœurs, les changer, c'est prendre le risque de tout subvertir : « C'est que dans ces États, il n'y a point de lois, pour ainsi dire ; il n'y a que des mœurs et des manières ; et, si vous renversez cela, vous renversez tout ».[405] Selon Bertrand Binoche, on peut en déduire que, relativement aux lois, les mœurs ont un primat d'immanence.[406] Mais la distinction entre lois et mœurs s'approfondit. Les lois sont dites une institution particulière du législateur, qui les établit ; les mœurs concernent davantage l'esprit général de la nation, qui les inspire. Ces régimes normatifs ont donc des

[402] *Ibidem*, p. 333.
[403] *Ibidem*.
[404] *Ibidem*, p. 334.
[405] *Ibidem*.
[406] Binoche, *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*, p. 190.

sources distinctes, des modes d'institution distincts, des objets distincts : « Les lois sont établies, les mœurs sont inspirées ; celles-ci tiennent plus à l'esprit général, celles-là tiennent plus à une institution particulière : or il est aussi dangereux, et plus, de renverser l'esprit général, que de changer une institution particulière ».[407] Ainsi, il s'agit d'établir une distinction claire entre, d'un côté, les lois, en tant que normes juridiques, et, de l'autre, ce que Binoche appelle « les mœurs au sens large »,[408] en tant que règles non juridiques ou infralégales. Cette distinction est centrale pour le législateur, elle a à voir avec ce que Montesquieu, au chapitre XXV du livre XII, appelle le « sublime de l'administration » et suggère qu'essayer de changer les mœurs par le moyen des lois, c'est-à-dire confondre ce qui ne doit pas être confondu, c'est procéder tyranniquement et ruiner l'esprit général.

Le chapitre XIV est peut-être le plus important du livre XIX. C'est là que Montesquieu définit les moyens naturels de changer les mœurs et les manières d'une nation et examine en détail la nature du rapport entre lois et mœurs (au sens large, c'est-à-dire comprenant les « mœurs au sens strict » et les manières). Outre les distinctions déjà mentionnées – quant à la source d'institution : le législateur dans le cas des lois, la nation dans le cas des mœurs ; quant au mode d'institution : le législateur établit les lois, la nation inspire les mœurs –, Montesquieu distingue le mode d'exercice: les lois empêchent le crime par l'imposition des peines , tandis que les mœurs inspirent de nouvelles conduites par l'exemple, et donc « par la douceur ». Ainsi, les lois sont des institutions particulières du législateur, qui les établit en prévoyant des peines pour empêcher les crimes des citoyens ; les mœurs sont des institutions de la nation en général, qui les inspirent de façon à disposer par le moyen des exemples les hommes à changer leur conduite. Cela étant, ces régimes normatifs ne doivent pas être confondus ; le faire est pratiquer une mauvaise politique, c'est procéder imprudemment et tyranniquement :

> [...] lorsqu'on veut changer les mœurs et les manières, il ne faut pas les changer par les lois : cela paraîtra trop tyrannique : il vaut mieux les changer par d'autres mœurs et d'autres manières. Ainsi, lorsqu'un prince veut faire de grands changements dans sa nation, il faut qu'il réforme par les lois ce qui est établi par les lois, et qu'il change par les manières ce qui est établi par les manières : et c'est une très mauvaise politique de changer par les lois ce qui doit être changé par les manières.[409]

Ces développements évoquent le concept du « sublime de l'administration », tel qu'il figure au chapitre XXV du livre XII. Le législateur est sublime parce qu'il sait quand, c'est-à-dire dans quelles circonstances particulières, se servir des lois, quand se servir des mœurs : « Il y a des cas où la puissance doit agir dans toute son étendue ; il y en a où elle doit agir par ses

[407] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 334.
[408] Binoche, *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*, p. 187.
[409] *Ibidem*, p. 335.

limites. Le sublime de l'administration est de bien connaître quelle est la partie du pouvoir, grande ou petite, que l'on doit employer dans les diverses circonstances ».[410] En ce sens, l'un des empereurs chinois, qui gouvernait sans bruit, c'est-à-dire par l'exemple, « comme le ciel », était sublime ; en revanche, le ministre qui veut toujours avertir le peuple de son esclavage – le cas échéant, le ministre aurait dû faire ignorer le fait au lieu de le proclamer – est dit « peu habile ». L'opinion du peuple est bien ce qui importe ici : « Dans nos monarchies, toute la félicité consiste dans l'opinion que le peuple a de la douceur du gouvernement. [...] : il faut que le prince encourage, et que ce soient les lois qui menacent ».[411] Autrement dit, le législateur sublime est prudent, il ne change pas par les lois ce qui doit être changé par l'exemple qui inspire le peuple à changer lui-même ses propres mœurs, et n'essaie pas non plus de changer « par la douceur » ce qui doit être changé par les lois, mais discerne en situation ce qui convient et, en ce sens, si le législateur a un savoir, son métier est aussi un art : il est sublime et génial. Céline Spector le déclare expressément :

> Le modèle de Montesquieu, à cet égard, n'est pas seulement le médecin ou savant, mais tout autant l'artiste, capable de saisir, par son génie, la totalité des principes qui gouvernent les hommes, capable de retoucher ou de corriger ce qui doit l'être en l'adaptant à l'existant.[412]

Bertrand Binoche procède à une analyse fine du procédé de Montesquieu dans ces pages du livre XIX.[413] En synthèse, il avance que lois et mœurs se distinguent de quatre façons, à savoir, par les instances instituantes, par les modes d'institution, par les modes de contrainte et par leurs domaines d'application respectifs. Dans ce dernier cas, elles s'ordonnent en fonction de ce qu'elles règlent, et il en découle une maxime générale de « non-empiètement » – dans la pratique, dans l'application, il n'y aurait néanmoins pas de critère rigide de démarcation efficace pour définir quand appliquer les lois plutôt au lieu des mœurs, quand les mœurs au lieu des lois, étant donné que la nature des choses est variable. Cela étant, lois et mœurs peuvent entretenir des rapports éventuels, dans l'application, soit de compensation, soit de concurrence, soit d'« empiètement ». L'art du législateur est sublime parce qu'il lui permet de discerner la meilleure façon d'appliquer différents régimes de régulation de manière convenable à la nature des choses. Certes, il y a des choses éventuellement indifférentes à la régulation, mais il reste que 1) « La nature des affaires humaines a horreur du vide et du désordre » et que 2) « Tout est extrêmement lié », car ce qui se laisse régler est ce qui est intéressant ; et si ce qui ne se règle pas est sans

[410] *Ibidem*, p. 224.
[411] *Ibidem*.
[412] Spector, *Montesquieu*, pp. 37-38.
[413] Binoche, *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*, pp. 187-205.

intérêt, ce n'en est pas moins réglable. Il y a alors, nous l'avons déjà vu, une rationalité sous-jacente qui assure toujours la possibilité de tout expliquer. En somme, le sublime de l'art de légiférer réside dans l'appréhension, dans la particularité et en situation, de ce qui convient – lois ou mœurs ? – à un certain arrangement de facteurs, à un moment donné. Faire convenir la disposition du gouvernement avec la disposition du peuple particulier pour lequel il est institué, savoir discerner prudemment le type de régime normatif convenant à une situation donnée, ce sont des façons de dire la même chose : le législateur ne doit pas choquer l'esprit général de la nation, il doit agir avec modération et prudence.

L'analyse que Montesquieu fait, dans les chapitres de XVI à XX, des procédés employés en Chine et à Sparte confirme la règle ci-dessus. Dans les deux cas, ce qui a été obtenu grâce à la confusion des modes de régulation, selon Didier Carsin, que nous suivrons ici, a eu des conséquences liberticides : « Cette confusion a des conséquences liberticides, et le rapprochement entre Sparte et la Chine est à cet égard instructif ».[414] Les législateurs chinois ont confondu lois, mœurs, manières et religion en un code unique, « les rites ». Ils ont ainsi visé à rendre les citoyens tranquilles et soumis aux règles de civilité et de cérémonie et aux autorités, ils ont transformé l'empire en une grande famille[415] et ont adouci les esprits en les limitant à une vie entièrement domestique :[416] « Les législateurs de la Chine eurent pour principal objet du gouvernement la tranquillité de l'empire. La subordination leur parut le moyen le plus propre à la maintenir ».[417] Ainsi, en Chine, les manières, qui s'accordent à l'aspect extérieur du comportement, et non, comme dans le cas des mœurs, à l'intérieur,[418] ont remplacé les lois et les mœurs, et le peuple chinois, dont la vie était entièrement dirigée par les rites, qui formaient l'esprit général de la nation,[419] est devenu, tout à la fois, et paradoxalement, docile et fourbe. Docile : « lorsqu'on trouva le moyen de les faire observer exactement, la Chine fut bien gouvernée ».[420] Fourbe : « Ce qu'il y a de singulier, c'est que les Chinois, dont la vie est entièrement dirigée par les rites, sont néanmoins le peuple le plus fourbe de la terre ».[421] Autrement dit, les rites ont assuré les liens sociaux en limitant le comportement des citoyens à

[414] Carsin, *Montesquieu, Les lois et les mœurs*, p. 80.
[415] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 341.
[416] Carsin, *Montesquieu, Les lois et les mœurs*, p. 84.
[417] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 340.
[418] *Ibidem*, p. 337.
[419] *Ibidem*, p. 341.
[420] *Ibidem*, p. 339.
[421] *Ibidem*, p. 341.

la reproduction de règles purement extérieures, sans lesquelles l'État lui-même s'ébranlerait : « Retranchez une de ces pratiques, et vous ébranlez l'État ».[422]

Lycurgue a aussi confondu lois, mœurs et manières ; pourtant, son objectif n'était pas de consacrer la civilité comme règle de comportement général ; au contraire, par le moyen des institutions dures, il a cherché à conférer au peuple un esprit belliqueux, simple, rigide et vertueux. Pour ce faire, il a soumis les Spartiates aux rigueurs d'une stricte et vigilante censure publique.[423] Selon les mots de Didier Carsin :

> Pour former des citoyens vertueux et capables de se sacrifier pour la patrie, il faut soumettre entièrement les individus aux exigences de la vie publique et établir « un même code pour les lois, les mœurs et les manières ». Ainsi, à Sparte, toute la vie n'est qu'une éducation sans fin où les actions de chacun sont constamment soumises au jugement et à la censure de ses concitoyens.[424]

Au lieu que les manières absorbent les lois et les mœurs, il semble qu'à Sparte, ce sont les mœurs qui absorbent les lois et les manières. La rigueur vertueuse des citoyens est le vrai pilier de la république et si, dans le cas chinois, le domestique prime sur le public, dans le cas spartiate, le public règne. Le regard vigilant de l'autre s'érige en instrument de censure publique pour modeler le comportement de tous et les disposer à un patriotisme guerrier et ardent. La liberté de la patrie y gagne, celle des citoyens se perd, et, en ce sens, s'il n'y a pas à Sparte une tyrannie réelle, la confusion des modes de régulation produit une tyrannie d'opinion. De cette façon, l'imprudence de confondre lois et mœurs aboutit, invariablement, encore selon Carsin, à un terrain favorable au despotisme :

> Qu'il s'agisse de former des intentions vertueuses (Sparte) ou d'étendre des règles de civilité à toute une société (Chine), les législateurs aboutissent dans les deux cas à détruire la liberté des citoyens. Ils obtiennent l'intégration des individus à l'ordre social par le moyen d'une entière soumission mentale : soit par l'absorption de l'homme privé dans l'homme public (république de Sparte), soit la réduction de la vie humaine à une vie entièrement domestique (empire chinois). [...] : une chose est certaine, la confusion est en tout domaine le terrain favorable du despotisme.[425]

Nous ne procéderons pas à l'étude des cas français et anglais. Il suffit de noter, en suivant encore Didier Carsin, que, dans ces cas, et par opposition à ce qui s'est passé avec les gouvernements chinois et spartiate, l'existence d'une séparation entre lois et mœurs a assuré la formation d'espaces intermédiaires régulateurs entre la famille et l'État – un espace civil dont la règle est les mœurs (au sens large), distinctes de la morale et des lois ;[426] plus spécifiquement : « Si, dans les deux cas, la régulation des mœurs peut s'opérer, c'est grâce à un mécanisme

[422] *Ibidem*.
[423] *Ibidem*, p. 338.
[424] Carsin, *Montesquieu, Les lois et les mœurs*, p. 83.
[425] *Ibidem*.
[426] *Ibidem*, p. 100.

institutionnel de médiation, qui permet à la fois d'éviter les abus de pouvoir et de calmer les "agitations" du peuple : les pouvoirs intermédiaires dans le cas de la monarchie française, le système représentatif dans le cas de l'Angleterre ».[427] En ce sens, l'action prudente du législateur assure alors le maintien de la liberté des citoyens.

Conclusion

Notre objectif a été de montrer que le législateur prudent reste attentif à la singularité du peuple pour lequel il élabore des lois et évite de confondre les différents modes de régulation, surtout les lois et les mœurs, car, sublime, il discerne dans chaque situation, particulière, le moyen convenable et efficace à employer selon les circonstances de façon à ne pas choquer l'esprit général et à suivre la nature locale des choses. Comme le suggère Derathé, le livre XIX est l'explication et la justification de la maxime selon laquelle le gouvernement le plus naturel est celui dont la disposition convient le mieux à celle du peuple pour lequel il est établi. L'universel chez Montesquieu est négatif, il n'intervient pas, ni ne suggère de normes au législateur, il refuse seulement celles qui le choquent ; celui-ci, le législateur, à son tour, attentif à la particularité du peuple et à la situation locale, élabore des lois convenables à la nature des choses et à l'esprit général de la nation, se sert des normes légales là où elles sont nécessaires pour mieux punir les crimes, emploie les mœurs et les exemples là où inspirer est mieux que commander. Cela étant, l'œuvre de Montesquieu permet de penser que l'universel et le particulier s'articulent dans la mesure où, grâce à l'impératif de convenance, l'universel entendu comme manifestation d'une rationalité universelle immanente aux choses se laisse appréhender par la raison législative attentive aux circonstances et à la nature des choses, dont dérivent les lois entendues comme rapports nécessaires. À cet égard, et pour conclure, il revient de citer le passage suivant de Florent Guénard, très instructif :

> L'homme politique doit prendre la mesure des causalités influant sur la situation d'une nation. La législation positive doit renforcer ou détourner (tout dépend des cas) l'action du milieu […]. Tout est une question de rapports, de relations, donc de cas particuliers. L'action législatrice n'a affaire qu'à des situations singulières : l'œuvre de la raison consiste à adapter les lois positives à la particularité des conjonctures. La raison est une faculté de mise en rapport, de comparaison. Les rapports de convenance, par définition, sont singuliers, propres à une conjoncture [...] L'idée de convenance prend ainsi son sens dans l'exigence pour la raison humaine appliquée d'évaluer les rapports, de prendre la mesure des causalités influentes, de déterminer ce qui est adéquat à une situation donnée – perfection relative et non absolue.[428]

[427] *Ibidem*.
[428] Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, p. 451.

Lecteur attentif et tributaire de Montesquieu, Rousseau, par exemple, dans la *Lettre à D'Alembert*, affirme :

> L'homme est un, je l'avoue ; mais l'homme modifié par les Réligions, par les Gouvernements, par les loix, par les coutumes, par les préjugés, par les climats, devient si différent de lui-même qu'il ne faut plus chercher parmi nous ce qui est bon aux hommes en général, mais ce qui leur est bon dans tel tems ou dans tel pays.[429]

Et dans le *Contrat social* :

> Mais ces objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés en chaque pays par les rapports qui naissent, tant de la situation locale, que du caractère des habitans, et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un sistême particulier d'institution, qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné.[430]

En dépit de l'influence évidente que la pensée de Montesquieu a exercée sur la pensée politique de Rousseau, la distance entre le théoricien de la volonté générale et l'auteur de *L'Esprit des lois* est grande. Certes, l'universel chez Rousseau - on le verra - est, comme chez Montesquieu, immanent ; d'ailleurs, l'idée de convenance exerce, chez celui-ci comme chez celui-là, une importance plus grande ; plus encore, la notion de nature de la chose guide l'agir prudent du législateur dans l'œuvre du genevois comme dans celle du baron de La Brède, d'où il découle que chez Rousseau aussi on peut parler de primauté des mœurs. Mais les différences ne sont pas moindres. Rousseau ramène l'idée de légitimité au centre de la discussion, il transforme l'usage de la notion de convenance et l'étend à toute sa pensée morale ; surtout, il l'appréhende et la met en œuvre en fonction du couple conceptuel altération/progrès ordonné : d'un côté, la perte de la convenance ; de l'autre, la marche de la nature qui met l'homme et le peuple plus en accord avec eux-mêmes en situation. On verra aussi que l'universel chez Rousseau n'est pas négatif : le remords châtie intérieurement l'homme méchant, l'inégalité soumet les hommes à l'empire absurde des superfluités, signe de la dégénérescence des mœurs et de l'usurpation de la souveraineté. Et, qu'il s'agisse de la dimension purement morale de la vie, qu'il s'agisse de la politique, la nature, qui est bonne, reprend toujours ses droits : dans la joie que nous ressentons au milieu de tout ce qui nous est cher, dans le remords qui fustige les âmes cadavériques asservies à l'opinion. Ceci dit, la pensée politique et morale de Rousseau trouve dans la dimension proprement humaine de l'affection son plus grand pilier, elle fait voir que la genèse de la justice n'aboutit pas à s'appréhender par la raison seule ni une justice entendue comme rationalité universelle, ni celle qui jaillit des choses, mais à former l'homme ou le citoyen en situation et convenablement à la nature des choses et aux rapports entre elles

[429] Rousseau, O.C., t. V, *Lettre à D'Alembert*, p. 16.
[430] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 392.

et eux, pris anthropologiquement dans leur totalité, ou mieux, comme des êtres dont l'existence se fait sentir plutôt que penser. Pour Rousseau, alors, l'universel n'est pas la raison, et son appréhension ne passe pas seulement par la genèse des facultés de l'entendement, mais aussi par l'effort d'ordonner les passions, d'éclaircir le sentiment par la raison. Ces indications sont préliminaires, elles feront l'objet des chapitres suivants. Ici, nous espérons avoir pu caractériser la pensée de Montesquieu assez bien pour qu'elle nous serve de balise et pour qu'elle nous permette, ensuite, en examinant la pensée de Rousseau, de mieux comprendre en quel sens, dans l'œuvre du Genevois, l'universel et le particulier peuvent aussi se concilier.

CHAPITRE 4 – Rousseau, entre progrès ordonné et altération

Introduction

Ce travail n'a pas pour objectif explicite ou ostensible de prendre pour problème la méthode, ou les méthodes, de Rousseau. Nous ne souhaitons pas ici définir irrévocablement sa méthode, l'affilier à tel ou tel courant épistémologique, et fixer un principe univoque d'interprétation, applicable indistinctement à toutes ses œuvres. Les enseignements de Gabrielle Radica et d'André Charrak, auteurs selon lesquels il n'y aurait pas de méthode unique chez Rousseau, nous semblent pertinents. Radica, dans son ouvrage *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, parle de l'anti-universalisme comme principe pour une lecture interne des œuvres du Genevois et fait voir que leurs diverses genèses obéissent à la variabilité des situations de départ, c'est-à-dire aux différents domaines de normativité pratique auxquels chaque œuvre se réfère : social, politique, individuel et domestique.[431] À son tour, Charrak, dans son ouvrage *Rousseau : de l'empirisme à l'expérience*, soutient, en s'appuyant sur un passage des *Dialogues*, la thèse d'une évolution méthodologique tout au long des œuvres de Rousseau, l'emploi de la méthode analytique ayant été abandonné par le philosophe à partir de 1762, plus précisément à partir de la critique qu'il lui adresse par le moyen du discours du vicaire dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, où il aurait trouvé la limite à l'emploi de l'analyse et le point de départ pour une critique interne de l'empirisme. Voilà pourquoi, selon Charrak, dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, le passage de l'amour de soi à l'amour de l'ordre ne pourrait plus être pensé en termes d'une épistémologie empiriste.[432] Ainsi, il faut ne pas tomber dans le piège de choisir des concepts ou des thèses abstraction faite des mouvements textuels et des registres dans et à partir desquels ils sont produits. Cela dit, répétons-le : nous n'avons pas ici la prétention, en articulant les concepts de progrès ordonné et d'altération, de proposer une clé de lecture unique pour l'œuvre dans son ensemble, ou pour l'ensemble des œuvres étudiées ici, sans considération des médiations nécessaires lors du passage d'un livre à l'autre ; au contraire, notre but est d'étudier, dans chacun des textes abordés ici, comment ces concepts mentionnés sont liés et comment ils permettent une meilleure compréhension du rapport entre politique et morale dans le passage du particulier à l'universel.

---

[431] « Cette variabilité des situations de départ et des normes qui y sont dégagées est indissociable de l'anti-universalisme de Rousseau. Comprendre cette position suppose une méthode de lecture interne des œuvres (second *Discours*, *Contrat social, Émile*, et *Nouvelle Héloïse*) qui respecte la spécificité de chaque système de normes ainsi produit et analysé. La méthode génétique elle-même varie selon ses œuvres » (Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 19).

[432] Charrak, *Rousseau*, pp. 139-199. Voir aussi Charrak, « Introduction », pp. 10-21.

Avant de procéder à l'étude de cette opposition, il convient pourtant d'éclairer l'idée d'universel chez Rousseau.

Or, il y a un universel chez Rousseau, mais immanent, conséquent, dynamique et plastique. Il fera l'objet de la troisième partie de cette thèse. Dès à présent, nous pouvons cependant souligner qu'il ne faut pas sous-estimer la force de certaines affirmations, tranchantes, par lesquelles Rousseau qualifie lui-même son procédé et ses thèses. Nous pensons ici, surtout, au passage de la *Lettre à Christophe de Beaumont* dans lequel Rousseau affirme que, dans toutes ses œuvres, il a raisonné sur le principe fondamental de toute morale, à savoir que l'homme est naturellement bon, qu'il aime la justice et l'ordre, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits. Un principe universel, dirait-on, applicable, selon Rousseau lui-même, à toutes ses œuvres :

> Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Ecrits, et que j'ai développé dans ce dernier [la *Profession de foi du vicaire savoyard*] avec toute la clarté dont j'étois capable, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre ; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits.[433]

La thèse d'un anti-universalisme chez Rousseau ne conduit pas au scepticisme, et Gabrielle Radica elle-même cite un passage de la *Lettre à D'Alembert* dans lequel Rousseau refuse expressément celui-ci :

> Supposons de la bonne foi, sans laquelle toute dispute n'est que du caquet. Jusqu'à un certain point, il y a des principes communs, une évidence commune, et de plus, chacun a sa propre raison qui le détermine ; ainsi ce sentiment ne mène point au scepticisme : mais aussi les bornes générales de la raison n'étant point fixées, et nul n'ayant inspection sur celle d'autrui, voilà tout d'un coup le dogmatique arrêté.[434]

En se fondant sur ce passage, Radica affirme : « La méthode qui conduit à examiner diverses voies de rationalisation ne conduit pas nécessairement au relativisme ou au scepticisme, car il n'est pas exclu *a priori* que ces différentes voies puissent arriver à des résultats similaires ».[435] En effet, en examinant le *droit naturel raisonné*, plus loin dans son livre, Radica ne lui refuse pas l'universalisme, au contraire, elle l'affirme, mais elle note qu'il diffère de celui du droit naturel strict, selon lequel la justice est antérieure à la loi : « [...] l'universel n'est plus premier, c'est un phénomène secondaire émergeant dans des conditions particulières déjà politiques. La morale universaliste reste logiquement et chronologiquement

[433] Rousseau, O.C., t. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, pp. 935-936.
[434] *Idem*, O.C., t. V, *Lettre à D'Alembert*, p. 11.
[435] Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 20.

subordonnée à la justice du corps politique ».[436] Assurément, Rousseau n'est pas un philosophe sceptique, et, certes, il y a un universel immanent chez Rousseau. Bruno Bernardi le déclare aussi : « La pensée de Rousseau, dans l'ordre politique, moral, religieux est toujours une pensée de l'immanence. C'est la singularité ultime du statut qu'il confère à l'universel : non seulement il est construit, produit d'une généralisation, mais il est immanent ».[437] Nous pensons que c'est précisément parce qu'il est immanent, comme le veut Bernardi, et conséquent, comme l'affirme Radica, que l'on peut, sans faire abstraction du mouvement interne à partir duquel il est produit dans chaque texte, appréhender l'universel chez Rousseau. Ainsi, bien que le *droit naturel raisonné* ne figure pas dans le texte de 1762, bien que l'humanité dans le *Discours sur l'inégalité*, dans le *Contrat social*, dans l'*Émile* et dans la *Lettre à D'Alembert* ne soit pas exactement la même, il y a une certaine cohérence entre, par exemple, l'image de la joie au sein de la fête du régiment de Saint-Gervais, la réactivation de la pitié que rend possible la société bien ordonnée du *Manuscrit de Genève*, le bonheur d'être bon avec ceux avec qui nous vivons dans l'*Émile*, celui qui se manifeste dans l'Âge d'or du *Discours sur l'inégalité*, la réalisation de la justice au sein de la Cité du *Contrat social*. Invariablement, l'homme est toujours naturellement bon et amant la justice et l'ordre, et la nature est toujours droite, étant entendu que la justice qui vient d'en haut ne se laisse pas appréhender par celui qui considère humainement les choses. Autrement dit, elle s'incarne ou s'infléchit dans les choses, elle est plastique, elle est dynamique. C'est pourquoi les circonstances bien ordonnées par l'art humain permettent, par la contemplation du sublime rendue habituelle, d'acquérir le goût de la pratique du bien en tant que tel et donc la découverte de l'humanité manifeste dans le sentiment d'identification entre amour de soi et amour de l'ordre inclusif. L'anti-universalisme de Rousseau, ainsi que sa rupture avec la transcendance, nous le pensons, ne choque donc pas la thèse d'un universel immanent dans ses œuvres. Ainsi, nous le jugeons, comme on le verra par la suite, que Rousseau utilise la paire conceptuelle formée par les notions de progrès ordonné et d'altération pour expliquer le passage de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale.

[436] *Ibidem*, p. 143.
[437] Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 475.

Progrès ordonné

Sauf erreur, et malgré l'importance centrale, que nous tenons ici à démontrer, qu'elle a pour la compréhension de la pensée politique et morale de Rousseau, l'expression progrès ordonné n'apparaît qu'une seule fois dans toute son œuvre, plus précisément à la page 523 du volume IV des œuvres complètes de Rousseau, publiées par la Bibliothèque de la Pléiade, dans un paragraphe de l'*Émile* qui commence ainsi : « Nous entrons enfin dans l'ordre moral : nous venons de faire un second pas d'homme ».[438] Il s'agit du moment où l'élève, alors adolescent, commence à éprouver les premiers mouvements du cœur et à entendre les premières voix de la conscience. Il s'agit surtout d'y faire voir que justice et bonté ne sont pas des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement, et que la moralité de l'homme ne se réduit pas, comme chez Locke et chez Condillac, à un jeu entre sensations et idées produites à partir d'elles, mais s'explique par les vraies affections de l'âme éclairée et ordonnée par la raison. Autrement dit, justice et bonté sont un progrès ordonné des affections primitives de l'âme humaine, des nécessités naturelles du cœur de l'homme, et donc la raison, seule, abstraction faite de la conscience et du sentiment, ne peut pas fonder la morale : « D'où je conclus qu'il n'est pas vrai que les préceptes de la loi naturelle soient fondés sur la raison seule ; ils ont une base plus solide et plus sûre. L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine ».[439] Les idées morales ne sont pas seulement des idées complexes résultant de la combinaison d'idées simples provenant des sensations, mais elles ont un enracinement plus profond dans la nature et l'expérience humaines, dans le sentiment, dans l'âme éclairée par la raison. On peut penser que le progrès ordonné se produit comme un processus au long duquel le droit naturel, que Rousseau redéfinit comme immanent, comme on le verra, se refonde sur de nouvelles bases, rationnelles, et se laisse reprendre en situation, une fois la sociabilité survenue entre les hommes. Nous l'avons déjà dit : Rousseau prend l'homme dans sa totalité, il mobilise une anthropologie distincte de celles de Locke et de Condillac et soutient que, sans la conscience morale, sans le sentiment, on ne peut pas connaître vraiment, c'est-à-dire sensiblement, ce que sont la justice et l'humanité. On peut leur donner des idées, des définitions, des concepts et des maximes, on peut expliciter la mécanique par laquelle elles se forment à partir de l'expérience purement sensorielle, mais ce faisant, le philosophe pèche par abstraction et finit par prendre un être effectivement vivant pour une statue dont les facultés progressent le long de schémas purement formels, la scientificité de la morale étant présupposée. Or, il ne faut

[438] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 522.
[439] *Ibidem*, p. 523.

pas faire abstraction de la nature des choses et des rapports qui se forment en situation entre elles et le sujet ; il faut alors prendre les vérités morales non comme des vérités insensibles, archétypiques ou explicables grâce à des schémas formels, mais comme des vérités sensibles, car exister, pour nous, c'est sentir. Suit le passage complet de la page 523 :

> Nous entrons enfin dans l'ordre moral : nous venons de faire un second pas d'homme. Si c'en étoit ici le lieu, j'essayerois de montrer comment des premiers mouvements du cœur s'élevent les premières voix de la conscience ; et comment des sentimens d'amour et de haine naissent les premières notions du bien et du mal. Je ferois voir que *justice* et *bonté* ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement ; mais de veritables affections de l'ame éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives ; que par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle ; et que tout le droit de la Nature n'est qu'une chimere, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain[440].

Bien que l'expression « progrès ordonné » apparaisse dans le contexte de la discussion sur le fondement de la morale, nous la considérons pertinente non seulement pour la compréhension de l'œuvre morale de Rousseau, mais aussi pour celle de l'œuvre politique. Plus précisément, nous nous attachons à mettre en évidence comment cette notion, articulée avec son antagoniste, celle d'altération, permet de penser le passage de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale. On sait que Rousseau affirme de manière explicite dans l'*Émile* que ces registres, de la politique et de la morale, ne peuvent pas être étudiés séparément ; néanmoins, tacitement, il fait voir dans son procédé, du moins si l'on considère le découpage choisi ici, que l'on ne peut non plus en séparer ceux de l'épistémologie et de l'anthropologie – sans parler de l'esthétique –, ce qui fait voir au lecteur que le philosophe opère par le moyen d'analogies, malgré des registres textuels divers. On justifie ainsi, pensons-nous, cette extrapolation, étant entendu que, bien que l'effort d'ordonnance, qui permet la reprise du droit naturel en situation, soit une exigence dans la Cité comme en dehors d'elle, à chaque situation, pourvu qu'elle soit bien ordonnée, correspond un progrès qui lui convient : la genèse des idées-sentiments de justice et de bonté n'est pas exactement la même pour l'homme et pour le citoyen ; il suffit pour l'instant d'établir que, au contraire, le progrès ordonné l'est précisément en faisant convenir le citoyen avec lui-même, l'homme avec lui-même, en respectant les situations de chacun. Mais ce qui justifie aussi l'extrapolation, c'est que, surtout, il revient d'avoir en vue que, si l'expression de progrès ordonné n'apparaît qu'une seule fois dans l'œuvre de Rousseau, les concepts qu'elle engage et présuppose sont constitutifs de sa pensée. On peut affirmer qu'ils sont, au moins, les cinq suivants : existence, convenance, situation, ordre, immanence. De même, l'idée d'altération

[440] *Ibidem*.

appelle des concepts structurants, mais antagonistes : essence, contradiction, abstraction, désordre, transcendance. Nous pensons que, grâce à cette articulation entre les idées de progrès ordonné et d'altération, on peut expliquer de manière efficace comment la dénaturation de l'homme en citoyen accorde le patriote avec son humanité, c'est-à-dire comment on passe de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale, à condition de définir cet universel comme plastique et immanent à la situation bien ordonnée.

***

Les philosophes empiristes l'ont bien vu : la moralité humaine a une histoire. Il convient d'en tracer la genèse empirique et, comme chez Condillac, de faire voir qu'au passage des idées simples et particulières aux complexes et générales correspond la genèse des facultés qui conduisent à l'entendement. Rousseau accueille, en partie, cet enseignement. Dans l'*Émile*, il fait savoir qu'il faut passer des sensations à la raison sensitive, de celle-ci à la raison intellectuelle et marcher progressivement avec la nature pour que, finalement, les idées générales se produisent par la raison. En effet, ajoute-t-il, l'art de généraliser les idées est l'un des exercices les plus difficiles et les plus tardifs de l'entendement humain.[441] Mais, si le progrès ordonné des idées et des facultés culmine dans la formation de l'entendement et rend Émile, déjà dans le livre III de l'*Émile ou de l'éducation*, capable de concevoir des idées générales et de connaître sa place dans l'ordre du monde physique, ce n'est qu'au moment de l'entrée dans l'adolescence que surgissent en lui les premières voix du cœur et la capacité de s'identifier, affectivement, avec ses prochains d'abord, avec les plus éloignés ensuite, et qu'il peut commencer à comprendre, c'est-à-dire comprendre vraiment, sensiblement, ce que sont la justice et la bonté.[442] La morale n'est donc pas une science d'idées complexes réductibles aux sensations seulement ; elle n'est pas seulement une question de science, elle mobilise une autre idée de ce qu'est la vérité : « [...] les féliciterons nous de connoitre toute la nature hormis eux mêmes et d'avoir trouvé tous les arts excepté celui d'être heureux ? ».[443] Certes, la morale ainsi comprise requiert le bon usage de la raison, qui ordonne les autres facultés conformément à la nature des choses et aux rapports entre elles et nous,[444] mais surtout elle exige l'expérience proprement affective et le progrès ordonné depuis les premières affections de l'âme jusqu'au sentiment généralisé d'identification avec, et d'amour pour, une humanité qui se laisse concevoir

[441] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, pp. 286-287. Voir aussi : Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 520.
[442] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 520.
[443] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1089.
[444] *Ibidem*, p. 1090.

comme telle, c'est-à-dire comme idée générale. Il y a alors ici une double genèse : elle est intellectuelle et affective à la fois, sans abstraction de ce qu'est l'homme dans sa totalité, de la totalité de ses rapports vécus en situation, de la finalité majeure de son existence, à savoir le bonheur qui découle du passage de l'amour de soi à l'amour de l'humanité.

Le progrès est ordonné, ou mieux, convenablement ordonné au particulier. Il est alors radicalement enraciné dans la situation et relatif à la nature des choses avec lesquelles l'homme se lie ; il est aussi et par là même discontinu, ou mieux, dépourvu de formalismes inspirés des démonstrations mathématiques. Dans l'*Émile*, par exemple, il suit la maturation physiologique d'un individu, fictif, mais vivant, en passant par les étapes de la vie et par les ruptures que son existence impose : chaque âge a sa justice, sa norme propre et particulière de convenance. C'est ce que l'on déduit de ce que Rousseau appelle la marche de la nature : d'abord, tout s'ordonne en fonction des sensations, selon qu'elles sont plaisantes ou déplaisantes pour l'enfant ; ensuite, selon la convenance ou le manque de convenance entre le garçon et les objets qui l'affectent ; puis, selon que l'adolescent juge les choses relativement à ce qu'il comprend être leur contribution à ce que sa raison lui permet de concevoir comme son bonheur ou sa perfection ; enfin, selon ce que le jeune homme considère et sent être ce qui lui convient du point de vue de son bonheur et de la place qu'il occupe dans l'univers des rapports humains.[445] L'individu, dans ses diverses étapes de croissance, affiche donc des règles de convenance et, ainsi, de justice, diverses, auxquelles la pédagogie, ou la conjonction non contradictoire entre éducation des hommes, de la nature et des choses, doit, à chaque moment ou étape, s'adapter et convenir. Ordonner, en ce sens, c'est alors suivre la nature dans sa marche discontinue et faire qu'un homme convienne avec lui-même en situation. Si alors, d'un côté, le progrès ordonné permet d'entrevoir comment s'accomplit le passage des sensations aux idées simples et particulières et de celles-ci aux complexes et générales, de la raison sensitive à la raison intellectuelle, que la conscience doit ensuite éclaircir de façon à permettre que par la double généralisation des idées et des affections on culmine dans l'amour de l'humanité dérivé de l'amour de soi – c'est-à-dire s'il implique l'impératif de respecter une certaine séquence dans la genèse des facultés et dans le processus de généralisation ; d'un autre côté, il fait savoir que l'ordonnance consiste à bien lier la norme ou l'éducation aux choses prises dans leur nature particulière, dans leur situation et dans le rapport qu'elles ont avec l'amour de soi, avec l'intérêt du sujet concerné. Le progrès ne peut donc pas, comme chez Condillac, être pris comme un schéma général et abstrait de

[445] Rousseau, O.C., IV, *Émile*, p. 248.

développement séquentiel et linéaire de facultés et d'idées considérées d'un point de vue seulement formel. Comme chez Montesquieu, la justice chez Rousseau s'appréhende comme règle de convenance, c'est-à-dire comme ordonnée à la nature des choses, et donc le progrès ordonné ne peut pas être compris, simplement, comme analyse formelle, abstraction faite de ce qui convient à la vérité primitive immanente à une particularité prise en situation.

Dans la Cité, ce qui se passe est analogue.[446] Le peuple veut son bien, mais il ne le conçoit pas, sa volonté est droite, mais son jugement n'est pas éclairé ; en faisant parler les Dieux, le législateur, sublime et persuasif, par les lois et par la religion mobilisant l'imagination, réunit l'entendement et la volonté populaires. La loi comme émanation de la volonté générale représente ainsi le point culminant du processus de généralisation conjointe - de double genèse - des idées et des volontés particulières, c'est-à-dire de rationalisation, d'ordonnance ou d'éclaircissement des intérêts. S'allient ainsi justice et intérêt, et cela culmine dans la règle de justice générale que c'est la loi, qui à son tour fait penser à une loi encore plus grande, encore plus générale, s'accordant à toute l'humanité – étant bien compris que le *droit naturel raisonné* ne figure pas dans la version publiée du *Contrat social*, sauf de manière implicite, comme on le verra dans un chapitre ultérieur. Le progrès ordonné dans la Cité est alors le processus délibératif et législatif lui-même, processus de genèse de la volonté générale à partir des volontés particulières prises singulièrement, processus enfin qui se forme en loi positive apte à ordonner la situation et à produire la justice. Il part des vérités primitives et particulières du peuple, c'est-à-dire de la nature des choses, des mœurs, et moyennant une marche progressive et ordonnée culmine dans la généralisation conjointe des idées et des affections, de façon à

[446] La prémisse de cette analogie est fondamentale pour notre travail. Elle permet, premièrement, de comprendre que l'expérience de l'humanisation concerne aussi le citoyen ; deuxièmement, que la justice se produit en situation et donc que l'universel est immanent et plastique au particulier bien-ordonné, homme ou citoyen - ce qui ne veut pas dire que la justice soit la même dans les deux cas. Voilà la discussion que nous tenons à présenter dans la troisième partie de cette thèse, dans laquelle nous mettons en évidence comment l'avènement de la moralité se produit dans le texte même du *Contrat social*, plus précisément dans les chapitres sur l'état civil et la religion civile. Dès à présent, il revient de citer trois auteurs qui affirment cette analogie expressément. D'abord, Céline Spector qui, abordant le processus d'identification avec l'humanité dans l'*Émile*, affirme, sur le mécanisme de formation de la volonté générale, le suivant : « Le mécanisme est analogue à celui de la volonté générale, puisque dans une assemblée populaire bien ordonnée, nul ne s'approprie le mot "chacun" en votant pour tous » (Spector, *Émile*, p. 225). Et aussi Blaise Bachofen : « L'anthropologie qui sous-tend l'*Émile* et le *Contrat social* est la même, les principes sont les mêmes (au premier chef la "liberté bien réglée"), les finalités sont les mêmes (la société bien ordonnée), mais, comme le souligne Rousseau, il a traité "deux objets" qu'il n'est pas simple de "réunir en un seul" » (Bachofen, *La philosophie de Rousseau, repères*, p. 190). Enfin, aussi Bruno Bernardi : « Le parallélisme est strict entre la pensée politique de Rousseau et sa pensée morale : la question majeure est toujours de savoir comment la volonté peut être corrompue, sachant qu'elle est naturellement bonne et qu'elle ne peut se corrompre qu'elle-même » (Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, p. 150). Et plus important, surtout, Rousseau lui-même se dit constant dans ses principes : « J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes : toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l'on veut, les mêmes opinions » (Rousseau, O.C., t. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 928).

produire un tout doté d'unité, d'ordre et de physionomie propres : non pas un agrégat, mais un peuple dont les lois sont convenables et justes. Cette physionomie fixe les opinions et rassemble, pour ainsi dire, les volontés, en vue d'une finalité commune, à savoir la réalisation de la justice dans la ville par des citoyens unis par des liens sociaux et empreints d'amour patriotique. Voilà pourquoi les mœurs, objet privilégié du législateur, qui s'en occupe en secret, sont le type de loi le plus important dans la ville, l'institution dont dépend le succès de toutes les autres. Elles sont la vérité primitive qui sert d'élément aux autres et représentent la règle immanente et spontanée de justice particulière à éclaircir, à développer et à généraliser en norme rationnelle, en loi positive, susceptible d'être connue et, parce qu'elle s'accorde à une certaine physionomie commune, aimée publiquement par tous, en tant que convenable au bien commun qui se fait estimer comme chose sacrée. La loi est donc ancrée dans la particularité des mœurs, dans la physionomie singulière au peuple, dans son caractère, dans la règle affective de comportement par laquelle le citoyen qui aime sa patrie accueille spontanément un sentiment profond d'obligation envers la collectivité avec laquelle il s'identifie et dont la conservation est responsable de sa propre conservation. En ce sens, la loi résulte du progrès ordonné par lequel se généralise la norme immanente de justice que les mœurs consacrent, elle représente le point culminant de la double genèse - de l'entendement et de la volonté - dans l'État, de la genèse attentive à la convenance dérivée de la nature des choses et inhérente à la situation particulière dont on part.

Attentif à la nature des choses, le législateur, prudent et sublime, fait convenir - c'est-à-dire ordonne - les lois aux mœurs et à un ensemble important d'aspects particuliers à la nation et au peuple pour lequel il légifère : le climat, la qualité du sol, le relief, l'étendue territoriale, la proximité de la mer, le type d'activité économique, la taille de la population, la fertilité des femmes, la maturité que le peuple a ou non pour recevoir un système de législation, le moment d'institution du gouvernement etc. : « En un mot, outre les maximes communes à tous, chaque Peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière et rend sa législation propre à lui seul ».[447] Le Législateur doit alors renforcer les mœurs, fixer les opinions, mettre en relief la physionomie particulière du peuple, sacraliser les lois et le pacte social et, ainsi, assurer la convenance du peuple avec lui-même. Autrement dit, il vise à former les liens sociaux et à densifier l'identification du citoyen avec sa patrie de façon à ce qu'il l'aime, ainsi que ses concitoyens, plus profondément – moyen de garantir que tout convienne au bien

[447] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 393.

commun. Le progrès ordonné dans la ville consiste alors non seulement à réunir l'entendement et la volonté - de sorte que les citoyens deviennent capables de concevoir et d'aimer le bien commun, qui est le leur -, mais aussi, ce qui est impératif pour le succès de la démarche, à faire convenir la règle au cas particulier en question, à ordonner convenablement la loi aux mœurs, à la nature particulière des choses.

> Mais ces objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés en chaque pays par les rapports qui naissent, tant de la situation locale, que du caractère des habitans, et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un sistême particulier d'institution, qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'Etat auquel il est destiné.[448]

Enfin, la loi résulte d'un progrès ordonné qui a pour vérité primitive la règle de justice immanente des mœurs, à partir de laquelle pourra se développer la physionomie particulière du peuple qu'il revient de rendre *policé*. Et bien l'ordonner est une condition pour que se récupère, chez les citoyens identifiés les uns aux autres et à la patrie, l'humanité universelle qui habite les cœurs de tous les hommes : « Non, il n'y a de pure joye que la joye publique, et les vrais sentimens de la nature ne régnent que sur le peuple ».[449] Cela étant, et c'est là le point surtout important, c'est grâce à la notion de progrès ordonné, relative à la formation de l'idée-sentiment de justice en situation, que Rousseau peut articuler la particularité des mœurs et l'universalité de la morale.

Le progrès ordonné requiert et impose, pour ainsi dire, un certain encadrement. On peut penser aux scènes pédagogiques de l'*Émile*, mais aussi à l'idée même de société bien ordonnée. Il s'agit d'aménager avec art une scène dont les balises permettent la stabilisation sans laquelle l'opinion ne se fixe pas, la physionomie ne se met pas en relief, les facultés ne se développent pas et la disposition à la vertu ne devient pas habituelle. Il est impératif d'éviter ou de diminuer la fluctuation du caractère, sans quoi les mœurs se défigurent, la finalité des choses ne se met pas en évidence, et la morale se perd. L'expérience doit alors être bien conduite, en politique comme en pédagogie, c'est-à-dire ordonnée avec art.[450] Cela évoque, par exemple, l'importance que la morale sensitive a dans ce processus d'arranger la situation de manière à favoriser, grâce à la stabilisation qu'elle produit, la genèse des facultés et des idées morales ; ou l'insistance de Rousseau sur le besoin de fixer l'opinion, d'éviter que les mœurs ne changent, de préserver la

[448] *Ibidem*, p. 392.
[449] Rousseau, O.C., t. V, *Lettre à D'Alembert*, p. 124.
[450] Pour Luiz Roberto Salinas Fortes, la passion de Rousseau pour le théâtre commande des couches profondes de ses textes, et ses vestiges peuvent être trouvés dans toute son œuvre. Salinas Fortes, « Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau », pp. 79-85.

règle de comportement traditionnelle à laquelle se lie une certaine physionomie consacrée. Dans la préface du *Discours sur l'inégalité*, Rousseau affirme que nous devrions apprendre à louer celui dont la main bienfaisante, corrigeant nos institutions et leur conférant une base stable – « *assiéte inébranlable* » –[451], a évité les désordres futurs etc. Il s'agit là du législateur, le grand absent du deuxième *Discours*, cette œuvre qui thématise l'altération, le désordre, la perte de physionomie, dont la statue défigurée de Glaucus est l'éloquente métaphore. De manière plus spécifique, dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau affirme qu'à la société générale du genre humain correspond une situation remplie de rapports sans mesure, sans règle, sans consistance, que les hommes altèrent et changent continuellement et en raison de laquelle, à cause de ce flux constant, on ne peut pas former le sentiment d'identité personnelle et donc on ne peut pas arriver à discerner ce que sont le bien et le mal. Autrement dit, il n'y a pas de moralisation possible là où tout est changement continu,[452] et le personnage du raisonneur violent l'illustre parfaitement. Même idée dans la *Préface à Narcisse*, où les mœurs sont définies comme la morale du peuple, comme règle et frein, et présentées comme ce qu'il revient de préserver afin que les passions – c'est-à-dire le dérèglement des passions – ne finissent pas par devenir la seule règle possible. Telle est la raison du statut que, par les lois, le législateur confère aux mœurs dans le *Contrat social* : elles sont le sol sur lequel se construit l'édifice, elles fournissent les balises situationnelles en fonction desquelles l'*art perfectionné* arrange la scène dans la Cité, dans la société bien ordonnée. La *Profession de foi du vicaire savoyard* est destinée, aussi en ce sens, à guérir le dérèglement du jeune homme *déboussolé*, perdu sur la mer des opinions, victime de l'état violent où l'on ignore *ce qui nous importe* – la foi aurait, en ce sens, la fonction d'ordonner les passions, de fixer l'opinion, de blinder par la preuve du sentiment l'identification nouvellement acquise de l'élève avec l'humanité, sa disposition morale, avant de le faire entrer dans la société dégénérée des hommes, qui opacifie la finalité de la vie humaine. Dans la *Lettre à D'Alembert*, Rousseau compare l'innovation des mœurs, c'est-à-dire le changement dans l'opinion publique, que le hasard gouverne, à un coup de dés : on ne sait jamais ce qui surviendra quand on innove les mœurs et que l'on altère la physionomie d'un peuple. Certes, dans l'*Émile*, il y a un nombre incalculable de passages éloquents sur le sujet, dont celui-ci : « Mais l'homme est-il maitre d'ordonner ses affections selon tels ou tels rapports ? Sans doute, s'il est maitre de diriger son attention sur tel ou tel objet, ou de lui donner telle ou telle habitude. D'ailleurs, il s'agit moins ici de ce qu'un homme peut faire sur lui-même que de ce que nous pouvons faire

[451] Rousseau, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 127.
[452] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 282.

sur nôtre élève par le choix des circonstances où nous le plaçons ».[453] Les exemples sont très abondants, mais l'idée de base est que la physionomie particulière, le caractère, les mœurs, l'opinion, doivent être préservés et mis en relief par l'art organisant l'expérience afin de ne pas perdre la stabilité de la situation, sans laquelle les facultés se dérangent ou ne se forment suffisamment pas – on dirait que l'on perd de vue la vérité primitive des choses. De ce fait, l'idée de progrès ordonné implique celle de conférer un certain cadre à l'expérience, afin de lui garantir la stabilité et donc la possibilité du passage d'une vérité primitive qui serve d'élément aux autres à l'universel qui en découle et lui est immanent. Cela vaut pour la morale, cela vaut pour la politique.

***

Il convient de faire, à ce point, un rapide commentaire sur la morale sensitive. Ce que nous tenons à mettre en évidence est que l'impératif de mettre en relief la physionomie particulière se lie à celui de faire convenir un être particulier avec lui-même en situation, qu'il s'agisse de l'élève, qu'il s'agisse d'un peuple ; faire convenir avec soi-même signifie se conserver, ou mieux, placer un être en accord avec la règle, immanente à sa nature, par laquelle il est et demeure lui-même. Règle, donc, de justice. Ces impératifs affichent chez Rousseau une centralité incontestable, comme on le verra dans les parties II et III de cette thèse, bien que l'on n'y aborde pas spécifiquement le thème de la morale sensitive, qui nous mènerait à d'autres développements.[454] La *Morale sensitive, ou le matérialisme du sage* est présentée par Rousseau dans le neuvième livre des *Confessions*, dans lequel il explique qu'il s'agit du projet d'une œuvre qui a été esquissée mais non écrite.[455] Selon Pierre Burgelin, ce n'est pas que le livre n'ait pas été écrit parce que d'Alembert aurait volé l'esquisse, comme l'affirme Rousseau, toujours dans le neuvième livre des *Confessions* ; l'abandon supposé ne s'expliquerait pas non plus en raison d'une évolution de la pensée du Genevois, comme l'avait supposé, nous dit Burgelin, Masson : l'abandon est dû au fait que Rousseau a employé la matière dans toute son œuvre, ou, comme le dit le commentateur, « *un peu partout* » :

> Les *Confessions* nous exposent ce projet comme d'une idée qui lui tenait à cœur et le texte n'implique en aucune manière que Rousseau le reniât, il aurait fort bien pu n'en

[453] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 501.
[454] Par exemple, relatives aux études de médecine de Rousseau. Nous suggérons trois études que nous avons pu examiner : Menin, *La Morale sensitive de Rousseau* ; Kawauche, *Educação e filosofia no* Emílio *de Rousseau* ; et Quintili, *Matérialismes et lumières.*
[455] « J'ai cependant bien peu travaillé à cet ouvrage dont le titre étoit *la morale sensitive,* ou *le matérialisme du Sage.* Des distractions dont on apprendra bientot la cause m'empêcherent de m'en occuper, et l'on saura aussi quel fut le sort de mon esquisse, qui tient au mien de plus près qu'il ne sembleroit » (Rousseau, O.C., t. I, *Confessions*, p. 409).

> pas parler. S'il l'a abandonné, ne serait-ce pas plutôt parce qu'en ayant utilisé la substance un peu partout, il a reculé devant l'effort de reprendre et de compléter ce qu'il avait déjà dit ? La morale sensitive, c'est *Émile* pour la théorie, *Julie* pour la pratique.[456]

Étienne Gilson, dans *Les idées et les lettres*, va dans le même sens et affirme :

> A défaut de l'œuvre perdue, on pourrait essayer de reconstituer approximativement la Morale *Sensitive* en rassemblant et classant ses fragments épars à travers l'œuvre de Rousseau. Emile Faguet a fort bien montré que l'*Emile*, cette pédagogie qui utilise le milieu naturel et social pour modeler l'enfant du dehors, s'en inspire directement. M. D. Mornet en a identifié un autre fragment dans son analyse de la *Nouvelle Héloise* (*op. cit*., p. 227). On vient de voir qu'il y en a d'autres [...]. Elle est partout présente, même derrière le *Contrat social*.[457]

Dans une note qu'ils ont écrite pour les *Confessions*, dans l'édition de la Pléiade, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond assurent que la *Morale sensitive*, tout comme le fragment autobiographique *Le Persifleur*, aurait été écrite par un disciple de Condillac et de Locke, car le Genevois « se pose en homme de la sensation, étroitement soumis à l'action du milieu, de l'objet (chose ou personne) »[458] ; ensuite, ils citent le texte de Gilson, afin de corroborer leur thèse selon laquelle la *Morale sensitive* vaudrait comme principe d'interprétation pour toute l'œuvre de Rousseau. Mais de quoi s'agit-il, finalement, ce livre important et utile qui n'a pas été écrit, mais qui semble commander toute la pensée de Rousseau ? Partant d'observations faites sur lui-même et sur les autres, Rousseau affirme que les hommes se transforment tout au long de leur vie de façon à devenir éventuellement différents d'eux-mêmes - voilà l'altération ; il explique, à partir de cette vérité, que, dans son livre, peut-être l'un des plus utiles que l'on pourrait offrir aux hommes, il aurait pour objectif de : « chercher les causes de ces variations et de m'attacher à celles qui dépendoient de nous pour montrer comment elles pouvoient être dirigées par nous-mêmes pour nous rendre meilleurs et plus sûrs de nous ».[459] Comme on le voit, Rousseau se réfère aux causes et aux origines, et justifie : « Car il est sans contredit plus pénible à l'honnête homme de resister à des désirs déja tout formés qu'il doit vaincre, que de prévenir, changer ou modifier ces mêmes désirs dans leur source, s'il étoit en état d'y remonter. Un homme tenté resiste une fois parce qu'il est fort, et succombe une autre fois parce qu'il est foible ; s'il eut été le même qu'auparavant il n'auroit pas succombé ».[460] Il s'agit alors de prévenir des désordres futurs ou, autrement dit, d'assurer, en agissant sur les premiers éléments d'une chaîne dont la progression pourra être plus ou moins ordonnée, qu'elle soit la plus ordonnée

[456] Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J.- Rousseau*, p. 361.
[457] Gilson, « La Methode de M. de Wolmar », p. 294.
[458] Gagnebin et Raymond dans : Rousseau, O.C., t. I, *Confessions*, p. 1469, note 1.
[459] Rousseau, O.C., t. I, *Confessions*, p. 408.
[460] *Ibidem*, pp. 408-409.

possible, de sorte que le résultat du processus par lequel cette progression a lieu ne vienne pas à être contradictoire concernant ce qui l'a d'abord suscitée. Autrement dit, il s'agit, en partant d'une vérité primitive, nécessairement convenable au sujet, de la voir se développer au long d'une genèse culminant à la production d'universaux ou de règles de justice qui représentent des convenances étendues, comme on le verra dans un chapitre ultérieur.[461] Il s'agit encore d'assurer une certaine stabilité à l'homme, de diminuer en lui la volatilité, la variabilité et la fluctuation de son caractère. Enfin, il s'agit – vu que les objets matériels, physiques et extérieurs, agissant sur le corps, agissent, par lui, sur l'âme, déterminant en elle une disposition pour telle ou telle passion – de rendre habituelle, pour la renforcer, la passion la plus convenable à la vertu, ce qui s'obtient en dirigeant l'action des objets externes qui la causent ; moyen d'imprimer par l'habitude, dans l'homme ou dans le peuple, une physionomie particulière, correspondant à la passion à répercuter continuellement. Ainsi :

> En sondant en moi-même et en recherchant dans les autres à quoi tenoient ces diverses manieres d'être je trouvai qu'elles dépendoient en grande partie de l'impression antérieure des objets exterieurs, et que modifiés continuellement par nos sens et par nos organes, nous portions sans nous en appercevoir, dans nos idées, dans nos sentimens, dans nos actions mêmes l'effet de ces modifications. Les frapantes et nombreuses observations que j'avois recueillies étoient au dessus de toute dispute, et par leurs principes physiques, elles me paroissoient propres à fournir un régime extérieur qui varié selon les circonstances pouvoit mettre ou maintenir l'ame dans l'état le plus favorable à la vertu. Que d'écarts on sauveroit à la raison, que de vices on empêcheroit de naitre si l'on savoit forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle trouble si souvent ! Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumiére, les élemens, les alimens, le bruit, le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine et sur notre ame par consequent ; tout nous offre mille prises presque assurées pour gouverner dans leur origine les sentimens dont nous nous laissons dominer.[462]

Entre la statue défigurée de Glaucus et la physionomie parfaitement achevée d'Émile, entre les peuples dégénérés que l'histoire donne à contempler et celui, de la Genève idéalisée par Rousseau, dont les mœurs particulières, parce qu'excellentes, peuvent s'ériger en modèle d'une morale universelle, le précepteur, le législateur, l'écrivain doivent intervenir de sorte à promouvoir une inflexion dans les intérêts, les opinions, les goûts, et, pour ce faire, il s'impose à eux de choisir, afin de mieux ordonner les passions des hommes, afin de mieux assurer un progrès ordonné depuis les affections primitives jusqu'aux idées les plus générales dont ils sont capables, soit la scène pédagogique la plus adéquate, soit la façon de mieux arranger la société

[461] En ce sens, la volonté générale, l'humanité, l'ordre sont le résultat des progrès liés à des convenances particulières et se produisent non en dépit d'elles, mais comme leur projection. L'amour de l'ordre dérive de l'amour de soi, l'amour de l'humanité dérive de l'amour de soi, l'amour de la patrie dérive de l'amour de soi. C'est-à-dire, en s'identifiant à ce qui le dépasse, le sujet, homme ou citoyen, ne convient pas moins avec lui-même ; au contraire, c'est ainsi qu'il découvre sa propre humanité.
[462] Rousseau, O.C., t. I, *Confessions*, p. 409.

bien ordonnée par l'adéquation des lois aux mœurs, soit le langage qui par le roman touche plus profondément les cœurs de citoyens ? Ainsi, la morale sensitive est à la base de la « veritable fonction de l'observateur et du Philosophe qui sait l'art de sonder les cœurs en travaillant à les former » ;[463] elle est à la base de l'*art perfectionné* du législateur qui scrute en silence les mœurs pour mieux leur adapter les lois et ordonner l'ensemble du corps politique. Tout comme la scène pédagogique bien arrangée, la société bien ordonnée fournit, pour ainsi dire, un cadre qui balise l'expérience, l'ordonnant et la stabilisant, de façon à rendre habituelles certaines dispositions qui, en offrant à la contemplation le sublime, insinuent dans l'âme des hommes, des citoyens, de plus en plus, le goût du bien pour le bien, et si le vertueux lutte avec lui-même toute sa vie, celui qui s'est prêté de bonne heure à une morale qui l'ordonnait de l'extérieur en disposant favorablement les circonstances, prévenant les désordres futurs, verra, comme les Spartiates, dans les cœurs desquels les lois s'amalgament aux mœurs, dans les impératifs de la loi, dans ceux de la vertu, un joug moins lourd. De tout cela se déduit, évidemment, l'importance de la censure dans la ville.

Dans son analyse de la *Morale sensitive*, Pierre Burgelin cite la lettre à d'Offreville dans laquelle Rousseau distingue les deux types d'intérêt, l'un « *sensuel et palpable* », l'autre « *spirituel et moral* », auxquels Burgelin fait correspondre un intérêt de l'amour-propre et un intérêt de l'amour de soi, et fait voir que la morale, pour Rousseau, n'existe pas hors de situation. En cela réside un refus de la transcendance par Rousseau. Le bien serait ainsi en deçà de tout absolu. Il faut alors, comme le dit Rousseau, considérer humainement les choses. Burgelin commente ainsi :

> Si le bien ne se définit qu'à l'intérieur d'une situation, s'il n'est pas proposé une fois pour toutes, dans l'absolu, avec un statut métaphysique étranger à notre nature, il faut tenir compte de tous les éléments qui spécifient sa valeur pour l'homme. La voix de la raison n'est pas docile au souci de sa propre forme. La raison a un contenu et sa voix est celle même de la nature. Pas de raison sans un appel au sensible, parce qu'il n'y a pas de raison indépendante des sentiments, du corps, ni du monde.[464]

En ce sens, l'intérêt qui mène l'homme à aimer le bien pour le bien, l'intérêt dit de l'amour de soi, ou « intérêt purement moral », ou encore l'amour de l'ordre, engage l'homme dans sa totalité en le mettant davantage en accord avec sa nature proprement humaine qui, une fois la sociabilité survenue, fournit l'expression d'une bonté morale innée en situation. Burgelin affirme :

---

[463] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 511.
[464] Burgelin, *La Philosophie de l'expérience de J.-J.- Rousseau*, p. 364.

> Il [Rousseau] incline à penser qu'il y a un intérêt purement moral, autre manière de dire que l'homme est naturellement bon. Mais il répugne à admettre un intérêt séparé. Si nos plus vrais intérêts sont liés à l'amour de l'ordre et la pratique de la vertu, cet amour n'est guère une passion vive ni exclusive et il n'entend pas que nos intérêts sensibles soient négligés et il n'y a pas chez lui trace d'ascétisme.[465]

Comme on le voit, Rousseau ne pense pas la morale en dehors de toute et n'importe quelle situation, mais elle est toujours tissée dans la situation particulière, même si, moyennant un processus de généralisation, elle peut être élevée à un statut d'universalité. Universalité, néanmoins, qui est toujours référée, toujours liée au monde, par opposition à un être de raison détaché flottant dans le ciel comme une maxime valable indépendamment du temps, du lieu, du sentiment, des sensations du corps, de la nature des choses. Universel, donc, immanent et plastique. La morale sensitive le démontre, elle met en évidence que les maximes de morale ne se passent pas d'un certain état du corps, d'une certaine organisation matérielle, d'un ordre singulier et particulier, contingent. L'universel, pour Rousseau, cet universel précaire et difficile, s'il existe, ne contredit donc pas le particulier dont il est la projection ; mais cette projection dépend à son tour d'un progrès ordonné, dépendant de l'art humain. L'ordre nécessaire est insaisissable pour la raison des hommes ; il peut être senti d'une certaine manière ; connu en lui-même, non. Dieu se fait connaître seulement par ses effets, non comme essence, mais comme existant, voilà ce qu'enseigne le vicaire savoyard. Rousseau considère les choses, répétons-le, humainement, et la raison humaine, incapable de sonder les desseins de Dieu, ne doit pas non plus perdre de vue le monde ; et dans l'appréhension de l'ordre, qu'il s'agisse de l'ordre général des choses ou de l'ordre de la Cité, on ne doit pas non plus perdre de vue le sujet lui-même, qui est toujours une règle pour cette appréhension. On conclut : ce sage matérialiste qui s'oppose, il est notoire, aux matérialistes, qui ne sont pas sages, peut ainsi être disciple de Condillac et de Locke sans être athée, peut être un philosophe sans s'insurger contre la foi, peut parler de morale sans condamner les mœurs particulières ; mais surtout il doit, étant donné ses prémisses et ses présupposés, exiger la présence du particulier, sans lequel l'universel ne peut pas être atteint. C'est en particularisant les mœurs des peuples que le législateur, cette fois disciple de Montesquieu, prépare chez les citoyens devenus patriotes la découverte de l'humanité, et la justice qui n'est pas à la base ne peut pas figurer à la fin du progrès de généralisation. Voilà pourquoi pour Rousseau le passage du particulier à l'universel peut s'accomplir sans contradiction : c'est que l'humanité réside dans l'essentiel d'être juste et bon avec ceux avec qui l'on vit de près ou, autrement dit, l'universel chez Rousseau est immanent et

[465] *Ibidem*, p. 365.

plastique, il est convenance étendue. Nous reviendrons sur ces conclusions tout au long de cette thèse.

***

Reprenons : l'idée de progrès ordonné chez Rousseau garde un rapport étroit avec les influences épistémologiques de Locke et Condillac ; pourtant, si, pour Locke, la genèse des idées morales requiert le passage des idées simples et particulières, provenant des sensations et de la réflexion, aux idées complexes et abstraites qui, en plus d'être archétypiques et, par conséquent, transcendantes aux choses, ne sont qu'une pure combinaison d'idées simples par l'entendement ; et si, pour Condillac, ce même passage implique une genèse formelle des facultés mêmes de l'entendement qui, parce que formelle, fait abstraction de l'aspect proprement pratique auquel se rapporte l'existence d'un être considéré comme vivant ; pour Rousseau, et c'est le premier point que nous voulions mettre en relief, la genèse des idées morales implique une double genèse : elle n'est pas seulement l'engendrement, à partir de l'expérience sensorielle, des facultés les plus tardives, par exemple la raison intellectuelle qui permet la généralisation des idées et l'ordonnance des autres facultés, mais aussi la généralisation concomitante des affections qui exige, comme on le verra dans le livre IV de l'*Émile*, non seulement que l'on parte de ce que Rousseau appelle la « vérité primitive », mais aussi que l'on fasse un usage actif de l'imagination, entendue comme la capacité de produire l'identification affective d'Émile – cette statue vivante et existante, car « exister », c'est sentir – avec ses prochains d'abord, avec l'humanité tout entière ensuite. Or, le citoyen du *Contrat social* s'identifie aussi au tout dont la conservation est indissociable de la sienne : c'est pour garantir cette identification que le législateur fait convenir aux mœurs les lois qui les généralisent, et aux lois la religion qui persuade le sentiment des citoyens, forme leur sociabilité et les incline à aimer les lois et le contrat comme des choses que l'on doit estimer comme sacrées. Plus encore, et en second lieu : l'« ordonnance » chez Rousseau est synonyme de « convenance » et de respect de la particularité prise en situation, ou de ce que dans les *Lettres morales*, comme on le verra plus loin, il appelle les « vérités primitives » : d'où l'importance de la notion de nature des choses, provenant de l'influence de Montesquieu sur Rousseau, pour l'effort critique que le Genevois entreprend contre les empirismes relativement abstraits ou formels de Locke et de Condillac. Malgré la prétention qu'ils affichent de faire voir comment la connaissance – et donc, selon eux, la morale prise comme science – s'explique radicalement, et seulement, par le recours à l'expérience, il y a, dans leur pensée, selon l'interprétation que nous faisons de celle de

Rousseau, un certain déracinement, un élan de transcendance et d'abstraction, pour la solution duquel l'idée de nature des choses, c'est-à-dire de convenance au particulier et d'appréhension de la norme de justice *immanente* à la chose prise en situation, semble fournir un remède adéquat. L'homme n'est pas le résultat des sensations et des idées qui leur sont réductibles, il n'est pas une statue, sa morale ne découle pas d'un arrangement combiné d'idées et de sensations, il est bien plus que cela, ses facultés ne progressent pas selon des formules qui vident le sens existentiel de son progrès réel et vécu, comme si le moi pouvait faire abstraction de lui-même et se considérer comme s'il était autre. Son âme lui annonce une finalité dans cette vie et dans la prochaine : il revient de ne pas ignorer sa vraie nature, sensible. Sans rompre totalement avec la méthode analytique, Rousseau lui fait donc une sévère critique : miser toutes ses cartes sur elle déshumanise l'homme et le déracine : cela l'altère. À cette démarche relativement abstraite des empiristes, Rousseau oppose alors l'idée de progrès ordonné, qui n'implique ni la parfaite réductibilité, linéaire et continue, de la réflexion aux sensations, ni la formalisation de la genèse des facultés de l'entendement, que Condillac suppose dans son livre de 1746, mais met en évidence comment, dans le processus de généralisation d'idées et d'affections et de genèse des facultés, raison et sentiment s'articulent de façon à permettre le passage du particulier à l'universel sans contradiction et sans abstraction de l'expérience proprement vécue, moyen qui permet à Rousseau de concilier la particularité des mœurs avec l'universalité de la morale.

Cela dit, nous pensons avoir clairement établi qu'à chaque situation correspond une certaine justice, à la situation du citoyen correspond une justice différente de celle qui convient à l'homme ou à celle de l'enfant, et que jamais chez Rousseau la justice ne se laisse appréhender absolument ou comme transcendante. Or, cela ne glisse en rien vers les thèses sceptiques qui réduisent le sentiment moral au préjugé : la situation bien ordonnée est précisément celle où le droit naturel se refonde sur de nouvelles bases, rationnelles, de façon à faire convenir l'homme avec lui-même dans sa situation particulière, le citoyen avec lui-même dans la sienne propre. Il semble alors légitime de juger que l'universel chez Rousseau, immanent, s'infléchit plastiquement dans les choses en situation, ou mieux, il se laisse appréhender par le sujet qui s'ordonne convenablement à la nature des choses et aux rapports entre elles et lui.[466] Voilà pourquoi Émile, étant devenu homme, peut assumer des obligations politiques et morales envers son pays ; voilà pourquoi, d'ailleurs, nous ne commençons à devenir des hommes

[466] Rousseau, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.

qu'après être devenus des citoyens. Autrement dit, il n'y a pas de contradiction entre particulier et universel chez Rousseau. Un autre aspect que nous avons essayé d'avancer ici : l'effort d'ordonner implique, en plus de faire convenir une nature avec elle-même en situation, aussi celui de stabiliser la scène dans laquelle se disposent les repères du progrès. Il s'agit de l'impératif de fixer l'opinion, de mettre en relief le caractère, la physionomie, qu'il s'agisse de l'élève ou d'un peuple. Dans ce cas, il faut renforcer les mœurs, les changer est dangereux et imprudent, car cela dérange la situation et corrompt, c'est-à-dire altère, la vérité primitive qui exprime la justice immanente à la nature de la chose. « Qu'on nous laisse comme nous sommes ! »,[467] dit le Français que Montesquieu fait parler dans l'*Esprit des lois*. Et Rousseau : « Tout peuple a ou doit avoir un caractère nationnal et s'il en manquoit, il faudroit commencer par le lui donner ».[468] Ainsi, l'*art perfectionné*, qui dénature l'homme en citoyen afin de mieux accorder le patriote avec son humanité, implique un certain cadre qui stabilise la scène et favorise les conditions empiriques pour éviter la contradiction, c'est-à-dire pour que l'on marche selon la nature, tout au long donc d'un progrès ordonné. Ce cadre conceptuel est incomplet et superficiel ; il requiert d'abord, que l'on s'arrête sur le concept d'altération, contraire à celui de progrès ordonné, et ensuite des développements qui constituent notre thèse même.

Altération

« Altération » ne signifie pas transformation, qui peut être ordonnée, mais progrès désordonné au long duquel un être se trompe dans l'appréhension de ce qui lui convient et, de ce fait, exposé à des causes qui lui sont étrangères, entre en contradiction avec sa propre nature et avec la justice immanente à celle-ci et par laquelle il se conserve.[469] Contrairement au concept de progrès ordonné, dont il est l'antagoniste, celui d'altération apparaît avec une certaine fréquence dans les textes de Rousseau – comme on le verra, par exemple, dans l'ensemble qui n'est pas exhaustif des passages cités ci-dessous. Le concept d'altération déclenche les mêmes idées que le concept de progrès ordonné, avec un sens pourtant inverse, c'est-à-dire qu'il n'évoque pas les idées d'existence, convenance, situation, ordre et immanence, mais celles

[467] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, v. 1, p. 330.
[468] Rousseau, O.C., t. III, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 913.
[469] Dans une note à la *Profession de foi du vicaire savoyard*, Bruno Bernardi affirme que toute la philosophie de Rousseau tourne autour de l'idée de servitude volontaire. Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, note 90, p. 150. L'allusion renvoie au célèbre *Discours de la servitude volontaire*, d'Étienne de La Boétie. Nous rejoignons Bernardi quant à ce point et pensons que Rousseau, par le moyen du concept d'altération, fournit une vraie explication de ce que soit le fait que l'homme se tourne contre lui-même, raison d'étonnement pour l'ami de Montaigne.

d'essence (ou archétype), contradiction, déracinement ou instabilité, désordre et transcendance. On peut en analyser les significations moyennant l'approche d'au moins quatre domaines pertinents ici : épistémologie, anthropologie, politique et morale. Nous le ferons tout au long de cette thèse, mais nous présentons maintenant une première approche, certes générale, qui expose les éléments nécessaires à une compréhension initiale du concept d'altération chez Rousseau. Il convient de commencer par un passage fondamental, qui dialogue intimement avec celui que nous avons extrait de la page 523 de l'*Émile*, cité ci-dessus et relatif à l'entrée de l'adolescent dans l'ordre moral. Il s'agit d'un extrait très connu de la deuxième des *Lettres morales*, dans lequel Rousseau oppose la raison – définie comme la faculté d'ordonner les autres facultés de l'homme convenablement à la nature des choses et aux rapports qu'elles ont avec lui – à l'art de raisonner, art des découvertes qui, souvent, par l'abus de la raison et par la substitution de la vérité primitive immanente à la nature des choses par l'opinion, par le préjugé ou par les passions, corrompt la faculté de juger et produit des vérités générales ou insensibles, c'est-à-dire transcendantes ou abstraites, s'accordant alors aux essences. Suit le passage :

> L'art de raisonner n'est point la raison, souvent il en est l'abus. La raison est la faculté d'ordonner toutes les facultés de notre ame convenablement à la nature des choses et à leurs raports avec nous. Le raisonnement est l'art de comparer les vérités connues pour en composer d'autres vérités qu'on ignoroit et que cet art nous fait découvrir. Mais il ne nous apprend point à connoitre ces vérités primitives qui servent d'élément aux autres, et quand à leur place nous mettons nos opinions, nos passions, nos préjugés, loin de nous éclairer il nous aveugle, il n'élève point l'ame, il l'énerve et corrompt le jugement qu'il devroit perfectionner.[470]

Comme on le voit, ordonner, dans ce contexte, signifie que l'homme se rapporte à ce qui lui convient dans une situation donnée ; désordonner signifie que l'homme se rapporte à ce qui ne lui convient pas. Dans le premier cas, on présuppose l'impératif de perfectionner la faculté de juger, car il est nécessaire que le sujet appréhende correctement les rapports réels qui lui conviennent ; dans le second, il se trompe dans l'appréhension des vrais rapports de convenance s'accordant à la nature des choses auxquelles il se lie, et sa faculté de juger se corrompt. L'erreur de jugement étant intimement liée à la corruption de l'homme lui-même, l'épistémologie et l'anthropologie s'impliquent mutuellement ici. Exister, pour nous, c'est sentir, et bien ordonner, c'est respecter les vérités primitives qui, le sentiment étant éclairé par la raison, servent d'élément pour que l'on passe, sans perte de convenance, c'est-à-dire au long d'une double genèse où se généralisent les idées et les affections, du particulier à l'universel. Autrement dit, lorsque la généralisation s'ancre sur la vérité primitive et convenable – que, dans le cas de

[470] Rousseau, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.

l'homme, le sentiment exprime, dans le cas du peuple, les mœurs expriment –, elle rend possible l'expansion de la convenance, la conciliation entre particulier et universel immanent, le passage de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale. Comme on le voit, l'épistémologie et l'anthropologie s'impliquent aussi dans la politique et la morale : l'altération affecte l'homme lorsqu'il se trompe dans son jugement dans l'appréhension de ce qui lui convient, c'est-à-dire lorsqu'il se repère sur l'opinion des autres et fait abstraction des vérités primitives auxquelles il devrait se tenir pour continuer à être lui-même à l'intérieur d'un ordre juste et bon ; elle entrave ainsi la double genèse, à la place de laquelle elle consacre la généralisation des idées seulement, sans corrélation avec le sentiment, qui est plutôt étouffé qu'éclairé, et aboutit donc à la production de vérités insensibles qui précipitent l'homme dans la contradiction morale ; mais elle affecte aussi le citoyen ou le peuple, par exemple, lorsque la souveraineté est usurpée par l'intérêt privé qui, dissociant l'entendement et la volonté dans l'État, rend opaque la volonté générale, et surtout, chaque fois que les lois, ne s'adaptant pas bien aux mœurs et à la nature des choses, devenant alors un fardeau pour les citoyens, les incitent à éluder la justice dans les assemblées. Cela étant, si le progrès ordonné explique la genèse de la justice, qui mène au bonheur, l'altération élucide comment s'accomplit la genèse de l'injustice et de la méchanceté. Dans l'État ou ailleurs.

Dans le passage cité ci-dessus, Rousseau lie l'idée de « vérité primitive » à celles de nature des choses, de convenance et de justice immanente. Il ne présente pas ici une définition de ce que c'est la « vérité primitive »; pourtant, l'interprète peut tenter de combler la lacune. Nous nous accordons avec Bruno Bernardi, qui assimile l'expression « vérité primitive » au sentiment ;[471] mais notre interprétation nous mène à la rapprocher aussi du syntagme « affections primitives », qui apparaît à la page 523 de l'*Émile*, et égalemet de l'expression « les vrais rapports », que l'on rencontre dans le passage suivant, relatif à l'impératif d'ordonner les

[471] En note à l'édition commentée de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, Bruno Bernardi évoque Pierre Masson, qui cite une note marginale de Rousseau à la *Lettre de Thrasybule* de Fréret, note dans laquelle le Genevois réfère la notion de vérité primitive à celle de sentiment intérieur : « Tout dans les connaissances humaines se rapporte au sentiment intérieur comme à son principe, puisque nous n'avons nulle autre démonstration des vérités primitives appelées axiomes, desquelles découlent toutes les autres, que ce sentiment même » (Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, note 84, p. 149). Gabrielle Radica présente un historique du concept de « vérité primitive » et affirme que, à l'encontre de ce qui se passe avec des auteurs que Rousseau aurait lus et dans lesquels ce concept apparaît comme contenu, vérité générale et évidente, chez Rousseau, sa valeur réside dans sa dimension méthodologique : « L'originalité de ces vérités résiderait chez lui dans leur portée méthodologique : les vérités primitives ne désigneraient pas seulement des contenus de connaissance, mais aussi des règles d'usage des facultés » (Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 366).

passions et très lié au passage que nous avons cité des *Lettres morales*. On notera l'emploi du terme « altération » :

> Il faut que le sentiment enchaîne l'imagination, et que la raison fasse taire l'opinion des hommes. La source de toutes les passions est la sensibilité, l'imagination détermine leur pente. Tout être qui sent ses rapports doit être affecté quand ces raports *s'altèrent*, et qu'il en imagine ou qu'il en croit imaginer de plus convenables à sa nature. Ce sont les erreurs de l'imagination qui transforment en vices les passions de tous les êtres bornés [...]. Voici donc le sommaire de toute la sagesse humaine dans l'usage des passions : 1. Sentir les vrais rapports de l'homme tant dans l'espèce que dans l'individu. 2. Ordonner toutes les affections de l'âme selon ces rapports.[472]

Ces vrais rapports font allusion, à leur tour, à la définition même de la marche de la nature qui, dans l'anthropologie de l'*Émile*, implique de faire converger l'éducation de l'homme, celle des choses, celle de la nature, en situation : c'est lorsque l'homme sort de cette marche qu'il entre en contradiction avec lui-même, s'écarte de ce qui lui convient, s'altère, et ici aussi Rousseau est explicite dans l'emploi du terme :

> Nous naissons sensibles, et dès nôtre naissance nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent. Sitôt que nous avons, pour ainsi dire, la conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les produisent, d'abord selon qu'elles nous sont agréables ou déplaisantes, puis selon la convenance ou la disconvenance que nous trouvons entre nous et ces objets, et enfin selon les jugemens que nous en portons sur l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne. Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés : mais, contraintes par nos habitudes, elles *s'altèrent* plus ou moins par nos opinions. Avant cette *altération* elles sont ce que j'appelle en nous la nature.[473]

Mais le lien entre épistémologie et anthropologie a des conséquences morales. On peut commencer à les apprécier moyennant la référence au *Discours sur l'inégalité*. L'altération peut y être rapidement appréhendée, par exemple, comme multiplication effrénée des besoins, comme perversion de l'amour de soi en amour-propre, comme étouffement progressif de la pitié naturelle, comme l'avènement de la méchanceté et donc de la contradiction morale. Un jugement corrompu incline les hommes à des appréciations erronées et à évaluer leur comportement par le regard déréglé de l'autre, qui néglige les rapports réels de convenance par lesquels l'espèce se préserve. On remarque que, dans le deuxième *Discours*, l'altération prend de l'ampleur précisément lors de l'apparition de l'opinion dans l'histoire, en ce qui concerne le passage cité des *Lettres morales*, où la corruption de la faculté de juger correspond à la substitution de la vérité primitive par l'opinion des hommes, c'est-à-dire d'une convenance réelle par une convenance fausse. Il s'agit de l'époque encore heureuse de l'apparition de la vie

[472] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 501, nous soulignons.
[473] *Ibidem*, p. 248, nous soulignons.

communautaire, où commencent à apparaître – le parallèle avec l'adolescence dans l'*Émile* est très clair ici – les premiers mouvements du cœur, mais aussi, la situation étant désordonnée – et ici c'est le contraire de la situation bien ordonnée de l'*Émile* –, à surgir les premiers effets de l'altération :

> Les premiers développemens du cœur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissoit dans une habitation commune les maris et les Femmes, les Peres et les Enfans ; l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentimens qui soient connus des hommes, l'amour conjugal, l'amour Paternel.[474]

Les hommes étant établis, leurs idées et leurs sentiments se succèdent : « l'esprit et le cœur s'exercent » ;[475] mais, dès qu'ils commencent à s'apprécier mutuellement, chacun cherche dans le regard de l'autre à cueillir un sentiment de préférence, geste dont surgissent des passions négatives comme la vanité, le mépris, la honte et la convoitise – c'est-à-dire des passions qui résultent d'une appréciation erronée de ce qui est convenable à l'homme en société. Les nécessités et les forces ne s'équilibrant plus aussi bien, l'offense cessant de valoir ce que valait le pur dommage physique et étant désormais mesurée en fonction de l'idée que chacun se faisait de soi, l'honneur offensé a suscité des vengeances et la pitié, grâce à ces nouvelles règles de comportement, subit une première altération : « Ainsi quoique les hommes fussent devenus moins endurans, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération [...] ».[476] L'étouffement de la pitié représente alors la substitution de la vérité primitive par l'opinion et fait voir comment s'articulent de manière intime la corruption de la faculté de juger, la perte de la convenance avec soi-même et l'avènement de la perversion morale.

Le législateur étant absent, l'humanité reléguée à son propre sort et soumise aux effets d'un art à peine *commencé*, le moment précieux où elle découvre l'affection et les plus grands plaisirs auxquels elle pouvait aspirer s'altère avec le temps et, en raison du désordre de la situation, se corrompt progressivement : à une opinion qui ne se fixe pas, qui progresse ou flotte au gré du hasard, succèdent l'approfondissement de l'amour-propre, le triomphe du paraître, l'invention de la propriété, le contrat malicieux du riche, les *lois* qui ne méritent pas ce nom et, enfin, la tyrannie et le retour à l'état de nature. Dans le *Discours sur l'inégalité*, le progrès est *désordonné*, c'est l'histoire de l'altération, de la corruption d'une humanité qui devient plus capable de généraliser des idées, mais moins capable de s'incliner au sentiment ; d'une humanité qui n'accède plus aux vérités primitives, aux affections du cœur, aux rapports avec la nature des

[474] Rousseau, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 168.
[475] *Ibidem*, p. 169.
[476] *Ibidem*, p. 171.

choses, à la conscience ; d'une humanité défigurée comme la statue de Glaucus, contradictoire et *déboussolée*, au sein de laquelle la science marche au rebours des mœurs, et où la méchanceté se répand sous l'apparence de la justice. En somme, d'une humanité altérée, qui se trompe en jugeant de ce qui lui convient, qui se pervertit et devient mauvaise en remplaçant la vérité primitive par l'opinion à tel point que le sentiment même d'existence ne doit plus être tiré que du regard de l'autre – absurdité qui la rend méconnaissable, car altérée, si l'on considère la simplicité bonne et innocente des hommes à l'état de nature :

> [...] le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable, toûjours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. Il n'est pas de mon sujet de montrer comment d'une telle disposition naît tant d'indifférence pour le bien et le mal, avec de si beaux discours de morale ; comment tout se réduisant aux apparences, tout devient factice et joué ; honneur, amitié, vertu, et souvent jusqu'aux vices mêmes, dont on trouve enfin le secret de se glorifier ; comment, en un mot, demandant toujours aux autres ce que nous sommes, au milieu de tant de Philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes Sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur. Il me suffit d'avoir prouvé que ce n'est point-là l'état originel de l'homme, et que c'est le seul esprit de la Société et l'inégalité qu'elle engendre, qui changent et *altérent* ainsi toutes nos inclinations naturelles.[477]

L'altération, à la lumière du nœud entre épistémologie, anthropologie et morale, ou mieux entre erreur, perversion de la nature humaine et vice moral ou méchanceté, explique et justifie l'*Émile*, ajoute Rousseau dans un passage des *Dialogues* : « L'*Émile* en particulier, ce livre tant lû, si peu entendu et si mal apprécié n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors et *l'altérent* insensiblement ».[478] En effet, les affections primitives, telles qu'elles sont présentées dans le passage où se définit le « progrès ordonné » ont à voir avec les premiers mouvements du cœur, c'est-à-dire avec le sentiment et donc avec la conscience, objet privilégié du livre IV du traité de l'éducation. Lorsque les vérités morales se forment abstraction faite de la dimension du sentiment, comme chez Locke et Condillac, l'altération se produit. Or, dans le contexte du passage cité des *Lettres morales*, Rousseau est déterminé à attaquer précisément l'esprit de système de la philosophie et de la religion de son temps, qui abuse de la raison et la confond avec l'art de raisonner. Toute la suite du texte conduit à la thèse selon laquelle les philosophes, au cours de l'histoire, opposent opinion à opinion, préjugé à préjugé, chacun d'eux s'arrogeant le droit d'avoir eu accès à la vérité ultime de toutes choses – en quoi ils se trompent tous : chacun prétend enfermer la vérité dans des énoncés universels, qui ne se lient pas au

[477] *Ibidem*, p. 193, nous soulignons.
[478] *Idem*, O.C., t. I, *Dialogues*, p. 934, nos italiques.

sentiment, et tous confondent la vérité, imperceptiblement, avec leurs préjugés, avec leurs vérités insensibles ou archétypiques : « Dans la chaîne de raisonnemens qui servent à former un sistéme la même proposition reviendra cent fois avec des différences presque insensibles qui échaperont à l'esprit du philosophe ».[479] À la vérité insensible, qui n'exprime pas la convenance, mais plutôt l'élude, Rousseau oppose avec constance et fermeté l'impératif de rendre la vérité sensible, c'est-à-dire ancrée dans l'amour de soi – qui se modifie, il faut le dire, le long des étapes de la marche de la nature. Dans le cas des vérités morales, elles sont sensibles parce qu'ancrées dans le sentiment moral. C'est précisément ce que fait le vicaire savoyard dans la déduction, sensible, de ses articles de foi : l'ordre est désiré, et l'existence de Dieu se fonde sur la preuve du sentiment, comme on le verra dans le dernier chapitre de cette thèse. C'est la vanité qui incline les hommes à se tromper dans l'appréhension de ce qui leur convient et à s'altérer, c'est-à-dire à généraliser des idées morales en étouffant le sentiment. Le philosophe s'enorgueillit de ses systèmes sans esprit, le cosmopolite de pouvoir aimer tout le monde pour mieux s'exempter d'aimer son prochain, le prêtre croyant à des révélations se pervertit en chef de secte et fanatique. Ils veulent accéder à la vérité, à l'essence absolue et universelle, mais ils n'accèdent qu'à leurs préjugés, à leurs vérités insensibles ou archétypiques, qui les précipitent dans la transcendance, dans la contradiction, dans l'immoralité et dans la méchanceté. Rousseau, à cet égard, est tranchant : l'homme moderne ne forme pas ses idées morales à partir des affections primitives ou des premiers mouvements du cœur, qui, vérités primitives, sont toujours droits ; il les considère comme archétypiques, êtres de raison, il s'enorgueillit de connaître des « essences », mais, ce faisant, il étouffe la dimension du sentiment, de l'immanence et de l'existence, et retombe dans la contradiction, le désordre, l'instabilité situationnelle, la transcendance, la méchanceté.

La raison ne doit jamais être employée toute nue, comme le dit Rousseau,[480] mais avec le sentiment et l'imagination bien ordonnée, façon de faire bien agir les hommes ; elle ne doit pas non plus être employée avant l'âge de raison : pour que l'on connaisse le bien et le mal avant que notre jugement et notre estime ne soient fixés,[481] l'éducation doit être négative : on évite ainsi de remplacer la vérité primitive par les opinions, préjugés et passions. Éclaircir le sentiment par la raison, persuader le sentiment, dériver l'amour de l'ordre de l'amour de soi, tout cela sont des façons de faire voir que suivre la nature, c'est observer la convenance grâce à

[479] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090. Pour une étude qui aborde ce passage et fait voir l'importance de ce concept d'« insensible », voir : Fuchida, « Au-delà de l'analyse », apud Spector, *Émile*, p. 136.
[480] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 645.
[481] *Ibidem*, p. 604.

laquelle l'homme demeure en accord avec lui-même, c'est-à-dire avec la justice par laquelle il se conserve et se maintient identique à lui-même. Dans le cas contraire, agissant comme s'il était un autre, étranger à lui-même, il se trompe dans l'appréhension de ce qui lui convient et aligne son comportement sur d'autres convenances, de fausses mesures,[482] des causes étrangères,[483] et s'altère. C'est ainsi que s'explique l'avènement de la méchanceté que le vicaire voit sur terre. Cela dit, connaître est un acte qui ne se définit pas abstraction faite de l'intérêt bien compris et de la particularité d'une certaine nature avec laquelle il est nécessaire de faire convenir l'éducation; lorsque l'éducation s'accomplit au mépris de la convenance, on passe de l'amour de soi à l'amour-propre, on étouffe la conscience, on précipite l'homme dans le remords, on consacre l'inégalité au gré des universaux transcendants et des impératifs cosmopolites qui font abstraction de toute particularité. C'est l'intérêt alors qui assure que la vérité produite au long d'une formation morale continue d'être sensible à l'homme et qu'il reste lié à ce qui lui est proche, à ce qui lui est réel, à ce qui lui est juste, à ce qui ne corrompt pas son jugement et à ce que sa conscience, casuiste, lui indique comme étant convenable à sa nature, elle-même appréhendée dans la situation particulière où il se trouve. Encore une fois, c'est à l'idée d'altération que Rousseau recourt à ce propos :

> Si vous leur faites prendre un cours différent, et que ce qui est destiné à perfectionner un individu serve à la formation d'un autre, tous deux restent dans un état de foiblesse, et l'ouvrage de la Nature demeure imparfait. Les opérations de l'esprit se ressentent de cette *altération*.[484]

On met en relief que, certes, il ne s'agit pas ici de l'intérêt à la base du processus qui multiplie les besoins de l'homme bien au-delà des forces dont il dispose pour les satisfaire, mais de celui qui représente la reprise du droit naturel en situation. Celui alors qui articule amour de soi et pitié naturelle, qui inspire à l'homme bien ordonné la répulsion de la souffrance d'autrui et l'incline à la vertu pour son propre bien, pour le bien de ceux avec qui il vit à proximité, pour le bien de l'espèce. L'amour de la patrie dérive de l'amour de soi, l'amour de l'humanité dérive de l'amour de soi, l'amour de l'ordre dérive de l'amour de soi : la convenance s'étend au long d'un progrès ordonné où la raison éclaircit le sentiment et fait passer de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale, qui fixe la place de l'homme à l'intérieur d'un ordre plus grand qui l'inclut ; alternativement, on marche contre la nature, on élude la règle immanente de convenance et de justice, on précipite le moi dans l'égoïsme et la méchanceté, on produit donc

[482] *Ibidem*.
[483] *Ibidem* p. 491.
[484] *Ibidem*, p. 519, nos italiques.

l'altération. Celle-ci a les importantes implications épistémologiques, anthropologiques et morales que nous venons, rapidement, de faire voir ; elle a aussi des implications importantes pour la politique.

La vérité primitive sert d'élément aux autres ; mais il revient de mettre en garde : il ne s'agit pas d'un élément au sens d'atome.[485] L'élément, chez Rousseau, n'est jamais absolument simple ou absolu, comme chez Condillac, mais, comme chez Montesquieu, il est un rapport qui exprime convenance ou justice. Dans le registre de la politique, ce sont les mœurs du peuple qui sont la vérité primitive ou le rapport élémentaire exprimant la justice immanente, la convenance. Quatrième et plus important type de lois dans la ville, les mœurs servent – avant de dégénérer, évidemment – d'élément aux autres, car de leur succès dépend le leur,[486] raison pour laquelle le législateur, comme l'architecte qui sonde le sol avant d'ériger l'édifice,[487] les scrute afin de mieux leur adapter un système légal. Les mœurs s'accordent à la dimension du sentiment collectif, pour ainsi dire, elles régissent les volontés intérieurement[488] et, étant la morale du peuple,[489] elles sont comme une matrice que les lois, qui doivent leur convenir et les renforcer pour se renforcer elles-mêmes, généralisent en norme publique et obligatoire de justice – leçon que les Éphores de Sparte connaissaient fort bien : par l'esprit de l'institution de ce pays, lois et mœurs allaient unies dans les cœurs des citoyens, pour qui, et par là même, suivre les lois n'était pas un fardeau si onéreux.[490] Quand il se trompe dans l'appréhension de la vérité primitive et convenable qu'expriment les mœurs, le législateur, imprudent, gâche l'œuvre législative et, ignorant la nature des choses, altère – on remarque, une fois de plus, l'occurrence du terme dans les citations suivantes – la constitution du peuple et le met en contradiction avec lui-même :

> Mais si le Législateur, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui nait de la nature des choses, que l'un tende à la servitude et l'autre à la liberté, l'un aux richesses l'autre à la population, l'un à la paix l'autre aux conquêtes, on verra les loix s'affoiblir insensiblement, la constitution *s'altérer*, et l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire.[491]

Renforcer les mœurs, c'est mettre en relief la physionomie particulière du peuple ; les altérer, c'est mettre le peuple en contradiction avec lui-même, et ainsi le défigurer. La société

[485] À cet égard, voir Rueff, « L'Élément et le principe », pp. 141-162.
[486] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 394.
[487] *Ibidem*, p. 384.
[488] Rousseau, O.C., t. III, « Fragments politiques », *Des mœurs*, p. 555.
[489] *Idem*, O.C., t. II, *Préface à Narcisse*, p. 971.
[490] *Idem*, O.C., t. V, *Lettre à D'Alembert*, p. 61.
[491] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 393, nous soulignons.

moderne, surtout lorsque des grandes villes sont concernées,[492] est défigurée, elle est altérée, sa métaphore est la statue de Glaucus :

> [...] semblable à la statue de Glaucus, que le tems, la mer et les orages avoient tellement défigurée, qu'elle ressembloit moins à un Dieu qu'à une Bête féroce, l'âme humaine *altérée* au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connoissances et d'erreurs, par les changemens arrivés à la constitution des Corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable ; et l'on n'y trouve plus, au lieu d'un être agissant toûjours par des Principes certains et invariables, au lieu de cette Celeste et majestueuse simplicité dont son Auteur l'avoit empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire.[493]

La première règle que le législateur doit suivre, affirme Rousseau, est alors le caractère national : « La premiere régle que nous avons à suivre est le caractére nationnal. Tout peuple a ou doit avoir un caractére nationnal et s'il en manquoit il faudroit commencer par le lui donner ».[494] Ainsi, les mœurs sont une vérité primitive, elles sont l'ensemble de règles infra-légales qui, en exprimant ce qui est profondément enraciné dans les choses, font connaître la justice immanente par laquelle le peuple se conserve, spontanément, identique à lui-même. Elles composent, avec d'autres facteurs, la nature des choses et déterminent des rapports qui définissent, selon Montesquieu, l'esprit des lois. Elles sont la manifestation d'une longue tradition qui se forme au fil du temps et au gré des habitudes collectives et, en ce sens, elles ont à voir avec l'expérience vécue, avec l'aspect pratique de la justice infléchie plastiquement dans les choses et avec ce que Rousseau appelle – mais dans le registre de l'anthropologie – les « rapports réels », rapports qui ne doivent pas être remplacés par des normes ou des jugements étrangers, transcendants. Il en découle que les mœurs concernent aussi l'intérêt commun, les objets d'estime d'un peuple, ce qu'il répute ou doit réputer bon, juste, convenable, utile, beau etc. En effet, en un certain sens, mœurs, opinion et goût sont synonymes. Corrélats de l'amour de soi du peuple, pour ainsi dire, ou de son intérêt, éléments des lois, les mœurs singularisent le peuple et se produisent comme vérité primitive et particulière que le législateur – par le moyen d'un progrès ordonné à généraliser idées et affections dans la Cité, c'est-à-dire à réunir entendement et volonté du peuple en situation – développe en système légal. Lorsque le législateur procède ainsi, attentif à la primauté des mœurs, les lois sont à la fois ressenties comme obligatoires et, par là même, estimées comme sacrées et observées de bon gré. C'est en appartenant à la patrie qu'il aime et avec laquelle il s'identifie, car elle le particularise, que le citoyen s'incline à la vertu patriotique qui lui fait découvrir le sentiment d'humanité. Cela étant,

[492] *Idem*, O.C., t. II, *La Nouvelle Héloïse*, p. 242.
[493] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 122 nous soulignons.
[494] *Idem*, O.C., t. III, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 913.

altérer les mœurs, c'est gâcher la vérité primitive qui sert d'élément aux autres et donc entraver dans la Cité, non seulement la réalisation de la justice émanée de la volonté générale, mais aussi la pleine réalisation de la moralité humaine, c'est-à-dire de la joie dans la vie en commun avec ses égaux. De là les nombreux passages où Rousseau fait voir qu'il faut conserver les mœurs ; de là aussi l'importance de l'institution de la censure, comme on le verra. Le théâtre à la parisienne ne convient pas à Genève, et le législateur de Rousseau, lecteur – mais aussi critique, étant donné la centralité de l'idée de souveraineté dans le *Contrat social* – de Montesquieu, n'est pas moins prudent que celui du baron de La Brède : l'altération de la physionomie du peuple précipite la société dans le désordre, compromet la transparence de la volonté générale et donc la possibilité d'appréhender correctement la norme immanente de justice dans la ville, ce qui conduit à dire qu'à la souveraineté se substitue la volonté particulière ou privée, qui l'altère :

> Mais quand le nœud social commence à se relâcher et l'Etat à s'affoiblir ; quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influer sur la grande, l'intérêt commun *s'altère* et trouve des opposans, l'unanimité ne règne plus dans les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous, il s'élêve des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes.[495]

Et aussi :

> Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution *s'altère*, et comme il n'y a point ici d'autre volonté de corps qui résistant à celle du Prince fasse équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le Prince opprime enfin le Souverain et rompe le traité social.[496]

Comme on le voit, toute la virulence critique que le Genevois dirige contre la modernité – tant du point de vue épistémologique que des points de vue anthropologique, moral, politique et même esthétique – passe par l'idée d'altération. Par son moyen, Rousseau est systématique dans la dénonciation de la contradiction caractéristique de l'homme moderne, de ce bourgeois sans physionomie qui, n'étant ni citoyen, ni homme, n'est rien. Critique qui s'étend surtout aux riches, aux cosmopolites, aux chefs de sectes philosophiques ou religieuses : personnages vaniteux, ignorants des vérités primitives et qui repèrent leur comportement sur l'opinion, l'abstraction, l'idée générale qui ne se fait pas accompagner de la généralisation corrélative du sentiment. Critique qui se fait sentir dès le premier moment, déjà en 1750, lorsque la thèse selon laquelle les sciences progressent nécessairement à mesure que les mœurs dégénèrent a conquis une certaine réputation à Rousseau ; qui s'exacerbe dans le deuxième *Discours*, dans lequel le philosophe attaque violemment le problème central de l'inégalité qui affecte les sociétés

[495] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 438, nous soulignons.
[496] *Ibidem*, p. 421, nous soulignons.

modernes ; qui culmine et se développe dans l'*Émile* et le *Contrat social*, dans lesquels Rousseau fait voir qu'à l'universel transcendant de la prétendue société générale du genre humain, il faut opposer l'universel humain immanent à la société particulière et bien ordonnée, ou, à la société dégénérée, une bonne éducation domestique. Cet universel immanent, le philosophe l'ignore, qui se bouche les oreilles et argumente avec lui-même pour rester attaché à l'humanité abstraite tandis que, sous sa fenêtre, souffre l'humanité concrète dont il ne veut pas entendre parler. Or, l'essentiel est d'être juste et bon avec ceux avec qui l'on vit,[497] et en ces temps où être et paraître ne sont plus la même chose, et où l'humanité, altérée, cultive des vérités de raison en rupture avec les vérités primitives et les premiers mouvements du cœur, où elle s'est pervertie en humanité méchante et incapable de connaître la vérité que la nature lui avait réservée, la philosophie parle de justice, de valeurs universelles, mais ce qu'elle appelle vérité ne se confond pas avec la vérité même, qui est sensible. Incapable de la joie qui réchauffe les cœurs identifiés dans la compassion, le philosophe ne connaît pas l'homme. Plus il étudie les choses, moins il se connaît lui-même, sa connaissance progresse, ses mœurs dégénèrent, sa conscience l'accuse secrètement des vices qu'il nourrit, il est sage, mais son remords ne le laisse pas être heureux, ne le laisse pas connaître quelle est la vraie finalité morale de la vie humaine, celle qui, bien observée, rend possible l'expérience politique elle-même :

> Qui est-ce qui nie que les savants ne sachent mille choses vraies que les ignorants ne sauront jamais ? Les savants sont-ils pour cela plus près de la vérité ? Tout au contraire, ils s'en éloignent en avançant ; parce que, la vanité de juger faisant encore plus de progrès que les lumières, chaque vérité qu'ils apprennent ne vient qu'avec cent jugements faux. Il est de la dernière évidence que les compagnies savantes de l'Europe ne sont que des écoles publiques de mensonges ; et très sûrement il y a plus d'erreurs dans l'Académie des sciences que dans tout un peuple de Hurons.[498]

En somme, la vérité primitive est ce qui doit être généralisé, ordonné, éclairé etc. ; quand, au lieu de partir de cette vérité, qui est particulière, on part d'une autre, s'accordant aux opinions des hommes, on altère le principe, on corrompt la nature que l'on devrait suivre, on perd la règle de convenance et l'on empêche la marche de la nature, qui enracine et maintient l'homme à sa place, le peuple à sa place, c'est-à-dire à la place qui convient, respectivement et particulièrement, à l'un et à l'autre : à l'ordre succède le désordre ; à l'identité, la contradiction. Et, dans ce cas, si l'on peut former des idées générales, cela se fait au détriment de la conscience et des mœurs, de sorte que l'on peut conclure : si le progrès ordonné permet le passage de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale, l'altération aboutit à la généralisation des

[497] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 249.
[498] Ibidem, p. 483.

idées abstraction faite de leur aspect affectif, qui devrait aussi être généralisé, afin de maintenir l'attachement empirique avec la nature des choses et avec la justice immanente à la situation. Cela vaut pour la morale, cela vaut pour la politique. Mais il convient d'ajouter quelque chose sur cette idée de « situation ».

Former, c'est former selon ce que la nature exprime comme convenable, et la convenance s'appréhende en situation ; sinon, c'est déformer. Émile n'est pas le citoyen du *Contrat social*, qui n'est pas le citoyen spartiate, et ce qui convient à l'enfant bien ordonné ne convient pas aux adultes. Chaque situation a donc une justice qui lui convient particulièrement, et, de ce fait, ordonner convenablement, c'est mettre l'homme plus en accord avec lui-même et avec la situation particulière où il se trouve, c'est mettre le citoyen plus en accord avec lui-même et avec la situation particulière où il se trouve. On ne doit donc pas former un homme pour être citoyen dans un monde sans patries ; ni on ne doit former un citoyen cosmopolite dans un monde où le postulat de la paix universelle est fantaisiste. Lorsque l'on fait abstraction de la situation, ou lorsqu'une situation est prise pour une autre, on aboutit à la contradiction qui affecte l'homme moderne. À vouloir, dans l'ordre civil, conserver la primauté des sentiments de la nature, le particulier flotte entre ses inclinations et ses devoirs et finit par n'être ni citoyen, ni homme : il est un bourgeois, un homme altéré et contradictoire, il n'est rien.[499] Ici, une première mise en garde s'impose : de l'impératif majeur d'accorder l'homme et le citoyen avec eux-mêmes dans les situations respectives et particulières où ils se trouvent, il ne découle ni l'impossibilité de concilier le citoyen avec son humanité, au contraire, ni l'impossibilité de faire contracter à l'homme des obligations envers la société dans laquelle il choisit de vivre, au contraire. Or, Rousseau n'est pas sceptique, la conscience ne se confond pas avec le préjugé, et la justice ne résulte pas d'un jeu de mots. En d'autres termes, à la situation bien ordonnée – qu'il s'agisse de la patrie, qu'il s'agisse des scènes pédagogiques – correspond toujours la possibilité de la reprise du droit naturel, c'est-à-dire la possibilité, en respectant la particularité d'un être – et, justement, parce qu'on la respecte–, de le mettre en accord avec l'universel immanent à la nature des choses et plastique de la situation où il se trouve. Ainsi, la citoyenneté humanise et la morale, d'une certaine façon, politise : qui a une patrie étend ses idées, ennoblit ses sentiments, multiplie son âme[500] et, s'imprégnant du sentiment d'humanité, se fait raisonnable et tolérant ; à son tour, qui n'a pas de patrie a, du moins, des obligations envers son pays et, pourvu que sa formation morale soit bonne, de bons exemples civiques à donner. Cela dit, la

[499] Ibidem, p. 250.
[500] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 364.

contradiction déshumanise nécessairement. Elle se produit chaque fois que l'homme s'altère et, par conséquent, sort de sa place, de la place qui lui convient ; elle s'équilibre chaque fois qu'il est entier en lui-même, dans l'ordre qui l'inclut. Un passage très éloquent en ce sens peut être mobilisé pour illustrer que l'interprétation selon laquelle il y aurait une contradiction nécessaire entre homme et citoyen est erronée. Il s'agit de deux paragraphes extraits du fragment *Du bonheur public*, dont les conclusions se confirment par d'autres textes de Rousseau, comme on le verra tout au long de cette thèse, plus précisément, dans les réflexions que nous présentons concernant le faux problème de ladite contradiction :

> Ce qui fait la misère humaine est la contradiction qui se trouve entre notre état et nos desirs, entre nos devoirs et nos penchans, entre la nature et les institutions sociales, entre l'homme et le citoyen ; rendez l'homme un vous le rendrez heureux autant qu'il peut l'être. Donnez-le tout entier à l'état ou laissez-le tout entier à lui-même, mais si vous partagez son cœur vous le déchirez ; et n'allez pas vous imaginer que l'etat puisse être heureux quand tous ses membres patissent. Cet être moral que vous appellez bonheur public est en lui-même une chimére : si le sentiment du bien être n'est chez personne, il n'est rien et la famille n'est point florissante quand les enfans ne prospérent pas. Rendez les hommes consequens à eux-mêmes étant ce qu'ils veulent paroitre et paroissant ce qu'ils sont. Vous aurez mis la loi sociale au fond des cœurs, hommes civils par leur nature et Citoyens par leurs inclinations, ils seront uns, ils seront bons, ils seront heureux, et leur félicité sera celle de la République ; car n'étant rien que par elle ils ne seront rien que pour elle, elle aura tout ce qu'ils ont et sera tout ce qu'ils sont. A la force de la contrainte vous aurez ajouté celle de la volonté, au trésor public vous aurez joint les biens des particuliers ; elle sera tout ce qu'elle peut être quand elle embrassera tout. [...] Quand nul ne veut être heureux que pour lui il n'y a point de bonheur pour la patrie.[501]

Comme on le voit, il n'y a pas de contradiction étanche ou transcendante, pour ainsi dire, entre l'homme et le citoyen ; lorsque Rousseau se réfère, dans les *Lettres de la montagne*,[502] à une incompatibilité entre patriotisme et humanité, ce qu'il veut dire, c'est qu'il ne faut pas, selon l'expression employée ici, partager ou déchirer le cœur de l'homme. Si donc l'idée d'humanité est interprétée comme une passion qui détourne le citoyen de ses devoirs envers la patrie, alors, oui, elle est incompatible avec la situation du citoyen, car elle divise sa volonté. Elle l'est autant que, et dans le même sens que l'est, la religion de l'homme, à laquelle il faut préférer non la religion du citoyen, qui l'altère aussi, mais la religion civile, qui rend tolérant et humain le citoyen – comme on le verra dans la partie finale de cette thèse, où nous reviendrons sur cette discussion. Il en va de même pour le cas d'Émile, qui doit être éduqué par le moyen des scènes pédagogiques – et, pour ainsi dire, bien ordonnées et bien ordonnatrices – pour être toujours lui-même à l'intérieur de l'ordre juste et bon qu'il connaît et aime : voilà ce qui lui permet de rester un homme naturel, même en société, c'est-à-dire intègre malgré le désordre

[501] *Idem*, O.C., t. III, « Fragments politiques »*, Du bonheur public*, p. 509.
[502] *Idem*, O.C., t. III, *Lettres écrites de la montagne*, p. 706.

environnant.[503] Lorsque, alors, des convenances contraires, ou mieux contradictoires, divisent le cœur de l'homme, il s'altère, qu'il soit citoyen ou non ; mais lorsque tout en lui converge avec ce qui lui convient en situation, c'est avec son humanité qu'il convient, dans la patrie ou dans le pays.

Le terme « humanité », on le perçoit, implique une équivocité : il n'est pas synonyme, nécessairement, de société générale du genre humain ; bien au contraire, il est le sentiment d'humanité et d'identification qui produit vraiment la justice et la bonté, l'union et le bonheur réels. Émile est humain : par les exemples qu'il donne, il montre à ses prochains le chemin de l'union et de la paix, ciment d'une République future possible. Son bonheur sert alors de vérité primitive pour l'union et le bonheur du pays – dont les mœurs, peut-être, à partir de ce bon nouveau départ, c'est-à-dire des bons exemples de ce « cosmopolite enraciné »,[504] ne viendraient pas à se purifier depuis le sol de l'opinion qui se corrige ainsi ? Certes, le citoyen spartiate n'est pas humain, il est altéré, parce qu'adepte d'une religion fondée sur le mensonge, l'erreur et la superstition, qui le rend sanguinaire et cruel envers les étrangers : « Il n'est pas permis de serrer le nœud d'une société particuliére aux depends du reste du genre humain ».[505] Mais le citoyen qui observe la religion civile, sans cesser d'être très brave dans la défense de la patrie, est tolérant intérieurement et pacifique extérieurement. Il n'est ni belliqueux, ni conquérant ; mais, on peut penser qu'il cherche, à la manière des Polonais contre les Russes, à être plutôt indigeste aux étrangers qu'invincible militairement : « Quiconque veut être libre ne doit pas vouloir être conquérant ». [506] Surtout, imprégné profondément du sentiment de sociabilité, d'humanité, il recueille, comme dit Rousseau dans la *Lettre à D'Alembert*, la joie universelle que l'on éprouve très naturellement au sein de tout ce qui nous est cher.[507] Cela étant, et cependant, une seconde mise en garde s'impose à nous : Rousseau n'est pas l'Abbé de Saint-Pierre. Si la thèse selon laquelle à chaque situation correspond une justice ne culmine pas dans celle d'une nécessaire contradiction entre homme et citoyen, la négation de cette supposée contradiction n'aboutit pas à la conclusion de la nécessité de la paix universelle. Il est naïf de croire en un monde sans guerres, surtout, dans cette histoire qui est la nôtre, dans cette situation qui est la nôtre. Les lois d'un pays rendent nécessaires celles des autres et superflue, en l'absence de la possibilité d'une obligation universelle qui résoudrait le problème structurel du choc anarchique des

[503] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 252.
[504] Spector, *Émile*, p. 353.
[505] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 337.
[506] *Idem*, O.C., t. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 1013.
[507] *Idem*, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 124.

souverainetés, l'idée d'un droit des gens.[508] Comme on le verra dans un chapitre ultérieur, le *droit naturel raisonné* n'autorise pas à penser un monde globalisé et pacifié, ni une société politique universelle ou naturelle, comme celle dont rêvent les Diderot, les Saint-Pierre, les Kant et les Fukuyama. Certes, dans la situation bien ordonnée, la nature s'exprime et, pour citer Blaise Bachofen, on peut postuler, parce que prudent et raisonnable, que l'on préférera au fanatisme, « l'intérêt bien compris »,[509] car la nature humaine est bonne et les mœurs des peuples laissent entrevoir « cet accord évident et universel de toutes les nations » ;[510] mais il ne faut pas ignorer que, d'un autre côté, tout dégénère aux mains des hommes : s'ils naissent libres, en général ils se trouvent dans les fers. Cela étant, il n'y a pas de contradiction étanche entre homme et citoyen, mais vider le sens de la citoyenneté et de la politique par le postulat d'une sociabilité universelle, téléologiquement présumée comme remède définitif et naturel à la guerre, produit la contradiction et l'altération. L'histoire exclut cette image d'une nature statique ou transcendante, paradigmatique, car la nature s'incarne, comme universel dynamique et immanent, en situation, dans les choses existantes. Or, choses et nature, nature des choses, tout cela n'est pas toujours pris comme principe pour l'art humain, raison pour laquelle l'art humain n'est pas toujours *perfectionné*.

Sans législateur, sans précepteur, l'humanité, condamné à l'instabilité, perd le lien avec ce qui lui convient, se défigure, s'altère. Dans la préface du deuxième *Discours*, Rousseau qualifie la situation des hommes qui y figurent de la manière suivante : « [...] abandonnés à nous mêmes ».[511] Dans le contexte où se trouve l'interlocuteur *déboussolé* du vicaire, l'instabilité s'associe à la souffrance insupportable de se sentir perdu « dans la mer des opinions humaines », d'ignorer alors *ce qui nous importe*. La figure du raisonneur violent dans le *Manuscrit de Genève* n'est pas moins éloquente ; afin de le guérir, Rousseau le destine à la société bien ordonnée, qui l'enracine et le fait être partie d'un tout dont on tire une finalité claire, stable, pour l'action morale et politique. Or, fixer l'opinion, c'est-à-dire la règle de convenance qu'il revient de renforcer de façon à ce qu'elle se transforme par l'habitude en physionomie et en principe sûr de la volonté droite et donc de l'action juste et bonne, est un des plus grands objectifs tant du législateur que du précepteur, attentifs au nœud entre vouloir et juger : « il [l'homme] choisit le bon comme il a jugé le vrai, s'il juge faux il choisit mal ».[512] En effet, fixer

[508] Bachofen, *La Philosophie de Rousseau, repères*, pp. 104-108.
[509] *Ibidem*.
[510] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 598.
[511] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 127.
[512] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 586.

l'opinion, c'est imposer des freins au désordre et à l'instabilité, c'est éviter la substitution de ce qui convient par ce qui ne convient pas, c'est prévenir le dérèglement des passions, la perte de la physionomie et du caractère, le déchirement du cœur. Résultant d'un art à peine commencé, l'altération est le signe d'une situation désordonnée et instable, où la justice et la liberté sont impossibles, où les hommes, contradictoires, prisonniers donc de la logique du paraître, c'est-à-dire empêchés de s'identifier les uns aux autres – la pitié étant étouffée et la conscience silencieuse –, ne peuvent être heureux ni libres, ne peuvent pas réaliser les desseins inhérents à leur propre nature, qui est bonne, et ne peuvent que dégénérer et s'accoutmer aux fers. Ces considérations sont préliminaires, nous espérons les compléter au long des chapitres suivants.

Conclusion

Notre interprétation nous conduit à identifier les idées antagonistes d'altération et de progrès ordonné, que nous comprenons comme intimement articulées, à un ensemble de termes fondamentaux dans l'œuvre de Rousseau. La notion de progrès ordonné a à voir avec l'ordre, avec la marche de la nature et avec l'éducation selon la nature, avec la vérité primitive et élémentaire, avec l'amour de soi, avec l'identité, avec la préservation, avec une physionomie propre et singularisée, avec la règle, avec l'équilibre entre besoins et forces, avec une conception de la vérité qui inclut l'idée de bonheur et de liberté, avec un usage convenable, c'est-à-dire enraciné, de la raison, avec l'idée de société bien ordonnée et avec le sentiment d'humanité et de justice immanente ; celle d'altération, quant à elle, garde un rapport au désordre, à l'éloignement envers la norme de la nature, à l'opinion au mauvais sens du terme, à l'amour-propre, à la contradiction, à la corruption, à la perte de la physionomie, au dérèglement, au déséquilibre et à l'instabilité dans le rapport entre nécessités et forces, à une conception erronée ou incomplète de ce que c'est la vérité, dissociée du sentiment, vérité insensible, à un mauvais usage, raisonneur, de la raison – apte à produire des raisonneurs violents, des « citoyens » riches, des cosmopolites cyniques, des prêtres fanatiques et des philosophes imprégnés de l'esprit de système, mais non de celui d'humanité, dont ils font abstraction malgré le remords qui les fustige et les fait souffrir ; l'altération a encore à voir avec une histoire où l'inégalité est si impérative que l'éducation publique cesse d'être possible et où la politique est oblitérée au gré des superfluités. Surtout et plus précisément, le progrès ordonné se réfère aux concepts d'existence, convenance, situation, ordre et immanence ; celui d'altération à ceux d'essence, perte de la convenance ou contradiction, instabilité situationnelle, désordre et transcendance.

Or, l'articulation entre les idées de progrès ordonné et d'altération permet de placer au centre d'une étude sur la pensée de Rousseau l'idée de « mœurs ». Entre progrès ordonné et altération, les mœurs peuvent être soit la vérité primitive qui sert d'élément à la norme générale, sensible, de justice, soit l'opinion dégénérée qui se substitue à cette vérité et qui culmine dans l'avènement d'une humanité contradictoire, abstraite, insensible et méchante. Cela étant, c'est par l'effort ordonnateur qui met en relief la physionomie et le caractère du peuple, c'est-à-dire par la préservation de la particularité des mœurs, que l'on peut découvrir la norme particulière de justice immanente à la situation, norme qui, une fois développée ou rationalisée, peut faire connaître la vérité universelle, mais sensible et immanente, d'une humanité dont la nature est bonne. Cela vaut pour l'homme, cela vaut pour le citoyen, et donc la notion de progrès ordonné permet, nous le pensons, de passer, sans contradiction et sans pertes de convenance, de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale, conclusion préliminaire que nous souhaitons développer proprement dans les parties II et III de ce travail.

CONSIDÉRATIONS FINALES EN GUISE DE CONCLUSION DE LA PARTIE I

L'effort conceptuel présenté dans le chapitre précédent aide à situer la philosophie de Rousseau face à celle des autres auteurs ici étudiés, Locke, Condillac et Montesquieu, et permet à l'interprète une appréhension singulière de la pensée du Genevois par rapport à son époque. En effet, l'articulation entre les concepts de progrès ordonné et d'altération, prise comme clé de lecture, fait voir que si Rousseau, d'un côté, s'approprie la pensée de chacun des penseurs mentionnés, de l'autre, il leur adresse une critique sévère. En gros, ce qu'il s'agit de préciser ici, c'est que, dans une certaine mesure, Rousseau est l'héritier de l'empirisme de Locke et de Condillac. Son épistémologie ne laisse pas de doute : les idées particulières proviennent de l'expérience sensible, les idées générales sont tardives, c'est-à-dire que les idées, qui ne sont pas innées, ont une histoire ; de plus, et sur ce point l'influence de Condillac se fait sentir de manière plus importante, les facultés humaines ont aussi une histoire. Rousseau importe donc le schéma général d'argumentation de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* dans son *Discours sur l'inégalité*, l'*Émile* et même le *Contrat social*. Les étapes parcourues par l'espèce humaine, perfectible, tout au long de l'histoire, la « théorie de l'homme », la formation de la volonté générale, tout cela démontre que, dans ses genèses, Rousseau, dans une certaine mesure, subit l'influence des méthodes empiristes. Mais, si Rousseau s'approprie la pensée des auteurs empiristes, il ne laisse pas de s'en écarter. Pour le Genevois, les empiristes prennent l'homme et la morale à la lumière d'une anthropologie équivoque, abstraite, qui ne considère pas l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire ne considère pas le rôle du sentiment dans la genèse des idées générales. Plus précisément, Rousseau critique l'atomisme des empiristes et leur idée de simple élémentaire ou absolu, critique le formalisme inhérent à la linéarité parfaite et continue dans la genèse des facultés humaines et dans le passage des idées simples aux idées générales, critique leur morale inspirée de modèles mathématiques et comprise comme résultat seulement du jeu entre sensations et entendement, critique, en un mot, l'abstraction cultivée par Locke et Condillac, philosophes pour qui les vérités morales sont des vérités insensibles. Cela étant, l'influence de Montesquieu devient à cet égard très pertinente, surtout par l'emploi que Rousseau fait du concept de nature des choses et de l'idée d'une justice convenable et immanente aux rapports réels entre elles. Aux philosophies empiristes, Rousseau peut, à partir de l'influence de Montesquieu, opposer une pensée plus enracinée, qui n'abstrait pas le droit de l'histoire et, grâce à l'emploi plus large que fait le Genevois du concept de convenance, la morale des affections primitives, du sentiment, d'une anthropologie qui prend l'homme dans sa totalité. Le progrès ordonné, en effet, consacre la justice comme universel immanent, convenable et

plastique aux choses ; néanmoins, le progrès peut être désordonné, et sur ce point la philosophie de Rousseau oppose à Montesquieu une pensée sur l'histoire entendue comme histoire de l'altération, c'est-à-dire sur les mœurs entendues à la lumière de la genèse de la méchanceté et de l'illégitimité. Rousseau pose alors la question de la nature des choses autrement : le contrat, la souveraineté et la légitimité ont dans son œuvre politique un poids bien plus grand, et c'est pourquoi il critique Montesquieu pour avoir, lui aussi, curieusement, fait abstraction de la nature des choses - c'est-à-dire, de la nature du pacte social. Ainsi, comme on le voit, si, d'un côté, Rousseau recourt à la pensée du baron de la Brède pour critiquer les empiristes, de l'autre, grâce à l'emploi qu'il fait de l'idée de progrès ordonné, qui lui permet de penser celle de progrès désordonné, c'est-à-dire d'altération – concept par lequel il dénonce chez l'homme moderne sa défiguration et son caractère contradictoire et immoral –, on peut dire qu'il recourt à la pensée des empiristes, ou qu'il s'approprie à sa manière la méthode analytique et son schéma génétique, pour critiquer la conception de Montesquieu sur le rapport entre droit et histoire, conception en raison de laquelle le Français aurait fait abstraction des principes du droit politique. Ce qui résulte de ce double mouvement est une philosophie singulière et attentive aux vérités sensibles et aux normes légitimes de justice, celles qui sont convenables à la nature de l'homme et de la société.

Rousseau et Locke

Dans un chapitre précédent, nous avons cherché à mettre en évidence que les idées morales chez Rousseau sont conçues de manière critique à l'égard de la procédure lockienne. Nous l'avons déjà remarqué à plusieurs reprises, Rousseau refuse toute pensée morale qui prend les idées de justice et de bonté comme des mots abstraits ou de purs êtres moraux formés par l'entendement, c'est-à-dire comme des vérités insensibles. Or, cette définition cadre parfaitement avec la manière dont Locke définit ce qu'il appelle les modes mixtes. Il les comprend 1) comme des idées complexes formées activement et arbitrairement par l'esprit à partir de la réunion d'idées simples distinctes, 2) comme des idées archétypiques et 3) comme des idées qui, parce qu'analysables, sont, tout autant que les idées mathématiques, parfaitement démontrables, en tant qu'objet de la morale entendue comme science. Contrairement aux idées simples, qui sont passivement reçues par les sensations et la réflexion, et aux idées de substances, qui sont formées à partir des modèles que les choses fournissent, les idées de modes mixtes, à leur tour, sont engendrées par l'esprit pour servir de modèles aux choses (archétypes),

et pourvu qu'elles ne soient pas contradictoires, c'est-à-dire qu'elles ne soient pas chimériques, leur réalité, qui réside seulement dans l'esprit des hommes, consiste en la possibilité que quelque chose existe en conformité avec elles.[513] Ainsi, elles ne représentent rien d'autre qu'elles-mêmes, ne se réfèrent nécessairement pas à quelque chose d'existant qui leur serve d'origine, ni à rien d'existant en dehors de l'esprit humain, ni à la réalité des choses, auxquelles elles sont transcendantes : « De là vient, je pense, que l'on nomme ces idées *notions* comme si elles avaient leur origine et leur permanence dans la pensée des hommes plutôt que dans la réalité des choses et comme s'il suffisait, pour former de telles idées, que l'esprit assemble leurs parties et que l'entendement les estime compatibles sans examiner si elles ont une existence réelle ».[514] Louis Guerpillon, qui interprète aussi ces passages sur ce que Locke appelle la « réalité des choses », se réfère d'abord à l'idée de « nature » : « la réalité des notions morales est indifférente à ce qui existe dans la nature » ;[515] plus loin, en abordant la parfaite démontrabilité des idées morales, il mobilise les concepts de « nature des choses » et d'« essence » : « puisque les idées morales, indifférentes à la nature *des choses*, peuvent toujours être connues selon leur essence, à condition qu'on prenne soin de définir les mots dont on se sert en récapitulant les idées simples que nous y avons rassemblées, la morale est susceptible de démonstration ».[516] En faisant abstraction de la nature des choses, le discours moral, selon Locke, est, encore selon les mots de Guerpillon, purement nominal : « En ce sens, le discours moral ne peut être, selon Locke, "déductif et certain" qu'à condition de rester seulement "nominal" ».[517] Le discours moral chez Locke est nominal et démontrable à la manière des connaissances mathématiques, car les idées de modes mixtes sont parfaitement analysables et susceptibles d'exactitude chaque fois que l'on en connaît les idées composantes ; c'est-à-dire qu'elles sont dotées, alors, tout autant que les idées mathématiques, d'une certitude réelle : « C'est sur ce fondement que j'ose penser que *la morale est susceptible de démonstration* autant que les mathématiques ».[518] On perçoit la pertinence de la critique de Rousseau, pour qui la morale ne peut pas être pensée abstraction faite de la dimension affective de l'homme et de son rapport avec les choses prises en situation. En effet, Rousseau critique chez Locke le caractère abstrait, insensible et transcendant de sa pensée morale. Pour Louis Guerpillon, qui tient à réfuter la thèse d'André Charrak selon laquelle Rousseau romprait avec l'empirisme dans le passage à la *Profession de foi du vicaire savoyard*,

[513] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. II, p. 581.
[514] *Ibidem*, p. 448.
[515] Guerpillon, « À l'Épreuve des notions morales », p. 126.
[516] *Ibidem*, p. 127.
[517] *Ibidem*.
[518] Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, L. III, p. 240.

Rousseau chercherait, au contraire, des « gains d'empiricité »[519] par le moyen d'un « *approfondissement de l'empirisme* ».[520] Ainsi : « Tout se passe comme si Rousseau reprochait à Locke, et partant à Condillac, non pas d'avoir voulu tirer les idées morales de l'expérience, mais d'avoir pour ainsi dire vidé l'expérience de sa chair, au point d'avoir rendu inintelligible la façon dont en dérivent les idées morales ».[521] Or, cet approfondissement de l'empirisme réside dans l'effort de montrer que la dimension du sentiment ne peut en aucune façon être ignorée dans le fondement de la morale ; plus encore, que ce fondement, et Rousseau l'affirme expressément, passe, selon nous, par le refus de toute transcendance et par l'affirmation de l'immanence de l'universel humain. Rousseau : « D'où je conclus qu'il n'est pas vrai que les préceptes de la loi naturelle soient fondés sur la raison seule ; ils ont une base plus solide et plus sûre. L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine ».[522] Or, cette base plus solide est la conscience, qui résulte d'un processus d'éclaircissement du sentiment par la raison, processus qui aboutit à la refondation du droit naturel, resignifié comme immanent, en situation. Nous y reviendrons, mais pour l'instant, citons encore une fois Guerpillon :

> La dimension axiologique de l'idée morale n'intervient pas par après, au moyen d'une comparaison avec une loi qui serait à chaque fois à mon égard l'expression d'une volonté transcendante (celle de Dieu, celle du législateur humain, celle de l'opinion publique), mais par sa projection originaire sous l'horizon d'immanence de l'amour de soi qui, à l'occasion du développement de la raison et de l'éveil de l'imagination identifiante, ou encore à l'occasion de la prise en vue du 'système moral formé par le doble rapport à soi-même et à ses semblables' (Émile, p. 600), se fait conscience.[523]

Enfin, les idées de justice et de bonté ne sont pas définies par Rousseau comme des vérités insensibles, à la manière de Locke, mais comme des vérités sensibles, ou comme des idées-sentiment exprimant une convenance étendue, un progrès ordonné de nos affections primitives ;[524] et ce qui se passe dans le domaine de la politique, où l'impératif est de réunir l'entendement et la volonté du peuple, est analogue. En effet, les idées générales ne se forment jamais, chez Rousseau, en vérités insensibles, abstraites ou transcendantes aux choses.

[519] Guerpillon, « À l'Épreuve des notions morales », p. 132.
[520] *Ibidem*, p. 136.
[521] *Ibidem*, p. 132.
[522] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 523.
[523] Guerpillon, « À l'épreuve des notions morales », p. 135.
[524] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 523.

Rousseau et Condillac

La philosophie de Rousseau gagne en enracinement à partir de la nouvelle anthropologie[525] qu'il mobilise pour repenser l'épistémologie empiriste. La critique de Locke s'approfondit dans celle de Condillac. Dans le chapitre que nous avons consacré à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, nous avons cherché à montrer que la critique de Rousseau retombe sur l'aspect abstrait et formel de la genèse de l'entendement, conçue par Condillac, dont Rousseau ne manque pas de s'approprier à sa manière la méthode analytique. Récapitulons rapidement quelques-uns des points que nous avons essayé de mobiliser dans un chapitre dernier. Le Genevois refuse la notion d'élément telle qu'employée par le philosophe français et par l'empirisme en général ; il lui préfère l'idée de « vérité primitive » qui, comme on l'a vu, a à voir avec les rapports réels et sensibles de convenance, émanés de la nature des choses – d'où l'on déduit l'influence de Montesquieu sur la pensée de Rousseau. En outre, la marche chez Rousseau n'est pas continue, linéaire et formelle comme chez Condillac, mais discontinue et ordonnée, en accord avec la situation, dont on ne peut pas faire abstraction ; en ce sens, le principe de la liaison entre les idées, ou principe d'identité,[526] sur lequel se base la méthode analytique condillacienne, n'a pas chez Rousseau la même centralité que dans l'œuvre de l'abbé ; au contraire, dans les raisonnements des philosophes, quelque chose d'insensible s'insinue toujours et altère la vérité primitive dont on est parti,[527] raison pour laquelle il faut procéder à des déductions plutôt sensibles – celle des articles de foi par le vicaire peut être mobilisée comme exemple – qu'insensibles ou formelles. En effet, c'est pour garantir l'identité et donc la continuité entre les vérités qui se découvrent progressivement et analytiquement, que les signes ont une telle importance dans l'*Essai* de 1746 : mais, si, d'un côté, ils permettent la parfaite réductibilité des idées générales aux idées simples et des facultés supérieures de l'esprit aux perceptions sensorielles les plus élémentaires – où l'on découvre sans équivoque l'inspiration de la méthode analytique dans les modèles mathématiques –, de l'autre, ils formalisent la genèse et, pour mieux en assurer la scientificité, la rendent abstraite. Tout comme chez Locke, la morale chez Condillac, qui définit aussi les idées morales comme archétypiques, est réduite à ses aspects purement épistémologiques pour lui garantir prétendument la scientificité ; plus encore, l'auteur français, même s'il articule dans sa pensée les concepts de nécessité et de contingence, parvient en 1746 à conférer, par le moyen de la défense radicale de

[525] Nous saisissons l'occasion de citer le texte classique de Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », pp. 239-248.
[526] Fuchida, « Au-delà de l'analyse », apud Spector, *Émile*, p. 136.
[527] Rousseau, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.

l'analyse comme méthode nécessaire et naturelle, un caractère téléologique aux progrès de l'esprit. La nature humaine qui se déploie tout au long de la genèse, malgré le rôle joué par la contingence, par les circonstances, est donnée au préalable comme finalité nécessaire. Cela ne signifie pas que Condillac néglige l'importance de l'erreur et du désordre dans la formation de l'âme ; certes, l'auteur articule, comme nous l'avons vu, les idées de vérité et d'ordre de manière importante et montre que 1) chaque fois que la raison ordonne les autres facultés de l'entendement, l'imagination, au lieu de s'égarer vicieusement, ajoute à la vérité l'ornement de la beauté, 2) que l'erreur et le désordre sont dus au fait que les idées sont souvent mal déterminées, c'est-à-dire liées passivement et au gré des circonstances et des divagations d'une imagination déréglée et égarée des rapports avec les choses. L'erreur résulte alors de l'habitude de ne pas procéder à l'analyse des idées, c'est-à-dire de ne pas identifier les liens naturels entre les idées et les mots. Mais l'erreur chez Condillac ne s'en remet pas à ce qui, chez Rousseau, lui est plus essentiel : l'erreur pour Rousseau ne concerne pas seulement la capacité de l'esprit à connaître scientifiquement les choses, elle égare l'homme lui-même, elle l'altère et corrompt son jugement, le pervertit, et a à voir avec ce qui explique en lui l'avènement de la méchanceté, dans la morale, de l'injustice, dans la politique, comme nous l'avons fait voir. Cela découle du fait que, chez Rousseau, la question de l'erreur n'est pas prise uniquement comme une question formelle, mais elle s'accorde avec une anthropologie selon laquelle exister, c'est sentir et avec une épistémologie selon laquelle la vérité doit être sensible, c'est-à-dire résulter d'un progrès ordonné qui parte des vérités primitives et situées pour les généraliser en convenance étendue.

Nos conclusions peuvent, nous le pensons, être étayées par une analyse de Martin Rueff, même si elle privilégie le *Traité des sensations* au lieu de l'*Essai* de 1746. Il s'agit de « L'ordre et le système : l'empirisme réfléchissant de Jean-Jacques Rousseau ». Dans ce texte, ou plus précisément dans la partie intitulée La théorie de l'homme, Rueff argumente que Rousseau rompt avec la méthode de Condillac : « la généalogie rousseauiste n'est pas la genèse de Condillac ».[528] Selon Rueff, la généalogie de Rousseau, c'est-à-dire sa marche de la nature, ou

[528] Rueff, « L'Ordre et le système », p. 309. Rueff met en évidence des points d'éloignement et de contraste entre Rousseau et Condillac ; mais, avec profit, on peut consulter Peter Jimack, qui met en relief, principalement, des points de rapprochement, compte tenu de l'*Émile*. Jimack, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, v. XIII. Par exemple : « C'est plutôt Condillac, le continuateur français de Locke, qui a joué un rôle déterminant dans l'évolution des idées pédagogiques de Rousseau. Son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) était déjà l'une des sources principales du premier *Discours,* et quelques ressemblances de détail nous permettent de croire que cet ouvrage, et surtout le *Traité des sensations* (1754), ont été utilisés pour *l'Emile.* Mais c'est avant tout l'esprit de Condillac qui exerça sur Rousseau une influence profonde » (p. 91). Jimack voit une filiation de l'œuvre de Rousseau au sensualisme de Condillac : « […] l'analogie certaine montre du moins le caractère profondément sensualiste, sinon condillacien, de l'ouvrage de Rousseau » (p. 93). Le rapport de Rousseau avec le sensualisme de Condillac, Buffon et Helvétius est étudié par Jimack au chapitre 13 de son livre (pp. 318-344).

théorie de l'homme, serait caractéristique de son holisme, défini par opposition à l'atomisme de Condillac,[529] et aurait pour objet de répondre négativement à la question de la pertinence d'un modèle mathématique pour l'anthropologie et de la causalité mécanique pour la nature humaine – ce qui aboutit au refus du « double privilège du simple et de l'analyse ».[530] Rueff fait allusion à quatre points de vue pour résumer les aspects d'opposition à Condillac : ontologie de la connaissance, ontologie de la subjectivité, ontologie de la fiction et ontologie de l'ordre. Du point de vue de l'ontologie de la connaissance, la rupture implique un triple refus : celui de l'atomisme, celui de la voie choisie par Condillac, celui des modèles que la mathématique analytique prescrit. Le deuxième point de vue, celui de l'ontologie de la subjectivité, fait voir que Condillac ne parviendrait pas à montrer comment du jeu entre sensations et idées produites à partir d'elles se produit un « moi ». Nous sommes au cœur de la critique que, par le moyen du vicaire et de la théorie de la conscience, Rousseau fait à la modernité, aux idéologies et aux philosophies abstraites et matérialistes qu'elle produit. Se référant au *Traité des sensations*, Rueff ajoute :

> [...] l'atomisme condillacien est certes capable de montrer comment la statue devient entendement, mais jamais comment un entendement devient sujet. Tout se passe comme si le seul fait attestable était l'impression sensible. Or, pour Rousseau, le moi est tout aussi attestable que l'impression sensible. S'il ponctue ses écrits d'appel au sentiment intérieur c'est précisément pour provoquer chez son lecteur cette prise de conscience. [...] Ainsi le problème du statut du moi oppose les deux systèmes. L'exclusion du moi des principes de la connaissance est, de ce point de vue le fruit d'une méthode erronée : Condillac est victime d'un préjugé objectiviste, qui consiste à concevoir toute explication sur le modèle des sciences qui peuvent compter leurs éléments en unités discrètes comme le font les mathématiques.[531]

La conclusion concernant le caractère abstrait du sujet chez Condillac ne figure pas seulement chez Rueff. Johanna Lenne-Cornuez l'affirme aussi expressément. Par exemple, analysant l'homme-enfant du livre I de l'*Émile*, elle réfère le rôle du principe actif qui, irréductible aux sensations, détermine et ordonne la croissance interne des forces de l'homme. Opposant la statue de Condillac à l'enfant de Rousseau, elle parle d'« aporie condillacienne d'un moi sans substrat », ce moi sans substrat étant le résultat auquel l'abbé parvient pour avoir fait abstraction de ce que l'homme est dans sa totalité, c'est-à-dire pour avoir fait abstraction de la dimension du sentiment dans l'anthropologie et dans l'épistémologie, réduite à son tour à une genèse formelle :

> Ni les sensations ni la mémoire ne suffisent à la genèse du moi, au sens d'un sujet non seulement conscient d'être le même mais conscient de ce qui le définit comme étant lui-

[529] Cf. Rueff, « L'Élément et le principe », pp. 141-162.
[530] *Idem*, « L'Ordre et le système », pp. 306-307.
[531] *Ibidem*, p. 308.

> même. L'expérience de la statue ne la mène qu'à une conclusion aporétique. [...] La statue est incapable de savoir qui elle est, parce qu'elle est enfermée dans sa passivité et son anhistoricité. Par la croissance progressive de ses forces aux premiers âges de sa vie, l'enfant pourra au contraire connaître les choses en les mettant à distance, en se distinguant d'elles et en évaluant ses rapports à elles.[532]

Rueff souligne que cette exclusion du « moi » des principes de la connaissance, ou, selon les mots de Lenne-Cornuez, l'aporie d'un moi sans sujet ou sans substrat, découle précisément, et voici le troisième point de vue, relatif à l'ontologie de la fiction, des mauvais choix épistémologiques, méthodologiques et ontologiques de Condillac : « Elle [la statue] ne saurait ni s'éprouver comme sujet ni comme liberté. Tel est le prix à payer pour une méthode atomistique et analytique ».[533] Pour Rueff, la statue du *Traité des sensations* s'oppose à Émile comme un paradigme abstrait s'oppose à un modèle réel, et la méthode condillacienne s'oppose à la rousseauiste comme un atomisme – culminant dans la définition des corps et du moi comme des collections de sensations – à un holisme – capable d'appréhender l'homme dans sa totalité complexe : « Ce paradigme [de la statue] n'est pas un modèle. [...] Aurait-il [Condillac] considéré l'acte total de connaissance, qu'il eût reconnu qu'un objet c'est-à-dire une unité complexe est primitivement donné à une subjectivité complexe. Mais c'eût été être holiste et non atomiste ».[534] Le quatrième point de vue concerne l'ontologie de l'ordre et donne à connaître un certain embarras découlant de l'atomisme et du pananalytisme de Condillac : si la réflexion est tardive lorsque l'ordre de la genèse est concerné, elle est, pourtant, première lorsque l'on considère l'ordre du discours : le discours sur la genèse est un produit de la réflexion, mais la réflexion est à son tour le résultat de la genèse : « Cette limite est à la fois celle de l'atomisme et celle de la pananalytique ».[535] Or, ce type d'embarras est caractéristique d'une genèse empreinte de formalisme et susceptible d'être définie comme un « développement sans histoire », auquel s'oppose l'« histoire empirico-transcendantale » de Rousseau, ou comme un « jeu d'atomes », auquel Rousseau oppose Émile dans son existence réelle, et enfin comme « la combinatoire des lettres » par opposition au sens des phrases. Il est certain que l'*Énéide* de Virgile ne pourrait pas découler d'un hasard probabiliste ; encore moins le monde. Et même s'il n'est pas impossible d'argumenter en ce sens, entre un argument abstrait et une vérité réelle et sensible il y a le même abîme que l'on trouve entre les raisons morales des matérialistes et le « progrès ordonné de nos affections primitives » de Rousseau. En d'autres termes, si la marche de la nature est pensée par Condillac sur la base de la méthode analytique en termes de genèse

[532] Lenne-Cornuez, *Être à sa place*.
[533] Rueff, « L'Ordre et le système », p. 308.
[534] *Ibidem*, p. 309.
[535] *Ibidem*.

et de paradigme qui fait abstraction de l'histoire, chez Rousseau elle est, selon Rueff, une généalogie entendue comme ordre actif formé en modèle pour la production, c'est-à-dire pour la synthèse, de vérités réelles :

> La généalogie c'est la marche de la nature, son ordre effectif, c'est-à-dire *actif*. Elle résume la critique que Rousseau fait de tout atomisme analytique, et culmine dans la production d'un modèle. [...] La généalogie ne reproduit pas au moyen du paradigme de la statue les étapes non-historiques d'une genèse : elle produit dans le modèle la marche même de la nature humaine. Émile comme modèle est fils de cette généalogie. [...] Pourquoi Rousseau adopte-il cet ordre synthétique qui est si difficile en métaphysique ? Parce que c'est, selon ses propres termes [...] l'ordre de la nature.[536]

Ayant établi ce parcours rapide, il revient de réaffirmer : Rousseau structure dans sa pensée le rapport entre épistémologie, anthropologie, morale et politique à partir de l'emploi du couple progrès ordonné/altération. Héritier des méthodes empiristes, il adresse toutefois une critique virulente au caractère abstrait, formel et transcendant des pensées de Locke et Condillac. Pour Rousseau, la justice n'est pas une idée archétypique, pur être de raison formé par l'entendement à partir seulement des sensations ; et l'homme ne connaît rien sinon humainement, c'est-à-dire de manière immanente, et donc sensible. Au centre de cette discussion figure le concept de convenance, issu de Montesquieu, que Rousseau érige en principe anthropologique et épistémologique et investit non seulement dans ses œuvres sur la politique, mais aussi dans ses œuvres sur la morale. En effet, le progrès ordonné peut être pensé comme convenance étendue, raison pour laquelle l'amour de la patrie, l'amour de l'humanité et l'amour de l'ordre dérivent tous de l'amour de soi ; celui d'altération, comme perte de la convenance. Étant entendu, une fois de plus, que chaque situation correspond à une certaine justice qui lui convient singulièrement, on peut dire que, dans le premier cas, on explique comment se forment, en politique et en morale, les idées générales de justice et de bonté ; dans le second, comment s'accomplit, aussi en politique et en morale, la genèse de l'injustice et de la méchanceté. Ainsi appliquée, l'idée de convenance s'accorde avec la dimension de l'universel. Non pas d'un universel transcendant aux choses, comme le sont les essences archétypiques de Locke, ni d'un universel immanent, mais rationnel, comme celui de Montesquieu, mais d'un universel plastique et immanent aux choses avec lesquelles se lie l'homme, cet être sensible, en situation. En effet, héritier de l'empirisme de son temps, Rousseau ne manque pas de le critiquer sévèrement ; lecteur de Montesquieu, il ne le vise pas moins ; se servant d'une autorité contre l'autre, il élabore une pensée à la fois d'une virulence critique inouïe et d'une profondeur, pour ainsi dire, plus grande. Le passage au registre de l'universel fera l'objet de la partie finale de

[536] *Ibidem*, p. 310.

cette thèse ; pour l'instant, une fois réaffirmées les convergences et divergences entre Rousseau et les deux philosophes empiristes étudiés ici, il s'agit de ressaisir les conclusions que nous avons avancées concernant le rapport entre sa pensée et celle de Montesquieu.

Rousseau et Montesquieu

La critique du caractère abstrait des philosophies de Locke et de Condillac s'éclaircit encore mieux lorsque l'on observe l'appréhension par Rousseau de la pensée de Montesquieu.[537] Le concept de « nature des choses », tel que défini dans *De l'esprit des lois*, intéresse particulièrement à cet égard, car il conduit à concevoir la justice comme un rapport immanent aux choses, réellement enraciné en elles. Tandis que dans les *Lettres persanes*, la justice est définie comme un rapport de convenance « qui se trouve réellement entre deux choses » ;[538] en 1748, le rapport de convenance, rapport réel et nécessaire, entre lois et choses ouvre *L'esprit des lois* : le chapitre 1 du livre I commence par la définition des lois au sens général. Or, en définissant la justice comme convenance réelle entre les choses, Montesquieu ne fait pas abstraction de l'histoire, ne recourt à aucun formalisme, ni à des genèses comparables à des formules mathématiques, ni à des vérités transcendantes. Son œuvre réserve, au contraire, un rôle très important à l'histoire et plus précisément aux mœurs, qui s'accordent à la dimension pratique de l'existence des peuples. Comme nous l'avons vu, en abordant la thématique des mœurs dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac emploie une règle qui lui permet de les juger en fonction de leur caractère, à son tour défini à partir de l'histoire formelle des facultés de l'entendement. Cette règle épistémologique va d'un extrême – il y a des peuples qui sont comme des géomètres – à l'autre – il y a des peuples qui sont trop imaginatifs et déraisonnables – et fait voir que le peuple idéal, un grand peuple, est formé de philosophes et de poètes. La règle de Condillac est un schéma formel, qui ne tient pas compte de la manière dont Montesquieu aborde les mœurs. Pour le baron de la Brède, les mœurs doivent être prises plutôt dans leur particularité concrète et historique qu'à partir de schémas transcendants qui les organiseraient formellement en fonction seulement d'un caractère plus ou moins rationnel, plus ou moins imaginatif. Il y a bien plus que cela dans les mœurs des peuples, elles composent, avec d'autres facteurs, ce que Montesquieu appelle l'« esprit des lois » et s'expliquent par ce

[537] Il convient de référer le livre de Renato Moscateli, *Rousseau frente ao legado de Montesquieu*, qui fait une analyse comparative des philosophies politiques de Rousseau et Montesquieu.
[538] Montesquieu, O.C., t. 1, *Lettres persanes*, p. 256.

qu'il définit comme la « nature des choses », norme, comme on l'a vu, immanente de convenance et de justice. Or, les choses sont les choses réelles et concrètes, déterminées par des rapports historiques et par des accidents contingents de toute sorte. C'est là que Montesquieu, étonnamment, cherche à penser la justice.[539] Rousseau va dans le même sens, comme nous l'avons déjà mis en évidence.

L'appropriation par Rousseau des concepts de « nature des choses » et de justice immanente tels qu'ils apparaissent chez Montesquieu ne se fait néanmoins pas sans un effort critique contre l'œuvre du Président. En effet, Rousseau oppose à Montesquieu une pensée où les questions de la légitimité, de la souveraineté, du contrat, jouent un rôle pour ainsi dire, fondamental[540] – et c'est précisément pourquoi l'idée d'altération devient centrale pour le Genevois : l'éloignement par rapport à la nature n'est pas vu par Rousseau comme une simple déviation ou comme une erreur que l'on ne considérerait que du point de vue épistémologique ; au contraire, l'altération défigure et précipite l'humanité dans la contradiction, dans la perversion et dans l'inégalité. Plus précisément, en politique, elle explique comment Rousseau pense la perte de la légitimité ; en morale, elle explique l'avènement de la méchanceté chez l'homme ; en épistémologie, elle explique la déduction de vérités insensibles ; en anthropologie, comment la nature humaine entre en contradiction avec elle-même. Cela n'existe pas chez Montesquieu, qui fait un emploi plus étroit, car pertinent à la politique seulement, du concept

[539] « L'idée de convenance est bien au cœur de la pensée de Montesquieu ; elle signifie qu'il existe un ordre naturel dans la mesure où les rapports de convenance entre les choses déterminent ce qui est juste », Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, p. 453.

[540] Pour Jean Ehrard, la question de la souveraineté est centrale chez Rousseau, marginalisée chez Montesquieu, qui lui préfère la centralité qu'il confère à la théorie des différents pouvoirs. « […] alors que l'idée de souveraineté est centrale dans celle [la pensée] de Rousseau, Montesquieu la marginalise et choisit de traiter des seuls pouvoirs. Chacun à sa façon, les deux auteurs renouvellent donc la question classique de la théorie politique, Rousseau en la repensant avec toute la rigueur de sa conviction démocratique, Montesquieu en l'éludant avec une exigence de liberté, donc de pluralisme, au regard de laquelle la notion même de souveraineté apparaît suspecte et dangereuse. Est-il besoin de répéter, après tant d'autres commentateurs, qu'à eux deux ils délimitent ainsi pour longtemps l'espace antinomique de la pensée politique moderne ? » (Ehrard, *L'Esprit des mots*, p. 274). Mais il revient d'éviter l'exagération et la caricature. Émile Faguet : « Ce qu'il faut, c'est qu'il n'y ait pas de souveraineté. […] c'est que personne ne gouverne. […] c'est qu'on ne soit gouverné […] que par la raison. […] Par ce moyen *le pouvoir arrête le pouvoir* et *ce n'est pas une volonté qui gouverne*. C'est plusieurs volontés, forcées de donner leurs raisons, d'en appeler à la raison et de s'appuyer sur la raison » (Faguet, *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, p. 51). De la condamnation par Rousseau des associations particulières dans la ville et de la notion même de volonté générale, Faguet conclut que le *Contrat social* serait « une réfutation continue de Montesquieu » (p. 61). Pour lui, la volonté générale est une espèce de volonté capricieuse, hostile à la raison : « L'idée de Montesquieu est qu'on ne doit pas être gouverné par une volonté ; l'idée de Rousseau est qu'on ne doit être gouverné que par une volonté, qui sera celle du peuple » (p. 61). Faguet rapproche Rousseau de Jurieu et de Bossuet : Rousseau serait pour le « despotisme absolu, sans compensation ni contrepoids, accordé au peuple, ou plutôt […] à ceux qui se donneront comme étant lui » (p. 69) ; et le système de Rousseau serait, pour le commentateur, « le pur despotisme plébiscitaire, le pur despotisme démocratique » (p. 68), où l'on défend que le pouvoir n'a pas besoin d'avoir raison, une fois que, comme chez Bossuet, il aboutit à un « despotisme irresponsable » (p. 69).

de convenance. Mais l'altération s'accomplit au long d'un progrès désordonné : le *Discours sur l'inégalité* ne laisse pas de doute, la perversion de l'humanité est croissante et progressive, elle a sa genèse, ou, comme le dit Rousseau - et Martin Rueff le suit - sa généalogie ; le *Contrat social* n'exclut pas non plus le caractère progressif de l'altération, comme le chapitre 1 du livre IV le laisse entrevoir au long des étapes où s'accomplit l'opacité de plus en plus grande de la norme de justice dans la Cité; quant à l'*Émile*, qui thématise l'ordre dans la formation de l'homme, la genèse de l'ordre moral renvoie à une autre, possible et toujours présente dans le livre, du désordre moral, définie comme perte de convenance, contradiction anthropologique et comme déviation envers la marche de la nature,[541] comme nous l'avons déjà noté. C'est que Montesquieu pense l'universel comme rationalité immanente ou raison universelle ; mais l'universel humain chez Rousseau engage bien plus.

Cela étant, si, d'un côté, par rapport à Locke et Condillac, Rousseau obtient d'importants gains d'empiricité grâce à l'emploi qu'il fait du concept de « nature des choses », c'est-à-dire de justice immanente, qu'il recueille, sauf erreur, de Montesquieu, de l'autre, par rapport à cet auteur, et grâce à l'emploi particulier que le Genevois fait de la méthode analytique de Locke et Condillac, emploi grâce auquel les concepts de genèse, d'altération et de progrès désordonné acquièrent une pertinence incontournable, il obtient des gains de virulence critique : le droit positif ne doit pas être pensé abstraction faite des principes du droit politique, sinon, il peut finir par autoriser – et souvent il autorise même – l'inégalité et la méchanceté, contraires au droit naturel.[542] Il y a toujours des riches qui regorgent de superfluités et dégradent par leurs ruses les lois en simulacres de justice. L'homme moderne est altéré, ses facultés ont progressé dans la mesure exacte où ses mœurs ont dégénéré, sa haute philosophie lui a permis de connaître toute la nature, mais pas lui-même, et c'est pourquoi il ne peut plus exister de patries, mais seulement des pays. Autrement dit, et plus spécifiquement : si alors Rousseau, d'un côté, s'inspirant de Montesquieu dans le combat contre les formalismes abstraits, c'est-à-dire dans l'effort pour fonder la politique de manière immanente, cherche à enraciner le droit, en le pensant dans son rapport inéluctable avec l'histoire, avec la situation, et les lois, dans leur rapport inéluctable avec les mœurs, c'est-à-dire avec la nature des choses, de l'autre, contre Montesquieu, il pense la politique – et aussi la morale – sans faire abstraction des principes du droit naturel, qui ne sont pas dans l'anthropologie de Rousseau définis comme raison

[541] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 248.
[542] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 193.

universelle, bien qu'ils soient fondés sur de nouvelles bases par la raison au moment où elle étouffe la nature.

Ainsi, Rousseau s'approprie à sa manière la méthode analytique dans ses œuvres ; mais il critique l'usage formel qu'en fait Condillac ; il se sert dans cette critique de l'influence de Montesquieu et du concept de nature des choses, qui lui permet de penser la justice comme immanence et comme convenance ; néanmoins, il critique Montesquieu, en un certain sens, parce que, lui aussi, Montesquieu, aurait fait abstraction de la nature des choses. Dans ce cas, Montesquieu, selon Rousseau, dans la lecture de Bruno Bernardi aussi bien que dans celle d'André Charrak,[543] aurait fait abstraction de la nature même de l'institution politique, c'est-à-

[543] Dans « *La rédaction de l'*Émile *et le tournant du droit politique dans la pensée de Rousseau* », écrit pour *La fabrique de l'Émile*, Bruno Bernardi soutient que Rousseau reprend le concept de nature des choses, que Montesquieu présente dans la Préface de *L'Esprit des lois.* Plus que les reprendre, « il leur donne un autre sens » (p.403). Bernardi analyse un passage du livre V de l'*Émile* et, afin d'en retracer l'histoire, il parcourt les manuscrits de l'ouvrage sur éducation. Le passage est très connu : « Avant d'observer, il faut se faire des régles pous ces observations : il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle. Nos mesures sont les loix politiques de chaque pays » (O.C., t. IV, *Émile*, p. 837). Le contexte est celui de la critique que Rousseau adresse à Montesquieu, qui n'avait pas traité, selon le Genevois, des principes du droit politique, mais, seulement, du droit positif des peuples. Selon Bernardi, le passage mentionné met en avant l'objectif critique de Rousseau, ce qui le portera à redéfinir le concept de nature des choses. L'objectif : « [...] rendre indissociables le versant normatif du droit politique (l'établissement des principes) et son versant empirique (l'étude du droit politique positif) » (p. 401). Le critique : « Prendre pour objet la pluralité donnée des formes sociales existantes et pour méthode de dégager par rapprochement et distinction un ordre immanent à cette pluralité peut conduire, en effet, à l'élucidation des principes qui gouvernent *de fait* l'esprit de chaque société. Mais, pour Rousseau, 'la nature des choses' n'est pas ce que les faits, fussent-il ordonnés, nous donnent à voir. Elle est, sur le plan cognitif, ce qu'il faut découvrir *derrière* les faits et, sur le plan normatif, ce qu'il faut établir *contre* eux » (p.404). Cette réflexion conduit Bernardi à examiner un passage, des *Principes du droit de la guerre*, et, à partir de là, à formuler la thèse qui nous importe ici : « Outre la distinction entre les faits et la nature des choses, seul fondement possible du droit, ce passage des *Principes du droit de la guerre* est porteur d'une indication fondamentale : découvrir la nature des choses, dans l'ordre politique, c'est dégager 'l'essence du corps politique'. Le texte de l'*Émile* qui nous occupe croise ces deux perspectives : la distinction entre les données de l'observation et 'la nature des choses' répond à un impératif indissociablement cognitif et normatif. Cette thèse implique que l'on puisse parler d'une normativité immanente. Les principes du droit politique découlent de la nature des corps politiques » (p. 404). Dans le même sens, il ajoute : « Les questions posées sur la nature des choses permettront de dégager les principes que cette nature enveloppe » (p. 405). C'est pourquoi Rousseau, dans le *Contrat social*, en dégageant de la nature du pacte social - désormais comprise comme nature des choses - les principes du droit politique et le fondement conventionnel de la société, peut attribuer au concept de nature des choses, à la différence de ce que fait Montesquieu, la fonction principielle de critère de légitimité. D'après Bernardi, « la portée normative de la nature des choses est reconnue. En ce point se noue la double rupture - méthodologique et principielle - entre la voie du droit politique et celle du droit naturel dont résulte la version finale du *Contrat Social* et que signe son nouveau sous-titre : *Principes du droit politique* » (p. 406). En ce qui concerne la note de André Charrak sur le même passage du livre V de l'*Émile*, *(*Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, pp. 833-834, nota 20), elle aussi mentionne l'idée de 'la vraie nature d'un contrat' et, partant, permet aussi qu'on pense à une redéfinition du concept tel qu'il est employé par Montesquieu : « Que désigne précisément ce devoir-être ? Une fois encore, il faut éviter de penser que les principes seront déduits de l'idée abstraite du juste, des lois possibles et divines que Montesquieu (pour le coup moins positif que Rousseau) se donnait dans le premier livre de l'*Esprit des lois*. Ils sont plutôt (...) des éléments 'pris immédiatement dans la nature des choses' - c'est-à-dire (...) dans les choses dont il s'agit de produire la science : il s'agit, nous allons le voir, de la nature de l'homme, des développements qu'elle reçoit de la socialisation, mais aussi de la vraie nature d'un contrat, d'un État, d'un gouvernement. (...) D'une façon plus immédiate, on reconnait dans cette étude des choses selon leur nature la perspective même du *Contrat social*, dont

dire de la nature du propre contrat. Autrement dit, en se référant aux lois divines et possibles dans le livre I de *De l'Esprit des lois*, Montesquieu procède de manière abstraite, problème que Rousseau entend résoudre en se servant de ses principes du droit politique, émanés de la nature des choses, en l'occurrence, de la nature du contrat social. C'est précisément là alors où l'on s'attend à trouver un Rousseau plus abstrait que Montesquieu, que l'on retrouve un Montesquieu plus abstrait que Rousseau, vu que le baron aurait fait abstraction de la nature de l'institution politique. En effet, l'autorité souveraine est toujours la même ; le pouvoir législatif a, pour ainsi dire, une antériorité logique et ontologique envers le pouvoir exécutif, qui est délégué. En se référant à Montesquieu, Rousseau, dans le *Contrat social*, et compte tenu des points que nous venons d'avancer, le critique frontalement :

> Voilà pourquoi un Auteur célebre a donné la vertu pour principe à la République ; car toutes ces conditions ne sauroient subsister sans la vertu : mais faute d'avoir fait les distinctions nécessaires, ce beau génie a manqué souvent de justesse, quelquefois de clarté, et n'a pas vu que l'autorité souveraine étant partout la même, le même principe doit avoir lieu dans tout État bien constitué, plus ou moins, il est vrai, selon la forme du Gouvernement.[544]

C'est pourquoi Rousseau, dans le livre V de l'*Émile*, postule le besoin d'une échelle pour mieux juger de la légitimité des lois politiques de chaque pays. Or, cette échelle, ce sont les principes du droit politique, le *Contrat social* « : Avant d'observer, il faut se faire des régles pour ses observations : il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes du droit politique sont cette échelle. Nos mesures sont les loix politiques de chaque pays ».[545] Si alors Rousseau tout comme Montesquieu font référence au concept de nature des choses, il y a une différence importante dans l'usage que chacun en fait. Florent Guénard travaille cette différence de manière intéressante et soutient que, si le législateur ne peut pas produire des lois tirées de sa fantaisie ou d'une rationalité étrangère aux circonstances qu'il doit régler, étant donné l'exigence de considérer les rapports réels qui, normes de convenance, dérivent de la nature des choses, il ne peut pas non plus confondre fait et norme, sous peine d'échouer à l'application de ce qui convient : « [...] la réponse juridique aux circonstances n'est pas nécessairement appropriée ou adéquate ».[546] Ainsi, l'acte par lequel un peuple se fait peuple est le seul vrai fondement de la société : « Avant donc d'examiner l'acte par lequel un peuple

---

les objets sont précisément ceux qui intéressent Émile ». Enfin, nous pensons que Rousseau procède à un élargissement du concept de nature des choses : sans lui refuser le sens qu'on observe chez Montesquieu, il l'étend à la nature du corps politique (et du pacte social) en vue d'en dégager les principes de légitimité - c'est-à-dire, les principes du droit politique.

[544] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 405.

[545] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 837.

[546] Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, p. 457.

élit un roi, il seroit bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte est le vrai fondement de la société ».[547] Toute la stratégie rousseauiste de réfutation du jusnaturalisme abstrait se base sur cette vérité, sur cet effort de chercher un fondement immanent à la justice dans la ville, par lequel on peut distinguer la simple agrégation et la vraie association, la foule et le peuple souverain ; autrement dit, Rousseau, contrairement à Montesquieu, fixe le concept de souveraineté comme critère incontournable pour mieux juger ce qui convient ou non à un peuple – raison pour laquelle il peut évoquer le refus adressé par Platon aux peuples corrompus, incapables de supporter le joug des lois. Cela étant, ce qui sépare essentiellement Montesquieu de Rousseau est, à notre avis, et étant donné le découpage adopté ici, que le citoyen de Genève pense l'histoire des peuples à partir de l'articulation entre les concepts de progrès ordonné, qui explique la formation de la volonté générale entendue comme fondement de légitimité des lois, et d'altération, qui élucide comment s'accomplit la dégénérescence progressive des peuples à partir de la perte de la légitimité et de la souveraineté.

Pour Rousseau, et sur ce point nous suivons Florent Guénard, appréhender la nature des choses implique de les reconduire à leur concept, tandis que ne pas le faire aboutit au risque de confondre cette nature avec ce qui, en réalité, n'est que sa déformation historique. Nous dirions, son altération. La physionomie originale de la statue de Glaucus a été dévorée par le temps ; l'actuelle ne renvoie pas à la première, c'est-à-dire que la nature humaine ne se confond pas avec ces Français, Anglais, bourgeois qui, sans physionomie propre, ne sont ni citoyens, ni hommes, ne sont rien. La critique que Rousseau objecte à Hobbes, qui aurait confondu l'homme tel qu'il se présente dans l'histoire avec ce qu'il serait selon sa nature, pourrait ainsi s'appliquer, d'une certaine manière, à Montesquieu, car l'emploi que Rousseau fait du concept de nature des choses a à voir avec la dénonciation de l'altération et de la perte de physionomie dans l'histoire, c'est-à-dire avec le progrès désordonné au long duquel la règle de justice immanente à la nature de la chose se pervertit de manière à la rendre contradictoire avec elle-même et méconnaissable. Le concept d'altération est alors très important pour pouvoir mieux mesurer le sens de la critique de Montesquieu par Rousseau. Guénard écrit :

> Si pour Montesquieu, l'histoire est rationnelle, pour Rousseau elle est procès de dégradation, de corruption générale des formes. [...] Cette corruption se traduit par une indistinction générale. [...] Le schème général du déclin se traduit par une inadéquation entre l'être et le paraître. [...] L'uniformisation des comportements et des mœurs

[547] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 359.

> s'accomplit au détriment des identités singulières, les distinctions économiques différencient quantitativement les individus.[548]

Or, l'altération a des conséquences politiques désastreuses pour un peuple. Rapidement, on peut dire que la volonté générale devient opaque et donc que la norme du juste et de l'injuste dans la ville devient inaccessible au législateur et aux citoyens. Sans pouvoir discerner ce qui convient au peuple particulier auquel il revient de donner des lois, le législateur est empêché de faire son travail ; et comme le vice, une fois insinué, progresse sans frein et imperceptiblement au gré du désordre circonstanciel, le riche démagogue et opportuniste prend la place de proposer des pactes au peuple abruti et crédule. Selon les mots de Florent Guénard, c'est la nature même des choses qui, se dégradant, cesse de pouvoir être identifiée, cesse alors de servir de norme au souverain. Nous pouvons ajouter que la perte de la physionomie des mœurs substitue un simulacre à la règle empirique selon laquelle le législateur devrait légiférer, comme l'atteste le passage suivant, que Guénard mobilise, de la *Préface à Narcisse*. En plus d'expliquer la thèse basique derrière la *Lettre à d'Alembert*, elle intéresse ici pour faire mention explicite du concept d'altération : « [...] tout ce qui facilite la communication entre les diverses nations porte aux unes, non les vertus des autres, mais leurs crimes, et altère chez toutes, les mœurs qui sont propres à leur climat et à la constitution de leur gouvernement ».[549] Et Guénard :

> Les peuples, perdant leurs mœurs, perdent aussi leur identité ; c'est alors la capacité de légiférer, en adaptant les lois à la spécificité d'une nation qui est remise en cause. En d'autres termes, les effets politiques du commerce ouvrent la voie à l'arbitraire du souverain (par conséquent du despotisme), puisque la nature des choses, dégradée au point de ne plus pouvoir être identifiée, n'est plus une norme pour son libre arbitre. Rousseau, par cette critique implicite, conteste les conclusions de Montesquieu à partir des principes de ce dernier, non en le jugeant de manière extérieure.[550]

On peut donc affirmer que la question de la légitimité occupe chez Rousseau une place privilégiée, qui n'existe pas chez Montesquieu et, en ce sens, que la critique que dans l'*Émile* le Genevois adresse au Français, à savoir que ce dernier n'aurait pas fondé le droit politique, mais se serait limité au droit positif, semble-t-il, est pertinente, surtout si l'on pense que, tandis que pour Montesquieu la vertu est le principe du gouvernement démocratique seulement, pour Rousseau elle est définie comme le principe de tout État bien constitué, c'est-à-dire légitime.

---

[548] Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, pp. 458-459. Mais il faut dire que Rousseau n'est pas historien au même titre que l'est Montesquieu. Celui-là raconte une histoire hypothétique, celui-ci, qui traite des histoires, au pluriel, de toutes les nations, est un vrai historien. Sur la pensée de Rousseau sur l'histoire, voir Binoche, *La Raison sans l'Histoire*, pp. 48-52.
[549] Rousseau, O.C., t. II, *Préface à Narcisse*, p. 964, nous soulignons.
[550] Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, pp. 460-461.

Pour le citoyen de Genève, toute souveraineté est républicaine, indépendamment de la forme attribuée au pouvoir délégué qui est le gouvernement.[551]

Un dernier point : la question de la légitimité repositionne le débat sur le droit naturel. Bien que pour Rousseau la société n'ait pas de fondement dans la nature, mais seulement dans la convention, le passage de la nature à la société ne s'accomplit pas au détriment du droit naturel, car la légitimité requiert comme clause basique l'aliénation totale, qui garantit l'égalité et la liberté à tous les adhérents du pacte et articule ce que l'homme se doit à lui-même et ce qu'il doit aux autres. En effet, dans le *Contrat social*, le citoyen se définit comme sujet de l'État et membre du souverain ; dans le *Discours sur l'inégalité*, Rousseau parle de l'articulation entre l'amour de soi et la pitié, principes antérieurs à la raison ; dans l'*Émile*, il définit la conscience comme double rapport : de l'individu avec lui-même et de lui avec ses semblables. On perçoit alors que l'entrée dans l'état civil, telle qu'elle est présentée dans le *Contrat social*, implique la dénaturation de l'homme en citoyen, mais ne représente pas la disparition de la référence à la nature ; au contraire, l'avènement du contrat tel que le définit Rousseau représente, et ce point est fondamental, le respect de la nature humaine – que la raison refonde sur de nouvelles bases. Si bien que Rousseau écarte d'autres prétendus fondements possibles pour la société, comme, par exemple, le prétendu droit de guerre, la force, l'esclavage, l'attachement familial etc. Il les écarte parce qu'ils ne servent pas de fondement à l'établissement d'une société où la nature humaine soit réellement respectée et concernée, de façon à pouvoir parler de légitimité et de souveraineté – c'est-à-dire d'amour de la patrie dérivé de l'amour de soi, d'amour de l'humanité dérivé de l'amour de soi. Ledit passage prévoit, certes, que l'on continue aussi libre qu'avant, et tout État où un citoyen se verrait contraint de se placer à la merci d'un autre est illégitime. Comme on le verra dans un chapitre ultérieur, le fondement de la société légitime est conventionnel, mais le droit naturel lui sert de critère, immanent, de légitimité. Ce que l'on veut dire par tout cela, c'est finalement que, se démarquant de Montesquieu, ce que Rousseau a en vue est d'arranger la scène dans la Cité de façon à dénaturer l'homme en citoyen pour mieux l'accorder à son humanité. En ce sens, chez Rousseau, l'impératif de la particularisation des mœurs est, pour ainsi dire, au service d'un universel proprement humain, très distinct de la rationalité universelle que Montesquieu mobilise. C'est pourquoi Rueff définit la généalogie de Rousseau comme « histoire empirico-transcendantale »[552] et comme « empirisme-réfléchissant

[551] Pour une introduction aux vicissitudes du concept de souveraineté dans la modernité, voir Barros, *O conceito de soberania na filosofia moderna*.
[552] Rueff, « L'Ordre et le système », p. 310.

». Nous ne considérons pas cet universel rousseauiste comme transcendantal, au contraire, mais nous comprenons ce que veut dire Martin Rueff : quelque chose s'accordant au registre de l'universel est atteint dans la pensée immanentiste de Rousseau, il pointe vers le sens d'un ordre juste et bon dont la cause se cache, mais dont les effets se montrent. Cet ordre ne se donne pas à connaître comme essence à la raison humaine, c'est dans le sentiment de l'homme qu'il se prouve comme existant. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre de cette thèse.

***

On conclut : Rousseau subit l'influence de l'empirisme de son temps et s'approprie à sa manière la méthode analytique ; il en critique pourtant le caractère abstrait et formel et lui oppose l'idée de progrès ordonné. Pour ce faire, il se sert d'un effort d'enracinement qui trouve dans le concept de « nature des choses » et donc de convenance, extrait de Montesquieu, la façon de fonder la morale et la politique de manière immanente ; néanmoins – et étant mis en garde que, chez Montesquieu, expliquer n'est pas justifier – Rousseau critique Montesquieu pour ne pas avoir pensé l'histoire comme histoire de l'altération et donc pour avoir, lui aussi, fait abstraction de la nature des choses, ou plus précisément de la nature du contrat social, des principes du droit politique, de la question de la souveraineté et de la légitimité. Or, les principes du droit politique, indépendamment de la forme de gouvernement, fondent l'État bien constitué, légitime et juste, car ils prévoient le respect des principes du droit naturel, antérieurs à la raison, mais désormais refondés rationnellement sur des bases contractuelles, conventionnelles. Voilà pourquoi dans l'*Émile* le *Contrat social* est dit par Rousseau consister en une échelle. On dirait une échelle de légitimité, mais on peut aussi dire : une échelle pour penser l'histoire à partir de l'articulation entre les concepts de progrès ordonné et d'altération. Car, dans l'histoire, il y a des peuples où, l'amour de la patrie dérivant de l'amour de soi, et les volontés particulières s'éclaircissant par la raison publique qui les généralise par le moyen d'un progrès ordonné, l'*art perfectionné*, qui fait convenir lois et mœurs – les renforçant par elles, les particularisant par elles –, assure la dénaturation de l'homme en citoyen, afin que le patriote convienne mieux avec son humanité ; mais il y a d'autres peuples où, l'amour de soi s'altérant en amour-propre, et les volontés particulières conduisant, au cours de leur progrès désordonné, le jugement à se détourner de la nature des choses et des vérités primitives par lesquelles il devrait se perfectionner, l'*art commencé*, qui met la contradiction entre les lois, désormais des instruments du plus fort, usurpateur de la souveraineté, et les mœurs, dont la physionomie se perd par là même, condamne l'homme, entre les mains duquel tout dégénère, aux fers de l'inégalité, à la

perte irréversible de son humanité et, enfin, à la méchanceté. En ce sens, la philosophie de Rousseau s'engage dans le passage du particulier à l'universel de manière enracinée, sans pertes d'empiricité ou convenance, obtenant des gains de virulence critique contre la philosophie de son temps qu'il s'approprie à sa manière pour mieux la critiquer : il utilise Montesquieu pour critiquer le caractère abstrait des méthodes empiristes de Condillac et Locke, il utilise le schéma génétique empiriste pour critiquer l'abstraction que Montesquieu fait de la possibilité de l'avènement de l'altération de la nature humaine et de la nature de la société.

PARTIE II - PARTICULARITÉ DES MŒURS

INTRODUCTION

La deuxième partie du présent travail a pour objectif de présenter, à partir de l'étude de certains textes politiques de Rousseau, sa pensée sur les mœurs et plus spécifiquement sur l'impératif qu'elles soient particularisées le plus possible, afin que, par l'art humain, on puisse accomplir moyennant un progrès ordonné la dénaturation de l'homme en citoyen et la convenance du patriote avec son humanité ; alternativement, laissés à eux-mêmes, relégués à un art à peine commencé et précipités dans l'indistinction générale des mœurs à dégénérer, les hommes entrent en contradiction avec leur propre humanité et, pervertie en eux la faculté de juger, altérés, ils deviennent méchants. Particulariser les mœurs est alors un impératif : le plus important type de loi dans la Cité, que le législateur sonde en secret, elles sont la règle spontanée de comportement qui met le peuple d'accord avec lui-même et lui confère une physionomie propre, une morale ; elles sont alors la vérité primitive, norme immanente de justice et de convenance servant d'élément aux lois, qui la généralisent en norme publique, dans la ville : moyen de fixer l'opinion et de renforcer les mœurs. Se réunissant fréquemment sur la place, où la délibération publique fournit l'opportunité nécessaire à la réunion entre entendement et volonté communs, les hommes se dénaturent en citoyens, s'imprègnent et se persuadent du sentiment d'obligation envers le bien commun, acquièrent ainsi de plus en plus l'habitude politique de l'exercice de la citoyenneté, qui resserre les liens sociaux et produit l'identification cognitive et affective des citoyens avec le tout du corps politique ; la justice et la moralité remplacent en eux l'instinct, la voix du devoir et du droit succèdent à l'impulsion physique et à l'appétit, toute leur conduite, qui ne peut plus se déterminer par leurs inclinations, se réfère dorénavant à de nouveaux principes, rationnels, justes, convenables ; enfin, les patriotes se réconcilient avec leur humanité - leurs facultés s'exercent, leurs idées s'étendent, leurs sentiments s'ennoblissent, toute leur âme s'élève moyennant la découverte de la liberté morale. L'expérience politique à l'intérieur de la société bien ordonnée procure alors le cadre permettant le passage de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale[553] : la particularisation des mœurs, en favorisant la multiplication du moi dans la ville, force les hommes à être libres, à être bons avec ceux avec lesquels ils vivent et à s'identifier avec eux au sein de la joie civique

[553] On verra que cet universel n'est pas transcendant, mais immanent. Il consiste dans l'expérience des sentiments humains, dans la découverte de l'humanité en situation. Ce point est d'une importance majeure et commence à être examiné dans les développements suivants, dans l'étude de la critique par Rousseau du jusnaturalisme de Diderot, mais s'achève dans la partie III de cette thèse.

qui donne à éprouver les sentiments les plus nobles de l'âme humaine. Voilà pourquoi le législateur sonde les mœurs en secret.

Figure rare que celle du législateur. Souvent, le riche lui vole son rôle. Si celui-là, prudent, évite de changer les mœurs, celui-ci, imprudent, les altère au gré des pactes trompeurs, qui servent plutôt au droit du plus fort qu'à la justice que l'égalité produit. À la possibilité que, par l'*art perfectionné,* se produise dans la société bien ordonnée le passage de la règle de justice immanente aux mœurs à la règle de justice générale que la loi exprime et fixe, on remplace par l'*art commencé* celle de former les sociétés générales et cosmopolites, qui trouvent en des règles transcendantes leurs normes de justice universelle, qui ne sont aucune règle. Dans l'instabilité de cette situation, l'opinion, les préjugés, les passions des hommes laissés à eux-mêmes remplacent la règle de justice immanente que les mœurs donnent à connaître ; les besoins rapprochant les hommes dans l'exacte mesure où leurs passions les divisent, plus ils progressent, moins ils peuvent se satisfaire, et les hommes deviennent, en même temps et contradictoirement, ennemis et dépendants les uns des autres. La nature pervertie par la contradiction inhérente à la société générale, les facultés humaines ne se forment pas avec ordre, les idées ne s'étendent pas, le sentiment, suffoqué, ne permet pas l'élévation de l'âme, la moralité ne s'accomplit pas, le jugement se trompe, et la justice ne se laisse pas discerner. Ou, si les idées s'étendent, c'est malgré la voix intérieure, étouffée par l'amour-propre. L'altération est, pour ainsi dire, le seul visage de l'homme moderne ; sans autre physionomie que celle que la politesse fabrique, sans mœurs, il tient à conserver la primauté des sentiments de la nature dans l'ordre civil et, donc, contradictoire, il ne sait pas ce qu'il veut et vit flottant entre ses impulsions et ses devoirs. Il n'est ni homme ni citoyen, il est un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois, c'est-à-dire il n'est rien. Il est aussi cosmopolite, et c'est pourquoi le législateur doit empêcher que l'on installe un théâtre à la parisienne à Genève. De nouveau, particulariser les mœurs est un impératif pour que l'on passe non pas à l'humanité transcendante, mais à celle qui s'infléchit, plastiquement, dans la situation particulière.

L'analyse qui suit est structurée de la manière suivante : au chapitre I, intitulé « Rompre avec la transcendance », il s'agit, premièrement, de comprendre la rupture de Rousseau avec la transcendance en ce qui concerne le fondement de la justice dans la Cité - pour lequel nous aborderons l'idée de société générale du genre humain, figurée au chapitre II du livre I de la première version du *Contrat social*, dit *Manuscrit de Genève* ; ensuite, nous analyserons la réfutation par Rousseau des thèses jusnaturalistes de Diderot, présentée dans le même chapitre du *Manuscrit de Genève*, et finalement nous conclurons, à partir de l'étude du livre I du *Contrat*

social, non par le refus mais par la redéfinition du droit naturel comme critère immanent de légitimité du pacte social. Au chapitre II, dont le titre est « De la particularité des mœurs (partie 1) », se tissent d'abord des considérations générales sur le rapport entre droit, histoire, politique et mœurs, afin de fixer le cadre à partir duquel doivent se dérouler les chapitres 2 et 3 de cette deuxième partie de la thèse. Après ces considérations introductives, on passe à l'étude d'une partie du livre II du *Contrat social*, ou, plus précisément, de concepts incontournables de la philosophie politique de Rousseau, comme souveraineté, volonté générale, loi, peuple, législateur et, finalement, mœurs. Cela fait, on aborde ensuite la notion de mœurs à la lumière de son évolution conceptuelle au XVIIIe siècle. Ce n'est qu'au chapitre III, intitulé « De la particularité des mœurs (partie 2) », que l'on analyse plus en détail le rôle du législateur dans son rapport avec les mœurs. On verra que Rousseau leur attribue un statut très privilégié, car, comme on l'a déjà noté, ils peuvent être rapprochés d'un ensemble important de concepts comme amour de soi, affections primitives, vérités primitives, rapports réels, morale du peuple, nature des choses etc. On dira qu'il y a chez Rousseau une primauté des mœurs sur les lois et que, de ce fait, le législateur agit sur le peuple moyennant trois stratégies possibles, selon la situation concrète dans laquelle il agit, c'est-à-dire selon l'état des mœurs, pourvu qu'elles soient encore saines : en renforçant le caractère national, en prévenant les changements dans les mœurs, en corrigeant l'opinion publique lorsqu'elle est indécise. Pour mieux expliciter ces stratégies, nous recourrons à quelques chapitres du livre IV du *Contrat social*, à des passages de la *Lettre à d'Alembert*, des *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, et aussi du *Projet de constitution pour la Corse*. À chaque étape de l'analyse, nous chercherons à mettre en évidence le procédé constant du philosophe, qui oppose structurellement nature et perversion de la nature, marche de la nature et déviation, progrès ordonné et altération. Le chapitre III s'achève par l'approche du rapport entre mœurs et nature. D'une part, on reprend ici les conclusions sur l'immanence, fixées dans le chapitre « Rompre avec la transcendance », d'autre part, on prépare le développement sur l'universalité de la morale, qui figure dans la partie III de la thèse. On essaie de faire voir que, avant de dégénérer, les mœurs expriment la nature - quand elles dégénèrent, elles ne cessent pas de l'exprimer, mais à l'envers, pour ainsi dire, dans l'inégalité et la défiguration. En ce sens, l'œuvre du législateur a à voir avec l'accès à la nature au sein de la ville, c'est-à-dire à ce qu'il y a d'immanent aux bonnes mœurs : justice, égalité et liberté. En effet, la loi ne crée pas la justice, mais arrange la société et les institutions de manière à ce que la justice, passant du registre du vague et infra-légal à celui du représenté et légal, puisse devenir réciprocable et efficace, en prenant les choses humainement. Cela aboutit à la

joie universelle que l'on éprouve au milieu de tout ce qui nous est cher ; cela aboutit d'ailleurs à la reprise du droit naturel en situation, comme on le verra.

CHAPITRE 1 - Rompre avec la transcendance

Le chapitre II du livre I du *Manuscrit de Genève*, intitulé « De la société générale du genre humain », consiste en un exercice de réflexion par le moyen duquel Rousseau teste les prémisses jusnaturalistes de Diderot pour mieux leur refuser le statut de fondements naturels de la société. En effet, tandis que le directeur de l'*Encyclopédie* affirme la raison humaine comme moyen suffisant pour appréhender la justice, le genevois pointe vers une solution bien plus complexe, difficile, délicate à comprendre, et qui a à voir avec l'enracinement de sa pensée et avec le refus d'une raison égarée de la situation et abstraite des rapports de convenance. Rousseau rompt avec tout schéma de fondement transcendant de la justice dans la ville ; au lieu de cela, il confère à la société un fondement conventionnel et immanent de légitimité - fondement basé sur la nature des choses, plus précisément sur la nature du pacte social. C'est pourquoi, par la suite, il s'agit d'abord d'analyser le chapitre sur la société générale du genre humain, du *Manuscrit de Genève*, et ensuite d'examiner la confrontation entre Diderot et Rousseau concernant le jusnaturalisme ; enfin d'appréhender la redéfinition du droit naturel par Rousseau.

De la société générale du genre humain au fondement immanent de la justice

L'étude du chapitre sur la société générale du genre humain ne doit pas se faire sans attention au chapitre qui le précède, dans lequel Rousseau, après avoir évoqué « tant d'Auteurs célébres [qui] ont traité des maximes du Gouvernement et des régles du droit civil »,[554] explique que sa visée, avec le livre de 1756[555], est de mieux déterminer la nature du corps social, afin d'en établir plus clairement les meilleurs rapports et de mieux connaître sa constitution. Ainsi, dès le chapitre I du livre I, on pose la question de connaître le corps politique en lui-même, dans sa nature proprement politique, indépendamment des rapports qu'il pourrait avoir avec ce qui le transcende, moyen de conférer à la politique un fondement immanent à la nature de la chose elle-même, c'est-à-dire, dans le cas présent, à la nature du contrat social.[556] Cela étant, au chapitre II, le procédé de Rousseau consiste à apparemment céder aux maximes jusnaturalistes de Diderot pour mieux mettre en évidence ses limites et son caractère abstrait et, de ce fait,

[554] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 281.
[555] C'est la date probable de rédaction du *Manuscrit de Genève* aussi bien selon Robert Derathé que Bruno Bernardi, Blaise Bachofen et Gilles Ollivo. Cf. Bachofen, Bernardi et Olivo, « Introduction », p. 17.
[556] D'où l'annonce d'une rupture aussi bien avec la transcendance qu'avec la conception de raison cartésienne. Sur le rapport entre la recherche du fondement immanent et l'esprit du siècle des Lumières, cf. Cassirer, *La Philosophie des lumières*, pp. 39-68.

inefficace lorsqu'il s'agit du fondement de la justice dans la ville. Comme on le verra, la justice n'est pas, selon Rousseau, une simple maxime de raison, au contraire, elle a à voir avec la convenance, avec l'intérêt bien compris, avec l'amour de soi, avec la situation etc. Passons alors à l'étude de la société générale présentée par Rousseau dans le *Manuscrit de Genève*.

Rousseau présente l'« association générale » comme une société formée spontanément par des hommes poussés par leurs nécessités croissantes à chercher dans la réunion avec leurs semblables l'excédent de force qui leur manque pour franchir les obstacles que l'histoire éventuellement leur oppose lorsque se rompt la proportion observée dans l'état primitif entre les besoins physiques et les forces disponibles pour leur satisfaction : « La force de l'homme est tellement proportionnée à ses besoins naturels et à son état primitif, que pour peu que cet état change et que ses besoins augmentent, l'assistance de ses semblables lui devient nécessaire, et, quand enfin ses desirs embrassent toute la nature, le concours de tout le genre humain suffit à peine pour les assouvir ».[557] Cela renvoie le lecteur au *Discours sur l'inégalité*, œuvre dans laquelle Rousseau raconte l'histoire hypothétique de la genèse des sociétés européennes, inégalitaires et décadentes, du XVIIIe siècle ; Rousseau se réfère plus précisément au mouvement qu'acquièrent, dans cette histoire de l'altération, les passions, les pensées et les nécessités, alors postulés comme fondement de l'association générale :

> Quoiqu'en disent les Moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux Passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi : C'est par leur activité, que notre raison se perfectionne ; Nous ne cherchons à connoître, que parce que nous desirons de jouir, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'auroit ni desirs ni craintes se donneroit la peine de raisonner. Les passions, à leur tour, tirent leur origine de nos besoins, et leur progrès de nos connoissances ; car on ne peut desirer ou craindre les choses, que sur les idées qu'on en peut avoir, ou par la simple impulsion de la Nature ; et l'homme Sauvage, privé de toute sorte de lumiéres, n'éprouve que les Passions de cette derniére espéce ; Ses desirs ne passent pas ses besoins Physiques.[558]

En effet, la rupture avec le premier état de nature précipite les hommes dans l'histoire et déclenche, par le moyen des besoins qui se multiplient au-delà des forces dont ils disposent pour les satisfaire, le mécanisme par lequel les passions suscitées, excitant dans l'entendement la multiplication des idées, accroissent encore plus les besoins qui en ont été la cause première, et cela en formant un progrès continu qui enchevêtre besoins, passions et idées, et qui peut ne pas avoir de fin si on ne lui oppose aucun frein. Tel est le progrès désordonné qui explique la formation et le développement des associations générales : sa logique interne est celle de l'altération.

---

[557] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 282.
[558] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 143.

Nous l'avons déjà montré, l'altération est un processus intrinsèquement contradictoire : « nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent ».[559] Si alors, d'un côté, la multiplication des besoins impose l'incontournable dépendance entre les hommes qui, étant donné l'impossibilité dans laquelle se trouve chaque individu d'augmenter par lui-même ses propres forces, se réunissent en vue de l'augmentation de la sécurité de tous, la multiplication effrénée des passions, de l'autre, finit, comme processus contradictoire, par exciter en eux une certaine fureur de se distinguer et par les précipiter dans le conflit généralisé. Développées et multipliées avant que la raison et les autres facultés humaines ne se forment, les passions, dans cette situation, asphyxient pour ainsi dire dès leur naissance l'accès à la pitié et à la conscience ; en d'autres termes, formée sur la base de l'intérêt individuel et privé qui s'exacerbe comme amour-propre intéressé[560] et se produit dans la prétention que chacun a de cueillir les fruits de l'association sans contracter l'obligation de les cultiver, plus cette société générale, altérée et concurrentielle, fleurit, plus elle marche vers la ruine, vers le triomphe du droit du plus fort. En effet, n'ayant pas pour fondement un « objet de bonheur commun », vu qu'elle résulte d'un arrangement mal-assemblé et improvisé dès son début, produit plutôt d'un progrès désordonné ou d'un art simplement commencé que d'un *art perfectionné*, ce type d'association ou de supposée bienveillance universelle n'affiche pas de fondement suffisant pour s'ériger en société juste ou bien ordonnée, mais consiste en un agrégat de particuliers affairés à piller absurdement le tout duquel devrait découler la conservation et le bonheur de tous.

> Si l'on est une fois convaincu que dans les motifs qui portent les hommes à s'unir entre eux par des liens volontaires il n'y a rien qui se rapporte au point de réunion ; que loin de se proposer un objet de félicité commune d'où chacun put tirer la sienne, le bonheur de l'un fait le malheur d'un autre ; si l'on voit enfin qu'au lieu de tendre tous au bien général, ils ne se rapprochent entre eux que parce que tous s'en éloignent ; on doit sentir aussi que quand même un tel état pourroit subsister il ne seroit qu'une source de crimes et de miséres pour des hommes dont chacun ne verroit que son intérest, ne suivroit que ses penchans et n'écouteroit que ses passions.[561]

Après avoir exposé les motifs en vertu desquels la société générale surgit dans l'histoire, après avoir décrit ce nouvel état de choses et son principe contradictoire de fonctionnement, Rousseau analyse ses effets psychologiques et moraux sur les hommes. Or, l'association générale consiste en une situation désordonnée et instable, en un flux continu sans règle, sans mesure et sans consistance, dans lequel le processus de formation des facultés humaines ne rencontre pas la stabilité nécessaire pour s'accomplir adéquatement, de sorte que, empêchés de

[559] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 282.
[560] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 174.
[561] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 283.

fixer leurs idées et leurs sentiments et, en conséquence, de les étendre, afin de d'abord appréhender et ensuite aimer les notions sublimes de la vertu, les hommes, soumis à l'empire des passions, ne se moralisent pas. Par exemple, la formation imparfaite ou rudimentaire de la faculté de la mémoire ne suscite pas le sentiment d'identité, ne permet pas la formation de la personnalité : « il [l'homme] ne peut jamais s'assurer d'être le même durant deux instants de sa vie »;[562] plus encore : comme les hommes conçoivent l'ordre général à partir de l'ordre particulier dans lequel ils vivent, en fait du désordre général dans lequel ils vivent, ils ne parviennent pas à produire des normes générales de justice par lesquelles ils se conserveraient eux-mêmes. Même si les hommes étaient naturellement capables de faire bon usage de leurs facultés, le désordre inhérent à l'état contradictoire qu'est la société générale du genre humain ne leur permettrait pas de discerner ni le bien, ni le mal, ni l'honnête, ni le déshonnête ; bref, les citoyens de cette société générale ne peuvent pas connaître la vraie justice, car sans la stabilité empirique garantie par un cadre ordonné résultant de l'effort et de l'art humains, il n'y a pas de formation morale possible. Là où dominent les passions, la raison ne se forme pas, le jugement se pervertit, la conscience se tait, et la seule justice possible est celle du plus fort, qui prend le masque de la justice sous la forme de pactes trompeurs. De là on peut déduire l'importance majeure qu'auront les lois dans la société bien ordonnée : convenant avec les mœurs et fixant les opinions, elles donnent à connaître la règle du juste et de l'injuste et la rendent stable, de manière à servir de matrice à la formation des facultés des hommes et à l'éveil de la conscience qui, dans la société générale, n'est qu'une chimère. Comme on le voit, l'altération empêche la dénaturation de l'homme en citoyen et donc l'acquisition de la liberté morale et de l'humanité.

Parce que formée de façon improvisée et au gré des besoins humains sans frein, et parce qu'y dominent davantage les passions qui divisent les hommes que la raison publique qui devrait les amalgamer, la société générale du genre humain, cette *union trompeuse* et altérée, fluide et instable, ne permet ni le développement des facultés humaines, ni donc l'éclosion de la moralité, ni non plus, puisqu'elle rend impossible le resserrement des liens sociaux, la formation d'un corps politique, doté de personnalité morale, de volonté générale, de règles de justice. Le droit du plus fort, en jouant, en règle générale, le rôle de lois, finit alors non seulement par consacrer, mais encore par aggraver un état inégal de pouvoir relatif : le fort devient encore plus fort ; le faible encore plus faible ; le bonheur de l'un fait le malheur de l'autre, et chacun n'écoutant que ses passions et tenant à atteindre son bonheur au détriment du bonheur public ne fait que rendre

[562] *Ibidem*, p. 282.

impossible – par la concurrence et par le manque de liaison entre les parties – l'acte par lequel un peuple se fait peuple. Ainsi :

> Il y a plus encore ; cette parfaite indépendance et cette liberté sans régle, fut-elle même démeurée jointe à l'antique innocence, auroit eu toujours un vice essentiel, et nuisible au progrés de nos plus excellentes facultés, savoir le défaut de cette liaison des parties qui constitue le tout. La terre seroit couverte d'hommes entre lesquels il n'y auroit presque aucune communication ; nous nous toucherions par quelques points, sans être unis par aucun ; chacun resteroit isolé parmi les autres, chacun ne songeroit qu'à soi ; nôtre entendement ne sauroit se développer ; nous vivrions sans rien sentir, nous mourrions sans avoir vécu ; tout nôtre bonheur consisteroit à ne pas connoitre notre misére ; il n'y auroit ni bonté dans nos cœurs ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais gouté le plus délicieux sentiment de l'ame, qui est l'amour de la vertu.[563]

Enfin, l'expression « société générale du genre humain » ne représente qu'une idée purement collective à la base de laquelle il n'y a aucune union réelle entre les hommes, aucun objectif de bonheur commun duquel chacun pourrait tirer le sien : elle est une abstraction, ou, autrement dit, la société générale n'est aucune société, mais un simple agrégat de particuliers sans orientation, sans ordre, sans liens réels entre les citoyens. En elle, la justice est une chimère, et le seul droit valide est celui du plus fort.

À l'abstraction de la société générale altérée, Rousseau oppose l'idée d'un corps politique particulier, formé au moyen de l'art humain au long d'un progrès ordonné, et s'instituant en personne morale, animée et individualisée par un sentiment d'existence commune identifiant tous les citoyens comme égaux devant la volonté générale – de laquelle émane la règle du juste et de l'injuste, que la loi, qui est antérieure à la justice, publicise et rend efficace. Ce sentiment d'appartenance et d'identité opère comme un *mobile universel* qui oriente les parties constitutives du corps politique dans le sens de sa conservation et de leur conservation. Il n'est pas le sentiment d'humanité, mais de citoyenneté ; il n'est pas fourni par la nature, mais doit être formé par l'art au long d'un processus empirique et à partir du cadre établi par des liens sociaux établis et orientés par la loi en vue du bien commun. Il n'est donc pas à l'origine, mais à la fin, comme résultat de la vie dans la société bien ordonnée, ne pouvant pas, par conséquent, figurer comme fondement de celle-ci, puisque c'est elle qui est le sien. Ainsi, nous ne commençons à devenir hommes qu'après que nous nous faisons citoyens, car nous imaginons la société générale à la lumière de la société particulière dans laquelle nous vivons, de sorte que toute tentative pour inverser cet ordre, faisant d'une abstraction un principe actif qui conférerait une finalité à la vie sociale, comme c'est d'usage chez certains cosmopolites – par exemple Diderot –, ne doit pas mériter l'estime de qui considère humainement les choses. En effet, sans inverser

[563] *Ibidem*, p. 283.

l'ordre correct des processus, ce que l'on observe, c'est que le postulat d'une supposée société générale fondée sur la nature humaine résulte plutôt de l'étouffement du sentiment d'humanité que dans son éclosion ; davantage dans l'éveil d'un cruel et aveugle intérêt personnel qui pervertit l'ordre naturel en désordre artificiel que dans la conscience de ce qu'est le juste et l'injuste dans la Cité ; de façon prépondérante dans le flux continu des passions multipliées que dans l'ordre stable que la raison publique pourrait procurer : « Par où l'on voit que ce prétendu traitté social dicté par la nature est une véritable chimére ».[564]

De même que de rien, rien ne vient, d'un agrégat de volontés particulières ne découle pas un ordre public. Rousseau l'appelle « *Être moral* » et, en le comparant aux composés chimiques, dont les qualités ne se confondent pas avec celles des composants avant la réaction chimique, il lui attribue des qualités également propres et distinctes de celles des particuliers qui se sont associés pour le former, anticipant de ce fait non seulement l'idée de volonté générale du corps politique, mais encore celle de la double généralité de la loi – elle tire son origine du peuple pris dans sa totalité, elle est destinée au peuple pris dans sa totalité. L'évidence que l'ordre proprement public possède des qualités distinctes de celles des êtres privés réside dans le fait que les liens entre les citoyens ne sont pas une donnée de la nature, mais doivent être formés empiriquement au moyen de l'art politique, qui fait du bien commun la règle de justice par laquelle le tout se conserve lui-même et ses parties aussi. Ainsi, au raisonnement fallacieux selon lequel la nature pourvoit les hommes d'un sentiment commun d'humanité qui leur suffit pour se concevoir membres d'une société supposée naturellement juste, s'ajoute cet autre selon lequel, du manque de concours entre les intérêts – et même des vices privés – peuvent résulter, comme le dit Mandeville, des bénéfices publics :[565] « Ainsi, chaque partie était pleine de vice, le tout, cependant, était un paradis ».[566] Contre de telles thèses, Rousseau ajoute le suivant :

> Il est faux que dans l'état d'indépendance, la raison nous porte à concourir au bien commun par la vüe de nôtre propre intérest ; loin que l'intérest particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses, et les loix sociales sont

[564] *Ibidem*, p. 284.
[565] Maxime consacrée dans la *Fable des abeilles,* de Bernard Mandeville, dont le poème introductif se conclut ainsi : « Cessez alors de vous plaindre : seuls les sots s'efforcent de rendre honnête une grande ruche. Pour jouir des commodités du monde, se faire un nom à la guerre et vivre dans le confort, sans de grands vices, est une vaine utopie, inculquée dans le cerveau. La fraude, le luxe et l'orgueil doivent vivre, tandis que nous jouissons des bénéfices. La faim est un fléau terrible, il n'y a pas de doute, mais qui sans elle se nourrit et grandit ? Se pourrait-il que nous ne devions pas le vin abondant à la vigne sèche, brute et tordue ? Celle qui, quand ses rejetons sont ignorés, étrangle d'autres plantes qui produiront du bois ; mais elle nous gratifie de son noble fruit dès qu'elle est liée et taillée : ainsi le vice devient bénéfice, quand il est taillé et limité par la justice ; or, quand un peuple veut grandir, le vice est aussi nécessaire à l'État que la faim qui nous fait manger. La vertu seule ne peut pas faire vivre les nations dans la splendeur ; ceux qui veulent revivre l'âge d'or doivent se libérer des glands de chêne, ainsi que de l'honnêteté » (Mandeville, *A fábula das abelhas*, p. 47, nous traduisons).
[566] Ibidem, p. 27, nous traduisons.

> un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui même.[567]

On conclut : la justice morale, pour Rousseau, n'émane pas spontanément de la nature, comme norme transcendante ou métaphysique éloignée des choses de la vie ; de plus, elle n'est pas en elle-même évidente pour les hommes, comme l'aurait voulu Boucher d'Argis ;[568] aussi, elle ne leur est pas immédiatement accessible comme « un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions »,[569] comme l'avait affirmé Diderot. La justice, considérée humainement, n'est pas seulement un nom, ni un archétype, comme chez Locke et chez Condillac, ni une représentation pure, mais une chose, une expérience, un sentiment, des mœurs se formant en vérité primitive et exprimant une convenance ou un manque de convenance réelle en situation, et se manifestant, de manière contingente, à l'intérieur d'un certain ordre social régi par la norme publique et particulière de conduite, c'est-à-dire par la loi. C'est pourquoi le législateur doit s'occuper des mœurs – vérité primitive et particulière figurant au début du progrès de généralisation conjointe d'idées et d'affections qui culmine dans la volonté générale ; et le précepteur de l'*Émile* peut affirmer : « Je ferois voir que *justice* et *bonté* ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement ; mais de véritables affections de l'ame éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives ».[570] En effet, l'idée de justice doit être construite pour ainsi dire de bas en haut, depuis le sol des mœurs jusqu'au ciel des lois de la Cité, depuis la volonté particulière de chacun jusqu'à la volonté générale, et ce parcours, déterminé par l'art humain, s'effectue comme un progrès ordonné qui trouve dans les mœurs la vérité primitive destinée à être généralisée en norme publique s'accordant au vrai bien commun. Cette norme, on verra qu'elle parvient aux hommes d'abord par la bouche des Dieux, qui leur inspirent le sentiment, ensuite par la raison qui se forme en conséquence de l'habitude de la vie civile. Ce faisant, on suit la nature. Cela dit, l'abstraction, la transcendance, l'altération ne fournissent donc aucun fondement à la société légitime : c'est la convention qui le fait. Or, elle est antérieure à la justice, mais la justice est immanente à la nature du pacte. Nous y reviendrons.

---

[567] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 284.
[568] Article « Droit de la nature, ou droit naturel », Boucher d'Argis, dans : https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/5/634.
[569] Article « Droit Naturel », dans Diderot et J. D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dans : https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/5/606.
[570] Rousseau, O.C, t. IV, *Émile*, pp. 522-523, nous soulignons.

Réfutation du droit naturel de Diderot

Dans son livre *La fabrique des concepts*, Bruno Bernardi explique que Diderot aurait rédigé pour l'*Encyclopédie* l'article « *Droit naturel* » contre celui intitulé « *Droit de la nature, ou droit naturel* », de Boucher d'Argis, sous la plume duquel le sujet aurait été traité « de manière insuffisante ». En effet, pour Boucher d'Argis, le droit naturel, outre qu'il serait perpétuel et immuable, serait non seulement évident par lui-même, mais aussi immédiatement accessible à tous les hommes par le moyen de la raison et de l'équité. Diderot, pour sa part, conteste dans un premier temps cette supposée évidence du droit naturel : sa notion, « une des plus importantes et des plus difficiles à déterminer »,[571] ne serait évidente ni pour le non-initié, ni pour le philosophe, mais se produirait, au contraire, comme problème. Selon Bernardi : « En un mot, Boucher d'Argis traite le droit naturel comme une évidence dont il s'agit seulement de préciser les articles. La réaction de Diderot exprime avant tout le refus de cette évidence : le droit naturel est pour lui un problème ».[572] Ainsi, Boucher d'Argis :

> On entend plus souvent par *droit naturel*, certaines regles de justice et d'équité, que la seule raison naturelle a établies entre tous les hommes, ou pour mieux dire, que Dieu a gravées dans nos cœurs. Tels sont ces préceptes fondamentaux du *droit* et de toute justice, de vivre honnêtement, de n'offenser personne, et de rendre à chacun ce qui lui appartient. De ces préceptes généraux dérivent encore beaucoup d'autres regles particulieres, que la nature seule, c'est-à-dire la raison et l'équité, suggerent aux hommes. Ce *droit naturel* étant fondé sur des principes si essentiels, est perpétuel et invariable : on ne peut y déroger par aucune convention, ni même par aucune loi, ni dispenser des obligations qu'il impose ; en quoi il differe du droit positif, c'est-à-dire des regles, qui n'ont lieu que parce qu'elles ont été établies par des lois précises.[573]

Et Diderot :

> Le philosophe interrogé dit, *le droit est le fondement ou la raison premiere de la justice*. Mais qu'est-ce que la justice ? *c'est l'obligation de rendre à chacun ce qui lui appartient*. Mais qu'est-ce qui appartient à l'un plûtôt qu'à l'autre dans un état de choses où tout seroit à tous, et où peut-être l'idée distincte d'obligation n'existeroit pas encore ? et que devroit aux autres celui qui leur permettroit tout, et ne leur demanderoit rien ? C'est ici que le philosophe commence à sentir que de toutes les notions de la Morale, celle du *droit naturel* est une des plus importantes et des plus difficiles à déterminer.[574]

Il s'ensuit que, si l'article de Diderot atteint les thèses de Boucher d'Argis, il n'atteint pas moins celles de son alors cher ami Jean-Jacques ; et plus précisément l'anthropologie du *Discours sur l'inégalité*, selon laquelle il n'y aurait pas de compatibilité possible entre, d'un

---

[571] Article « Droit Naturel », dans Diderot et J. D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dans : https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/5/606.
[572] Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 383.
[573] Article « Droit de la nature, ou croit naturel », Boucher d'Argis, Antoine-Gaspard, dans : https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/5/634.
[574] Article « Droit Naturel », dans Diderot et J. D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dans : https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/5/606.

côté, les idées de justice, moralité et obligation et, de l'autre, un concept d'état de nature amorale car non fondé sur la prémisse de la sociabilité naturelle. Or, Rousseau avait repoussé dans son livre l'hypothèse de la sociabilité naturelle et donc la prémisse jusnaturaliste de l'existence d'obligations naturelles entre les hommes ; il l'avait fait en se basant tant sur l'impossibilité dans laquelle ils se trouvent, dans l'état primitif, d'établir des attachements que sur l'absolue inutilité de ces attachements pour eux dans ce même état. Dispersés, incapables de faire usage de la raison et du langage, attentifs avant tout au mal qu'ils pourraient souffrir et dont ils cherchaient à se garantir, pratiquement dans l'impossibilité de percevoir la ressemblance entre eux-mêmes et leurs congénères, contraints par la nature à ne s'occuper que de leur propre conservation physique, soin pour lequel le concours de l'espèce n'est pas nécessaire, les hommes du premier état de nature ne se voyaient ni attachés, ni obligés entre eux d'aucune manière, et l'espèce comme un tout, outre qu'elle n'existait pas dans la conception des individus, ne pouvait faire aucun progrès, du moins, jusqu'à ce qu'un hasard – heureux ou malheureux ? – les précipite dans l'histoire. Ainsi :

> Il paroît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvoient être ni bons ni méchans, et n'avoient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu, les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer ; auquel cas il faudroit appeller le plus vertueux, celui qui résisteroit le moins aux simples impulsions de la Nature.[575]

Et aussi :

> Concluons qu'errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnoître aucun individuellement, l'homme Sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui même, n'avoit que les sentimens et les lumiéres propres à cet état, qu'il ne sentoit que ses vrais besoins, ne regardoit que ce qu'il croyoit avoir intérêt de voir, et que son intelligence ne faisoit pas plus de progrès que sa vanité. Si par hazard il faisoit quelque dévouverte, il pouvoit d'autant moins la communiquer qu'il ne reconnoissoit pas même ses Enfans. L'art périssoit avec l'inventeur.[576]

Or, cette thèse de l'amoralité de l'état de nature et donc de l'impossibilité de la sociabilité naturelle, compromet tout l'héritage du jusnaturalisme moderne, et c'est pour mieux le défendre que Diderot, mettant en scène son « raisonneur violent », cet homme indépendant et « tourmenté par des passions si violentes, que la vie même lui devient un poids onéreux, s'il ne les satisfait »,[577] récupère – par le moyen de sa notion de volonté générale de l'espèce, c'est-à-dire

---

[575] Rousseau, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 152.
[576] *Ibidem*, pp. 159-160.
[577] Article « Droit Naturel », dans Diderot et J. D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dans : https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/5/606.

par le moyen de l'idée selon laquelle les hommes sont naturellement attachés entre eux en raison de leur appartenance commune à la même espèce – la sociabilité naturelle. En effet, ledit raisonneur semble mener au paroxysme les prémisses anthropologiques de Rousseau, afin de mettre en évidence ses limites et ses erreurs : « et que devroit aux autres celui qui leur permettroit tout, et ne leur demanderoit rien? ».[578] En d'autres termes, conférer à l'individu une si grande primauté anthropologique contredit la thèse de l'appartenance des hommes à une espèce qui les attache et les oblige, et aboutit, selon Diderot, à une situation absurde où la méchanceté pourrait se répandre sans frein : « Il n'y a que le méchant qui soit seul ». Ainsi, selon Bruno Bernardi :

> Diderot pour sa part ne conclura pas qu'il faut renoncer au droit naturel, il faut plutôt selon lui repenser la nature de l'homme et la condition de l'homme de la nature sur une toute autre base : il n'est ni isolé ni épars. Il appartient au genre humain (il est pris dans une obligation de fait) et trouve en lui la volonté générale du genre (constitutive d'une obligation morale). Si l'on veut fonder une obligation quelconque, il faut renoncer à l'anthropologie du second *Discours* : si tel n'est pas le propos délibéré de Diderot, c'est en tout cas ce qu'il implique.[579]

Avant de développer et d'analyser mieux ces points, il revient de refaire rapidement le parcours argumentatif de Diderot dans l'article *Droit naturel*.

Diderot cherchera, comme il le dit, à « reprendre les choses de haut, et de ne rien avancer qui ne soit évident, du moins de cette évidence dont les questions morales sont susceptibles, et qui satisfait tout homme sensé ».[580] Il s'agit donc de trouver un autre type d'évidence, qui satisfasse un homme sensé, c'est-à-dire « celui qui raisonne »,[581] homme auquel Diderot opposera son « raisonneur violent » : contrairement à celui-là, celui-ci se met à la première place d'une manière si absolue et absurde que l'espèce entière pourrait disparaître, pourvu qu'il puisse satisfaire les passions qui l'accablent. Postulant un jeu à somme nulle, il réduit tout à l'alternative suivante : « il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres »,[582] maxime qu'il tient à justifier en se disant équanime : « Je ne suis pas assez injuste pour exiger d'un autre un sacrifice que je ne veux point lui faire ».[583] En d'autres termes, il propose un pacte par lequel, abandonnant aux autres sa vie, il entend acquérir le droit de

[578] *Ibidem*.
[579] Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 385.
[580] Article « Droit Naturel », dans Diderot et J. D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dans : https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/5/606.
[581] *Ibidem*.
[582] *Ibidem*.
[583] *Ibidem*.

disposer de la leur ; pacte qu'il répute juste, car les conditions sont les mêmes pour les deux parties, raison pour laquelle il affirme que l'on ne devrait pas lui appliquer l'épithète de mauvais.

Avant d'étrangler son personnage, Diderot, pour le réfuter, explique : que cet homme n'a pas le droit, l'« autorité légitime » d'obliger les autres à accepter le pacte qu'il a proposé, car il est absurde d'exiger d'eux qu'ils veuillent la même chose ; que, étant juge et partie intéressée, il n'est juste d'aucune manière de proposer aux autres un échange que lui seul, dans le tourment des passions, trouve avantageux ; que son tribunal n'est pas compétent dans cette question, car avant tout, et cela est évident, il est homme, et, par conséquent, appartient à l'espèce humaine, donc nourrit des liens naturels avec d'autres hommes, devant lesquels il affiche des droits et des devoirs accessibles à quiconque fait un usage droit de la raison. En effet, Diderot, en se prévalant de la prémisse de la sociabilité naturelle, peut soustraire à l'individu « le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste »[584] et l'attribuer au genre humain, à la volonté générale de l'espèce entière, qui « est toûjours bonne : elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais ».[585] C'est alors à cette instance que les hommes qui raisonnent « dans le silence des passions » doivent recourir pour appréhender la règle de justice qui convient à tous : « C'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il lui convient de vivre ou de mourir ».[586] Règle de l'accord, de la conformité entre le bien individuel et le bien de tous, la volonté de l'espèce veille à l'intérêt commun des hommes et confère un fondement naturel aux valeurs morales en rendant évident le lien que la nature a créé pour les attacher : « Je suis homme, et je n'ai d'autres *droits naturels* véritablement inaliénables que ceux de l'humanité ».[587] L'argument de l'homme indépendant – et aussi celui de Rousseau ? – tombe ainsi à l'eau : il n'est pas un tout en soi tout simplement, mais, avant tout, un membre de l'espèce humaine ; et, de ce fait, il a des droits et des devoirs découlant des attachements naturels qui existent entre tous les hommes.

Il y a ici quelques points à développer et à analyser. En premier lieu, Diderot déplace le fondement de la morale du registre individuel vers le collectif et du registre de l'intérêt vers celui d'une raison abstraite ou générale. Le tribunal compétent pour juger du juste et de l'injuste n'est pas celui de l'individu, mais celui de l'espèce, qui le transcende : « l'homme qui n'écoute que sa volonté particulière, est l'ennemi du genre humain ».[588] En d'autres termes, une maxime

[584] *Ibidem*.
[585] *Ibidem*.
[586] *Ibidem*.
[587] *Ibidem*.
[588] *Ibidem*.

de justice particulière, individuelle et privée ne peut pas être opposable comme règle de justice ni à d'autres particuliers, ni à une collectivité entière ; mais la justice doit être appréhendée dans ce qui transcende l'individu et qui forme le fondement de ses rapports moraux avec d'autres hommes, c'est-à-dire avec ses semblables. Le deuxième point à souligner est que la justice issue de la volonté générale de l'espèce humaine se rend accessible à chaque individu moyennant « un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions »,[589] ce qui signifie que Diderot confère à la faculté de la raison la primauté dans l'accès à la justice transcendantale. C'est pourquoi, pour lui, la justice s'accorde à l'universalité que seule la raison peut assurer, comme l'atteste Maria das Graças de Souza :

> Dans le cas de Diderot, la définition de la volonté générale se fait sur un autre plan, à partir de la notion d'espèce. La tendance fondamentale de l'espèce est sa propre conservation. « Le bien de tous est sa seule passion ». La volonté générale est le résultat de cette tendance naturelle. Elle doit précéder toute délibération concernant des intérêts particuliers, indépendamment de la loi, de telle sorte que seule pourra être définie comme juste une action qui ne pourra pas être contestée par l'espèce entière. Ainsi, l'universalité de l'action morale, niée dans un premier temps, est réintroduite par l'idée de la conformité qui s'établit, par la tendance ou passion fondamentale de l'espèce, entre l'individuel et le collectif.[590]

En effet, la règle du juste et de l'injuste, outre qu'elle est toujours identique à elle-même, est valable non seulement entre les particuliers d'une même société – et même s'il s'agit d'une société de voleurs – mais aussi entre diverses sociétés ; règle donc s'accordant au registre d'un universel transcendant, d'où il découle que le pouvoir législateur n'est pas la tâche de l'individu, mais de l'espèce, qui déclare l'équité de façon à être accessible et évidente à tout homme qui raisonne, répétons-le, « dans le silence des passions ».

Un troisième point se réfère au rapport entre nature et histoire. C'est encore une fois contre l'anthropologie du *Discours sur l'inégalité*, selon laquelle il y aurait une complète et parfaite discontinuité entre nature et histoire,[591] que Diderot avance la continuité entre ces

---

[589] *Ibidem*.

[590] Souza, *Natureza e ilustração*, p. 124, nous traduisons.

[591] Qu'il me soit permis ici de renvoyer à mon livre *Costumes e política no Discurso sobre a desigualdade, de Jean-Jacques Rousseau*. Plus spécifiquement à l'introduction du chapitre II, intitulé : « A relação entre costumes e política à luz da necessidade e da contingência na História » [Le rapport entre mœurs et politique à la lumière de la nécessité et de la contingence dans l'Histoire], où je me suis appuyé sur Henri Gouhier écrivant « Cette histoire est donc doublement contingente : elle participe de la contingence de l'histoire, qui exclut une nécessité de nature ; à son origine, de l'autre côté, un hasard exclut la nécessité effectivement qui l'a fait être cette histoire. Par conséquent, cette histoire qui est la nôtre aurait pu être autre : elle ne constitue, d'aucune façon, une fatalité » (*Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau,* p. 28), pour montrer qu'il existe une tension entre les concepts de contingence et de nécessité dans la conception de l'histoire, telle qu'elle est esquissée par Rousseau dans le deuxième *Discours*. En résumé, l'histoire, bien qu'elle soit marquée par une certaine nécessité à conduire selon un rapport de cause et effet d'un fait à l'autre, serait doublement contingente : d'abord parce qu'elle ne découle pas de la nature, qui est conçue par Rousseau comme éternelle conservation de soi, mais bien souvent du hasard,

instances ; en effet, le postulat d'un lien naturel, et donc de l'obligation naturelle entre les hommes, découlant de leur appartenance à l'espèce qu'ils sont d'ailleurs capables de reconnaître dès l'abord par le moyen d'un emploi droit de la raison, implique nécessairement la dilution des limites entre l'état de nature et l'état social et la neutralisation du sens proprement politique de l'origine de la société. Toujours selon Maria das Graças de Souza, le pacte social découlerait, pour Diderot, de la nature elle-même :

> Diderot n'aborde pas l'origine de la société en termes politiques. Toute l'évolution de l'humanité est, pour lui, inscrite dans la structure même de l'animal humain. L'histoire de l'homme en société n'est qu'un moment de la longue histoire de la matière organisée. Ainsi, pensée, langage et sociabilité sont des éléments de la nature humaine. L'état de nature n'est donc pas une situation hypothétique, mais la condition réelle dans laquelle vivent les sauvages de l'époque, et même la condition dans laquelle ont déjà vécu tous les peuples civilisés.[592]

Plus encore :

> En quoi consiste le naturalisme politique de Diderot ? En premier lieu, selon une perspective naturaliste, la vie en société est entendue comme un instrument naturel qui permet aux hommes de faire face avec plus de facilité à la lutte pour la survie et le bien-être. L'institution même de la société est naturelle. Le pacte ne signifie pas une rupture avec un état de nature, mais découle de la nature elle-même.[593]

Pour sa part, Rousseau, faisant de la sociabilité une acquisition contingente, inscrivant l'histoire elle-même sur le registre de la contingence, dans la mesure où l'histoire ne découle pas de la nature, ni ne la continue, mais implique plutôt une certaine rupture avec l'état originel - Rousseau donc ne peut que supposer la société et les attachements sociaux comme produit de

---

d'où le caractère discontinu de ce progrès ; ensuite parce qu'elle n'est orientée ni téléologiquement, ni de façon fataliste, malgré les tendances qui affectent les sociétés en direction d'une certaine dégénérescence – tendances qui peuvent être contenues par l'art humain, d'où leur contingence, mais non renversées, d'où une certaine nécessité. Pour des approfondissements sur le rapport entre nécessité et contingence dans la pensée de Rousseau concernant l'histoire, telle qu'elle s'esquisse dans le *Discours sur l'inégalité*, on peut consulter, avec profit : 1) Bachofen et Bernardi, « Introduction », Flammarion, pp. 26-32 ; 2) Martin-Haag, « Le Discours généalogique et le problème de son statut ». Les premiers soulignent le rôle de la contingence (« l'histoire est à la fois et contradictoirement, parce que contingente, ce qui fait entrer les hommes dans des chaînes de contraintes qui s'exercent sur eux comme une nécessité, et ce qui laisse ouverte l'espace, précaire et de nouveau contingent, de leur liberté de jugement et d'action », p. 31) ; la seconde, le rôle d'un besoin téléologique et paradoxalement au service de la reprise de la liberté et de l'universel humain, si nous comprenons bien sa pensée (« Le même passage d'une histoire supposée accomplie ou achevée à la révélation d'une finalité prescriptive peut être décelée dans le deuxième *Discours*, qui pose la question de savoir si Rousseau admet véritablement une contingence, ou des séries causales purement mécaniques et efficientes, à l'intérieur de sa généalogie fictive. Nous répondrons par la négative en nous appuyant sur l'argument probabiliste qu'il retourne contre une conception naturaliste et antifinaliste du devenir », p. 95). Contre cette hypothèse téléologique, on peut citer un texte – dont le focus retombe, il est vrai, plutôt sur le *Contrat social* que sur le deuxième *Discours* – de Bertrand Binoche. Pour lui, l'histoire chez Rousseau, étant donné son caractère discontinu, ne peut même pas être comprise, affirme-t-il, comme un processus : « […] *de processus, il n'y en a ici aucun* […]. Ni l'esprit humain, ni l'Humanité, ni l'Esprit du monde, ni quoi que ce soit de semblable ne vient ici assurer le passage d'une séquence à l'autre » (Binoche, *La Raison sans l'Histoire*, pp. 48-52, soulignements de l'auteur).

[592] Souza, *Natureza e ilustração*, p. 123, nous traduisons.

[593] Ibidem, p. 126, nous traduisons.

l'art humain. Or, l'impératif de faire de la sociabilité une acquisition contingente dans l'histoire a à voir avec l'objectif de conférer un fondement immanent à la dimension de la politique. L'acte par lequel un peuple se fait peuple par le moyen d'un pacte social qui donne naissance à une société juste parce que fondée sur des règles strictes de réciprocité et d'égalité est un acte pleinement libre, au sens fort du terme ; il inaugure le droit positif sans recourir à un droit naturel qui lui serait antérieur ; il refuse la dimension du transcendant en faveur d'une détermination immanente de l'obligation politique et institue un corps politique particulier dont la volonté générale est responsable pour engendrer la loi qui, antérieure à la justice, fait connaître aux hommes ce que c'est la règle du juste et de l'injuste dans la Cité – dans l'univers entier, non. Rousseau module ainsi le concept de volonté générale pour mieux l'adapter à ses prémisses épistémologiques et à ses objectifs moraux et politiques : la volonté générale est la volonté d'un peuple, non de l'espèce humaine. Elle n'est pas universelle, mais seulement générale.

Cela étant, il revient de souligner au préalable un quatrième point, s'accordant à la raison. Comme on l'a vu, Diderot confère aux hommes la capacité d'accéder à la règle du juste et de l'injuste par le moyen d'« un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui ».[594] Or, la raison n'est pas non plus pour Rousseau une donnée naturelle sinon comme faculté virtuelle, puisque son développement, aussi contingent, ne se produit que conformément au devenir historique ; plus encore, l'entendement humain dans son progrès peut devenir plus ou moins scrupuleux quand il s'agit de juger, selon la qualité du processus par le moyen duquel il se forme, de sorte que certains jugent très bien, d'autres jugent très mal ; donc ni la nature ni l'histoire ne garantissent de façon nécessaire à la raison cette place supérieure à partir de laquelle elle conférerait un fondement suffisant à la morale. Outre qu'il est contingent en lui-même, le processus de développement de l'entendement humain peut même aboutir à la corruption de la faculté de juger, s'il ne se forme pas moyennant un progrès ordonné qui parte, afin de les généraliser, de certains « rapports réels » ou de « vérités primitives qui servent d'élément aux autres » ; quand, au contraire, il part de rapports apparents ou imaginaires, des opinions des hommes, de leurs préjugés et passions, la faculté de juger se corrompt – voilà

[594] Article « Droit Naturel », dans Diderot et J. D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dans : https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/5/606.

l'altération. En d'autres termes, la raison est doublement contingente : son acquisition l'est, sa minutie, plus ou moins grande, ne l'est pas moins. Ainsi :

> La maniére de former les idées est ce qui donne un caractére à l'esprit humain. L'esprit qui ne forme ses idées que sur des raports réels est un esprit solide ; celui qui se contente des raports apparens est un esprit superficiel : celui qui voit les raports tels qu'ils sont est un esprit juste ; celui qui les apprécie mal est un esprit faux : celui qui controuve des raports imaginaires qui n'ont ni réalité ni apparence est un fou ; celui qui ne compare point est un imbécille. L'aptitude plus ou moins grande à comparer des idées et à trouver des raports, est ce qui fait dans les hommes le plus ou le moins d'esprit, etc.[595]

Et de nouveau :

> L'art de raisonner n'est point la raison, souvent il en est l'abus. La raison est la faculté d'ordonner toutes les facultés de notre ame convenablement à la nature des choses et à leurs raports avec nous. Le raisonnement est l'art de comparer les vérités connues pour en composer d'autres vérités qu'on ignoroit et que cet art nous fait découvrir. Mais il ne nous apprend point à connoitre ces vérités primitives qui servent d'élément aux autres, et quand à leur place nous mettons nos opinions, nos passions, nos préjugés, loin de nous éclairer il nous aveugle, il n'élève point l'ame, il l'énerve et corrompt le jugement qu'il devroit perfectionner.[596]

Rousseau ne se contente pas, comme le fait Diderot, de recommander au raisonneur violent de faire bon emploi de sa raison. Le bon emploi de la raison, en effet, ne suffit pas à l'acquisition pleine de la moralité.[597] On peut recourir, à titre d'exemple, à une expression curieuse qui apparaît dans un passage, à la fin du livre III de l'*Émile*, où l'élève, bien que déjà apte à juger avec exactitude et à faire bon emploi de sa raison, n'accède pas pour autant à une pleine formation morale, car il lui faudrait encore, ajoute Rousseau, « perfectionner la raison par le sentiment ».[598] Or, perfectionner la raison par le sentiment est le programme du livre IV de l'*Émile*. C'est là que l'adolescent commence à éprouver les premiers mouvements du cœur et à les étendre, d'abord aux plus proches, ensuite aux moins proches, et enfin à l'humanité entière ;[599] c'est là qu'il commence par la pratique de la charité à s'imaginer et à se transporter dans les autres pour souffrir lui-même, mais en eux, la douleur qu'ils ressentent ;[600] à s'imprégner de la disposition correcte pour recevoir d'un homme de bon sens la vérité insinuée

---

[595] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 481.
[596] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[597] Selon Etienne Gilson, ce n'est pas la raison mais le sentiment qui exerce la primauté dans la conduite de la vie humaine : « ou bien la raison se dresse contre la sensibilité pour s'en faire juge, et alors elle se trompe, ou bien la raison est droite, comme elle peut l'être en politique ou en religion, mais c'est qu'alors elle s'adapte à la sensibilité et se laisse conduire par elle. Ce dont la raison se démet, c'est sa judicature, et peu importe que son activité subsiste, puisqu'elle est devenue *res de solo titulo* » (Gilson, « La Méthode de M. de Wolmar », p. 279).
[598] « Après avoir commencé par exercer son corps et ses sens nous avons exercé son esprit et son jugement. Enfin nous avons réuni l'usage de ses membres à celui de ses facultés. Nous avons fait un être agissant et pensant ; il ne nous reste plus pour achever l'homme, que de faire un être aimant et sensible ; c'est-à-dire de perfectionner la raison par le sentiment » (Rousseau, O.C., t. IV, *Émile,* p. 481).
[599] Ibidem, p. 520.
[600] Ibidem, p. 544.

dans la transparence des cœurs.[601] Toute cette expérience affective est précisément ce qui permet à l'élève d'employer la raison sans faire abstraction *de ce qui lui importe*, c'est-à-dire sans se passer de chercher à connaître les choses à partir des rapports réels de convenance qu'il a avec elles et dans la mesure de l'utilité qu'elles ont pour lui. On dira qu'il s'agit d'un emploi enraciné de la raison : sous la direction du gouverneur, qui fournit par les scènes pédagogiques le cadre nécessaire pour que se produise la double genèse, des idées et des affections, Émile devient capable de généraliser en notion de justice non pas telle ou telle vérité, mais les vérités primitives qu'il a puisées empiriquement et pour ainsi dire en situation. En somme, Émile apprend à s'identifier à l'humanité réelle, à étendre ses sentiments, à multiplier son être, à généraliser ses idées et à connaître enfin la justice et l'humanité sans faire abstraction ni de la dimension affective à la base des termes de la morale – « *justice* et *bonté* ne sont point seulement des mots abstraits, des purs êtres moraux formés par l'entendement ; mais de véritables affections de l'ame éclairée par la raison » –[602] ni de l'amour de soi – « L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine ».[603] Certes, le *Manuscrit de Genève* n'est pas l'*Émile*, les registres ne sont pas identiques ; néanmoins, l'analogie est valable, il suffit d'une comparaison rapide entre la découverte de l'humanité dans ce texte-ci[604] et celle du *droit naturel raisonné* dans celui-là[605] – nous y reviendrons. Mais ce qui importe ici, c'est que, dans les deux textes, cette découverte exclut le fondement de la justice sur des maximes abstraites de raison et exige que l'on étende l'amour-propre moyennant l'exercice de la pitié et à la lumière d'un certain emploi bien réglé de la raison, de façon à ce qu'une disposition à la vertu se produise. Il est certain que dans le texte définitif du *Contrat social* le *droit naturel raisonné* ne figure pas, mais l'impératif de refuser la transcendance en faveur de l'immanence, oui, et c'est là le point d'importance fondamentale ici, car il oppose Rousseau à tous les philosophes qui misent sur la transcendance ou qui définissent la raison comme faculté déconnectée des choses. En gardant cela à l'esprit, on peut dire que parmi ces philosophes qui généralisent leurs idées au détriment de leurs affections figure Diderot, ce jusnaturaliste : « Pour Rousseau, Diderot fait pleinement partie de la tradition du droit naturel ; il n'a pas véritablement rompu avec elle ».[606] Ainsi, à ce jusnaturalisme empreint de métaphysique et de transcendance, qui fait de l'homme un être naturellement sociable et pleinement capable, depuis toujours, de

[601] *Ibidem*, pp. 565-635.
[602] *Ibidem*, pp. 522-523.
[603] *Ibidem*, p. 523.
[604] *Ibidem*, p. 520.
[605] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 329.
[606] Spector, « De Diderot à Rousseau », p. 152.

faire bon emploi de sa raison, Rousseau oppose le fondement immanent de la justice, ce qui place l'idée de progrès ordonné – de genèse de la moralité à partir des vérités primitives et moyennant la généralisation conjointe d'idées et d'affections – au centre de la discussion.

Alors, Rousseau ne recommande pas au raisonneur violent – qui ne se confond pas avec le sauvage du deuxième *Discours*, comme l'aurait voulu Diderot – seulement de consulter la volonté générale de l'espèce moyennant « un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions ».[607] Premièrement, celui qui le fait se réfère à une règle abstraite de conduite et agit en étant soi-même comme s'il était un autre, entrant donc en contradiction avec lui-même : « Mais où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui même et si le soin de sa propre conservation est le prémier precepte de la nature, peut on le forcer de regarder ainsi l'espéce en général pour s'imposer, à lui, des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particuliére ? »[608]. Deuxièmement, l'acquisition et le développement de la raison étant contingents et la faculté de juger pouvant connaître un progrès plus ou moins ordonné, c'est-à-dire pouvant aboutir à une capacité de juger plus ou moins fiable, il est peu plausible de supposer que les hommes en général puissent, en se servant de leur raison, parvenir à déduire sans erreur la règle juste de conduite qu'ils doivent observer dans la société : car la capacité de généraliser des idées n'est pas seulement des plus tardives, mais aussi des plus difficiles à acquérir. Ce que Diderot suppose déjà prêt, Rousseau l'affirme encore à faire :

> De plus ; comme l'art de généraliser ainsi ses idées est un des exercices les plus difficiles et les plus tardifs de l'entendement humain, le commun des hommes sera-t-il jamais en état de tirer de cette maniére de raisonner les régles de sa conduite, et quand il faudroit consulter la volonté générale sur un acte particulier, combien de fois n'arriveroit-il pas à un homme bien intentionné de se tromper sur la régle ou sur l'application et de ne suivre que son penchant en pensant obéir à la loi ?[609]

Or, si Diderot conteste l'évidence avec laquelle Boucher d'Argis traite le droit naturel, Rousseau pour sa part conteste l'évidence avec laquelle Diderot, en naturalisant la société, suppose qu'il est possible aux hommes de consulter par le moyen de la raison – qu'ils n'ont pas développée depuis toujours – une règle de conduite abstraite, transcendante, universelle, qui, bien qu'elle ne les concerne pas immédiatement, suffirait à assurer la justice dans l'effectivité des rapports qu'ils établissent entre eux. Le refus du jusnaturalisme de Diderot se comprend alors comme refus de l'altération.

---

[607] Article « Droit Naturel », dans Diderot et J. D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dans : https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/5/606.
[608] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 286.
[609] *Ibidem*, p. 286-287.

Mais il y a un cinquième et dernier point à souligner. Comme on l'a vu au début de ce chapitre, Rousseau procède au « refus d'une raison égarée de la situation et abstraite des rapports de convenance ».[610] En présentant au lecteur le remède tiré du mal même qu'il faut guérir, Rousseau, autant que Diderot, transférera le problème de l'individuel au collectif : « Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale »;[611] néanmoins, à la différence de – et même contre – Diderot, Rousseau optera non pas pour le collectif de l'espèce, mais pour celui de la Cité, touchant ainsi aux rapports sociaux et publics, comme fondement de la justice : la justice n'émane pas de la volonté générale de l'espèce humaine, mais de la volonté générale du corps politique ; sa portée n'est pas universelle, mais seulement générale. Ainsi, le remède ne consiste pas à étrangler l'homme indépendant, ni à lui ordonner de consulter sa raison moyennant un acte pur de l'entendement, mais à transformer la scène où se déroule l'action, dans l'espoir de fournir à ce raisonneur violent un cadre stable, ordonné et particulier, suffisant pour en faire un citoyen et, de ce fait, partie d'un tout plus grand dont il dépende – et qu'il doit, plus que le connaître adéquatement, aimer :[612] de l'association générale qui, produit de l'*art commencé* et de l'improvisation, rend les hommes méchants et même ennemis les uns des autres, en les altérant, il s'agit de passer à la société bien ordonnée, résultat, pour sa part, de l'*art perfectionné* et d'un progrès ordonné ; il s'agit, en d'autres termes, de soustraire le raisonneur à cet état ambigu et contradictoire dans lequel il vit, entre la nature et la société, afin de le précipiter dans l'état civil où, sous l'empire de la loi, il acquerra, en se dénaturant, une moralité achevée ; il faut pour cela faire de cet être absolu et indépendant un être relatif et dépendant – non d'autres hommes, mais de la loi ; de ce tout entier, une partie d'un tout plus grand dont la conservation est nécessaire à sa propre conservation ; il faut enfin lui faire comprendre que le resserrement des liens sociaux et le respect du *pacta sunt servanda* sont, dans la société bien ordonnée, beaucoup plus de son véritable intérêt que l'éthique du calcul égoïste ne saurait l'être dans l'association générale qu'il croyait être un état heureux. C'est

---

[610] Voir ci-dessus, p. 209.

[611] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 288.

[612] Cela renvoie aux scènes pédagogiques de l'*Émile* et à la *Morale sensitive, ou le matérialisme du sage*. Cette dernière, comme on l'a vu, Rousseau la présente brièvement dans les *Confessions*. Dans le *Contrat social*, on peut penser qu'il faut aménager avec ordre la scène dans laquelle l'action se déroulera, afin d'ordonner les passions et le développement des facultés humaines au fil des événements. Ainsi : « Le *Contrat social* est essentiellement une tentative pour tirer l'homme d'une société corrompue, dont l'influence fait de lui un être mauvais, en organisant une société bonne, dont les lois aient la rigidité de celle d'une nature, et qui détermine du dehors l'individu à se développer dans le sens normal de sa propre nature. Placé dès sa naissance dans un tel milieu, l'homme sera *forcé d'être libre*, comme le dit Rousseau lui-même, et parce qu'alors la raison sera rendue incapable d'exercer son influence contre l'instinct naturel et la sensibilité, mais obligée de les suivre et de travailler dans le sens de la nature, l'état social ainsi entendu sera de bien loin supérieur à celui que des individus isolés pourraient atteindre par leurs propres forces » (Gilson, « La Méthode de M. de Wolmar », p. 295).

alors dans la société légitime – et particulière – qu'il pourra, en contexte, convenablement, étendre ses sentiments, multiplier son être, généraliser ses idées, connaître la justice qui lui convient et être heureux dans la reprise de son humanité. Ainsi : « Eclairons sa raison de nouvelles lumiéres, échauffons son cœur de nouveaux sentimens, et qu'il apprenne à multiplier son être et sa félicité, en les partageant avec ses semblables ».[613] En d'autres termes : on doit dénaturer l'homme en citoyen, en le particularisant en patriote, afin de mieux le concilier avec son humanité. Cela passe par une redéfinition du droit naturel, comme on le verra ensuite.

Conclusion : Diderot oppose l'homme raisonnant dans le silence des passions au raisonneur violent pour opposer à Rousseau la thèse selon laquelle sans l'appartenance à l'espèce, sans la sociabilité naturelle et donc sans l'obligation naturelle, il n'y a pas de justice possible, mais seulement l'intérêt individuel, c'est-à-dire les passions. De ce fait, Diderot attribue à la justice un fondement transcendant et universel lié au jusnaturalisme cosmopolite de celui qui défend l'idée d'une société générale du genre humain. En réponse à Diderot, Rousseau, en 1756, présente sa version du personnage raisonneur et montre qu'il est le résultat de l'*art commencé*, non de l'*art perfectionné*. C'est pourquoi Rousseau mobilise celle-ci contre celle-là au moment de prescrire au raisonneur violent le remède au mal. Or, nous l'avons déjà répété maintes fois : le remède consiste à conférer à la société bien ordonnée un fondement immanent et conventionnel et, au lieu de postuler une sociabilité naturelle, à comprendre que les liens politiques et moraux doivent être formés par le législateur dans l'espace circonscrit de la Cité, en situation, où les lois, cousues aux mœurs et estimées sacrées, pourront, moyennant le progrès ordonné que l'habitude de la délibération publique va produire, disposer la scène de façon à former chez les hommes le sentiment d'obligation envers les normes de justice générale, c'est-à-dire de façon à produire en eux l'amour de l'ordre dérivé de l'amour de soi. Cela n'aboutit pas à la défense du scepticisme, mais implique un effort de redéfinition du droit naturel.

Redéfinition du droit naturel

Le chapitre sur la société générale du genre humain ne figure pas dans la version définitive du *Contrat social*, car, entre le *Manuscrit* de 1756 et le livre de 1762, Rousseau a accordé moins d'importance au besoin de mettre en évidence le rapport entre le *Discours sur l'inégalité* et les principes juridico-politiques qui, dans le *Contrat social*, sont présentés sans

[613] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 288.

référence directe au problème du jusnaturalisme. En effet, tant le chapitre II du livre I que le chapitre IV du livre II du *Manuscrit de Genève*, dans lesquels se trouvent des références pour ainsi dire plus prononcées au droit naturel, sont totalement ou partiellement supprimés du *Contrat social*. Cette ellipse ne nuit pourtant pas à l'objectif, déjà présent en 1756, de fonder l'obligation politique de manière immanente et selon la nature du pacte, c'est-à-dire sans recourir à ce qui transcende le corps politique ou les principes du droit politique : au contraire, le « Je l'ignore »[614] rend encore plus clair l'impératif du fondement immanent de la justice. Elle n'aboutit pas non plus au refus du droit naturel, comme on le verra, mais au refus du droit naturel tel que Diderot l'entendait – c'est-à-dire au refus de la transcendance et de l'altération. En effet, Rousseau procède à une redéfinition du droit naturel comme immanence et comme critère de légitimité pour le pacte social qui inaugure l'État bien constitué. Si bien que, en y entrant, les hommes restent aussi libres qu'avant. De ce fait, il confère aux principes du droit politique un enracinement dans la nature des choses – dans la nature humaine et dans la nature du pacte, dans l'intérêt et dans le droit en situation. Le refus de la dimension transcendante en faveur de l'immanence a alors à voir avec le refus de l'altération en faveur des vérités primitives et particulières et des rapports réels de convenance que, par le moyen d'un progrès ordonné, l'art du législateur généralise en universel immanent. Ensuite, nous abordons, dans l'étude du livre I du *Contrat social*, d'abord cet effort de redéfinition du droit naturel, puis d'autres sujets qui s'inscrivent dans la même discussion, à savoir : la réfutation des faux fondements du pacte, la nature légitime du contrat social et, enfin, la question de la liberté dans l'État.

***

L'enracinement de la pensée de Rousseau s'annonce dès le premier paragraphe de l'introduction du livre I du *Contrat social* : dans la recherche d'une possible règle d'administration qui soit non seulement légitime, mais aussi sûre ; dans l'impératif de prendre les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être ; dans la décision d'allier ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que tant la justice que l'utilité ne soient pas perdues de vue.[615] Formules qui révèlent le refus par Rousseau d'adopter des abstractions pour régler le corps politique. En effet, la règle d'administration, qui, selon Robert Derathé[616] et Bruno Bernardi,[617] est la volonté générale, ne représente aucunement une norme abstraite de

[614] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 351.
[615] *Ibidem*.
[616] Derathé, O.C., t. III, Notes au *Contrat social*, p. 1432.
[617] Bernardi dans : Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, pp. 178-179.

justice, comme le fait voir Natália Maruyama dans son *A contradição entre o homem e o cidadão : consciência e política segundo J.-J. Rousseau* ;[618] au contraire. Elle est légitime justement parce qu'elle représente ce que, dans le chapitre sur la société générale, Rousseau a appelé « un objet de félicité commune d'où chacun put tirer la sienne »[619] et surtout parce que formée, pour ainsi dire, de bas en haut, à partir des volontés particulières associées au corps politique moyennant une clause d'aliénation totale, elle est abordée de façon strictement réciproque pour tous les adhérents du pacte ; d'un point de vue pratique, elle est d'ailleurs sûre, puisque l'administration qui la suivra droitement sera efficace pour garantir la conservation et le bonheur du peuple. Rien de transcendant dans tout cela. Les hommes seront pris tels qu'ils sont, c'est-à-dire tels qu'ils sont dans l'état civil, état de dépendance dans lequel ils se retrouvent « aux fers » et qu'il faut rendre légitime ; les lois, telles qu'elles peuvent être, dans la mesure donc où elles peuvent être adaptées à la situation particulière qu'il incombe au législateur

[618] Dans le dernier chapitre de son ouvrage *A contradição entre o homem e o cidadão : consciência e política segundo J.-J. Rousseau*, l'auteure montre le rôle de l'affectivité dans la théorie de la volonté générale, moyen de réfuter des interprétations qui, en prenant cette théorie comme purement abstraite, l'accusent de « contenir des éléments favorables à la tyrannie, au despotisme ou au totalitarisme » (Maruyama, *A contradição entre o homem e o cidadão*, p. 116). En faisant allusion ainsi au problème du passage de la théorie à la pratique, relatif aux conditions d'applicabilité de la théorie de la volonté générale, elle cite comme exemples de ce type d'interprétations, celles de Talmon, Vaughan et Gurvitch. Le premier trouverait dans la théorie de la volonté générale les germes de la démocratie totalitaire, en concevant la volonté générale comme une « vérité mathématique » (p. 116) ; pour sa part, Vaughan accuserait Rousseau d'« ennemi juré de l'individualisme et de l'individualité » (p. 120), tandis que, pour Gurvitch, « l'"individualisme abstrait et juridique" de Rousseau, et aussi de Kant, aurait comme conséquence la destruction de la "personnalité individuelle" » (p. 121). Pour réfuter ces conclusions, Maruyama ajoute qu'aucune pensée politique ne peut se dispenser de se référer à la pratique : « Cette exigence est ce qui caractérise l'univers politique en soi. Il ne suffit pas de traiter de problèmes théoriques et abstraits, mais il faut assurer la possibilité d'application des principes » (p. 123). Et en outre : « Bien que Rousseau ne nous laisse pas un manuel pratique de conduite du corps politique, il pointe les conditions réelles dans lesquelles ses principes peuvent être réalisés. C'est surtout dans cet aspect que la théorie de la volonté générale est intimement liée à la théorie de la conscience » (p. 123). Ainsi, la théorie de la conscience fournirait les conditions réelles d'application pratique des principes de la théorie de la volonté générale. Plus encore, l'auteure recourt au rapport entre les liens sociaux et le bien commun, mis en évidence dans le chapitre I du livre IV du *Contrat social*, où Rousseau associe l'affaiblissement des liens sociaux à un obscurcissement progressif du bien commun : « Pour Rousseau, si les liens sociaux s'affaiblissent, le bien commun, maillon entre les membres du corps politique en tant que finalité de l'État, cesse de se présenter avec évidence et est obscurci par les intérêts partiels » (p. 125), ce qui équivaut à affirmer que la volonté générale suppose une union affective pour se réaliser, c'est-à-dire qu'elle ne se fonde pas seulement sur la raison : « La volonté générale, pour être réalisée, suppose l'union affective entre les membres du corps politique, et en ce sens, elle ne se fonde pas seulement sur la raison » (p. 126) ; et aussi : « Le rapport entre la volonté générale et la conscience ne s'établit pas dans l'univers abstrait d'une humanité en général, mais se réfère à une union réelle – qui est affective – entre les hommes. Rousseau nie l'existence d'une société générale du genre humain et il n'y reconnaît qu'une abstraction philosophique » (p. 150). Il s'agit d'un « aspect émotionnel de la sphère politique » (p. 126). Cela mène l'auteure à affirmer que la théorie de la volonté générale ne suppose pas une morale pure : « La théorie de la volonté générale ne suppose pas une morale pure. Son fondement dans la nature humaine ne réside pas dans la raison pure, mais dans la conception de la conscience, telle que Rousseau la développe dans les cinq livres de l'*Émile*. La formation d'Émile ne vise pas seulement le développement de la raison mais – par le moyen de ses rapports affectifs avec ceux qui lui sont les plus proches d'abord, ensuite avec ses concitoyens – tient à développer une sensibilité propre au sujet moral, que Rousseau nomme conscience » (p. 127). La présente thèse, dans une certaine mesure, s'accorde avec de nombreuses conclusions de l'auteure.

[619] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 283.

d'ordonner. On éloigne ainsi l'imprudence de recourir à un code de lois qui, bien que parfait en soi, ne soit pas convenable au peuple particulier devant recevoir la législation et au moment opportun pour la tâche de bien l'ordonner.[620] C'est aussi en ce sens que Rousseau plaide pour allier le droit à l'intérêt, la justice à l'utilité, car il ne s'agit pas non plus de postuler une règle abstraite de justice, mais d'appréhender la justice comme résultant d'un arrangement conforme aux nécessités propres et internes du peuple, dans la situation particulière où il se trouve, en vue d'assurer qu'il se conserve le mieux possible. Le *Contrat social* n'est donc pas un ouvrage de principes abstraits du droit, mais de principes du droit politique, ce qui est très différent, car cela requiert un effort pour écarter le danger de l'altération et de la transcendance, effort qui se forme dans la production de la règle immanente du juste et de l'injuste dans la ville, c'est-à-dire de la volonté générale. C'est par l'*art perfectionné*, par un progrès ordonné impliquant une double genèse, cognitive et affective, et donc la réunion de l'entendement et de la volonté populaires, que, en liant les lois aux mœurs, le législateur ordonne les circonstances afin que la justice se produise en situation, enracinée, convenablement. Nous reviendrons au processus de formation de la volonté générale par le moyen du progrès ordonné ; pour l'instant, il faut retenir que c'est grâce à l'impératif d'enracinement mentionné que Rousseau refuse le droit naturel conçu par Diderot et le redéfinit comme critère immanent de légitimité du pacte.

Il convient de souligner, en recourant de nouveau à Bruno Bernardi et toujours en vue d'illustrer l'enracinement de la pensée de Rousseau, que tant l'intérêt, que le commentateur appelle instance motrice, que le droit, qu'il dit instance régulatrice, font allusion à des prémisses anthropologiques : « La première [instance] trouve sa racine dans la "première loi" qui veut que "tout homme veille à sa conservation", la deuxième dans l'impératif qui veut qu'il conserve dans l'ordre civil la liberté que la nature lui impartit ».[621] Dans le passage de l'état de nature à l'état civil, il importe de savoir si la liberté naturelle sera préservée comme liberté civile et morale, si le citoyen trouvera dans la règle publique de justice et de gouvernement au moins le même degré de sécurité que, dans le premier état de nature, l'homme trouvait dans ses propres forces, et si ses possessions se convertiront en propriété légitime. Il s'agit de savoir, en somme, si

[620] Dans son texte « Ocasião propícia, ocasião nefasta : tempo, história e ação política em Rousseau », Maria das Graças de Souza met en évidence l'emploi par Rousseau d'une certaine conception du temps définie par le terme grec *Kairós*, ou occasion opportune. Cette notion, explique l'auteure, est héritée de l'Antiquité classique et a été élaborée d'abord par les traditions médicale et rhétorique. Dans son texte, Maria das Graças établit un parallèle entre l'action du médecin, telle que définie par Hippocrate, et celle du législateur, tous deux attentifs au moment précis et fugace où l'action peut promouvoir sur le corps malade — corps physique d'un individu dans le premier cas, corps politique dans le second — une inflexion dans le sens de la promotion de la santé ; pourtant, le moment d'inflexion peut aussi se produire comme une occasion néfaste, comme, par exemple, lors de l'établissement de la propriété dans le *Discours sur l'inégalité*.

[621] Bernardi dans : Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, p. 179.

l'échange est avantageux et donc s'il peut être légitime. En d'autres termes, les critères d'utilité, d'intérêt, de convenance et de situation doivent donner le ton de la recherche ; autrement dit, c'est parce que le droit positif ne peut pas s'établir au rebours du droit naturel – dont les règles, originellement fondées sur la combinaison entre les principes anthropologiques, antérieurs à la raison, de l'amour de soi et de la pitié naturelle, sont, néanmoins, une fois supplanté l'état de nature et survenue la sociabilité, refondées par la raison, c'est-à-dire par le pacte social, d'où il découle que le droit naturel, pour Rousseau, ne vient pas d'en haut, comme celui de Diderot, mais opère pour ainsi dire de façon immanente au pacte qui le rétablit en situation – que l'on ne peut pas affirmer légitime la société qui se gouverne au détriment des gouvernés :[622]

> [...] méditant sur les premiéres et plus simples opérations de l'Ame humaine, j'y crois appercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à nôtre bien-être et à la conservation de nous mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir perir ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables. C'est du concours et de la combinaison que nôtre esprit est en état de faire de ces deux Principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paroissent découler toutes les régles du droit naturel ; régles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondemens, quand par ses développemens successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature.[623]

Ainsi, une fois réfutée l'hypothèse que la nature puisse conférer un fondement à la société bien ordonnée, qui a pour base nécessairement la convention entre les associés, on doit fixer le critère de légitimité de cette convention, c'est-à-dire de cet instrument par le moyen duquel la raison, rétablissant sur de nouvelles bases les règles du droit naturel que l'homme dans le premier état de nature suit de manière seulement instinctive, régule ce qu'il revient à chacun de donner et de recevoir dans la Cité, sans préjudice des rapports réels de convenance, car la raison est par définition la faculté d'ordonner convenablement.[624] Or, ce critère de légitimité se fonde sur le droit naturel et de ce fait il détermine que le pacte social, alliant ce que le droit permet à ce que l'intérêt prescrit, conserve la liberté et la sécurité des associés, au nom du bien desquels la société doit être établie.

Comme on le voit, Rousseau ne refuse aucunement l'existence du droit naturel ;[625] il ne verse donc pas non plus dans la conclusion conventionnaliste ou sceptique que, pour avoir un

---

[622] « Grotius nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés : Il cite l'esclavage en exemple. Sa plus constante maniere de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait. On pourroit employer une méthode plus conséquente, mais non pas plus favorable aux Tirans » (Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, pp. 352-353).

[623] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 126.

[624] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.

[625] C'est aussi l'opinion de Natalia Maruyama : « Malgré la critique des théoriciens du droit naturel dans le *Discours sur l'inégalité* et de l'idée d'une société générale du genre humain dans le *Manuscrit de Genève*, il n'y a pas vraiment un refus des lois naturelles de la part de Rousseau. Le problème devient plus clair dans l'*Émile*, lorsque nous comprenons que sa critique ne porte pas tant sur l'existence de lois naturelles, que sur la faculté

fondement immanent et pour être un résultat de la loi,[626] la justice particulière serait arbitraire. Au contraire, ce qu'il refuse, répétons-le, c'est que les hommes soient naturellement capables d'appréhender par le moyen de la raison seule – faculté que, comme nous l'avons vu, ils n'ont pas formée depuis toujours, mais seulement tardivement – des normes universelles et supposément évidentes de justice, qui n'aient pas de rapport avec leur intérêt, ou qui ne leur soient pas utiles, ou convenables dans une situation donnée ; il refuse ainsi que la justice particulière soit réglée par un droit naturel entendu comme transcendance, lui servant de critère antérieur ou externe de légitimité ;[627] il refuse enfin et par conséquent que l'effectivité et l'efficacité des normes de justice soient données malgré l'art humain, art de créer des gouvernements et des lois.[628] En vertu ainsi de ses prémisses anthropologiques et épistémologiques, l'investigation de Rousseau, ne pouvant se passer d'allier ce que le droit prescrit à ce que l'intérêt permet, aura pour centre moins la question de l'existence de la vérité ou de la justice en elles-mêmes que le problème juridico-politique de la formation de l'homme et du citoyen à la lumière de normes immanentes de justice et, ainsi, de convenance, qui émanent toutefois du droit naturel désormais refondé sur des bases rationnelles.[629] Il s'agit donc

---

humaine qui leur confère autorité et qui, pour Rousseau, n'est pas la *recta ratio* de la tradition du droit naturel (E, p. 523) » (Maruyama, *A contradição entre o homem e o cidadão*, p. 146). Et Robert Derathé, commentant le *Manuscrit de Genève,* et plus spécifiquement le passage dans lequel Rousseau fait allusion au *droit naturel raisonné,* va dans le même sens : « De toute façon on voit combien est erronée l'interprétation qui veut faire de Rousseau un adversaire du droit naturel. Pour lui, le droit naturel *existe* sous une forme rudimentaire dans l'état de nature et *subsiste*, rétabli par la raison, dans l'état de société » (Derathé dans : Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 1425). Le passage cité est le suivant : « ... et de cette disposition réduite en actes naissent les régles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes » (Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 329). Ce qui semble donc différencier le droit naturel du *droit naturel raisonné*, c'est la base rationnelle qui vient s'ajouter à ce qui, dans la nature, se passe au niveau encore peu déterminé ou, comme le dit Rousseau, « vague », des sentiments, ce qui ne veut pas dire que le droit naturel n'existe pas.

[626] C'est dans le chapitre « *De la nature des loix, et du principe de la justice civile »* du *Manuscrit de Genève*, chapitre en partie supprimé dans la version finale de l'œuvre, que Rousseau affirme expressément l'antériorité de la loi à la justice : « C'est ainsi que se forment en nous les prémiéres notions distinctes du juste et de l'injuste ; car la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi, et si la loi ne peut être injuste, ce n'est pas que la justice en soit la base, ce qui pourroit n'être pas toujours vrai ; mais parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même ; ce qui est sans exception » (Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 329).

[627] « ... j'essayerois de montrer [...] que par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle ; et que tout le droit de la Nature n'est qu'une chimere, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain » (*Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 522-523).

[628] « Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loix. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. *A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les loix de la justice sont vaines parmi les hommes* ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. *Il faut donc des conventions et des loix pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet* » (*Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 378, nous soulignons).

[629] Dans une lettre à Carondelet, Rousseau affirme que, la vérité étant couverte d'un voile, il importe moins aux hommes de la connaître que de vivre en paix et union : « Il est très vrai que sans être en tout du sentiment de mes

d'assurer que, dans le passage de la nature à l'histoire, le développement des facultés humaines, qui est contingent, ait lieu le plus possible plutôt suivant un progrès ordonné, produit de l'*art perfectionné*, que selon un progrès désordonné, fruit de l'altération et résultat d'un *art commencé*. Dans ce dernier cas, les hommes, comme ceux dont parle le *Discours sur l'inégalité* ou comme ce raisonneur violent imaginé par Diderot, ne pourront pas instituer des sociétés justes et légitimes qui leur conservent la liberté et la sécurité ; dans le premier cas, oui. Comme on l'a vu plus haut,[630] l'acquisition de la capacité d'élaborer des idées générales résulte d'un processus de formation lent et même tardif ; sans lui les hommes sont condamnés soit à l'instinct soit à l'emploi d'une raison purement sensitive, soit encore à un égoïsme cruel qui les rend malheureux et misérables et qui ne leur fournit pas l'acquisition d'une pleine moralité. Difficulté dont la solution rend indispensable l'art du législateur, car, bien que d'un point de vue logique il faille présupposer ce développement des facultés pour affirmer les hommes aptes à contractualiser leur entrée dans la société, d'un point de vue épistémologique et chronologique, c'est de l'aiguillon des lois et de l'habitude de la vie dans la société bien ordonnée que dépendent ces acquisitions,[631] raison pour laquelle le législateur doit se consacrer, dans un premier temps, non pas à convaincre l'entendement quant à la droiture des lois, mais à persuader le sentiment

---

frères et sans déguiser le mien dans l'occasion, je m'accomode très bien du leur ; d'accord avec eux sur les principes de nos devoirs, je ne dispute point sur le reste, qui me paroît très peu important. En attendant que nous sachions certainement qui de nous a raison, tant qu'ils me souffriront dans leur communion je continuerai d'y vivre avec un véritable attachement. La vérité pour nous est couverte d'un voile, mais la paix et l'union sont des biens certains » (Rousseau, « Lettre à Carondelet, le 4 mars 1764 », dans : *Lettres philosophiques*, p. 129). Dans un beau passage, Bento Prado Jr., commentant la *quatrième promenade*, parlera de la « réfraction de la vérité dans les mailles de l'intersubjectivité », montrant que cette réfraction n'atteint pas la vérité générale qui, n'étant pas de l'ordre du contenu ni des thèses, mais étant plutôt comme une lumière, comme « l'œil de la raison », est pourtant toujours un bien (Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 90). Comme cette vérité semblable à une lumière, le droit naturel ne se présente pas sous forme de thèses, de contenus ou de normes ; mais, se manifestant dans les sentiments de convenance et d'intérêt par lesquels les hommes se conservent, il peut, lorsqu'il est refondé par la raison, servir de critère de légitimité immanente sans lequel aucune convention ne saurait être dite juste ou injuste.

[630] À la page 223 de ce travail, nous avons cherché à mettre en évidence que le développement de la raison est doublement contingent : d'abord parce qu'il ne découle pas de la nature, ensuite parce qu'il peut avoir lieu de manière plus ou moins minutieuse, plus ou moins ordonnée : dans le second cas, la faculté de juger sera corrompue ; dans le premier, bien formée. Or, c'est de la bonne formation de la faculté de juger que dépend la possibilité pour les hommes d'appréhender des normes de justice. Les livres II et III de l'*Émile* sont consacrés à démontrer cet impératif qu'il faut former adéquatement la faculté de juger, car « toutes nos erreurs viennent de nos jugemens » (Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 483), ce que l'on réussit d'abord moyennant l'exercice continu du corps et des sens, ensuite moyennant celui de l'entendement, enfin en réunissant l'emploi des membres à celui des facultés cognitives (Ibidem, p. 481).

[631] « Pour qu'un peuple naissant put goûter les saines maximes de la politique et suivre les regles fondamentales de la raison d'Etat, il faudroit que l'effet put devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les loix ce qu'ils doivent devenir par elles » (Idem, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 383). Et aussi : « Que fera-t-il donc pour se garantir de l'erreur ? Ecoutera-t-il la voix intérieur ? Mais cette voix n'est, dit-on, formée que par l'habitude de juger et de sentir dans le sein de la société et selon ses loix, elle ne peut donc servir à les établir et puis il faudroit qu'il ne se fut élevé dans son cœur aucune de ces passions qui parlent plus haut que la conscience, couvrent sa timide voix, et font soutenir aux philosophes que cette voix n'existe pas » (*Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 287).

des citoyens de les aimer. Le législateur le fait par le moyen 1) de l'adéquation des lois aux mœurs, qui sont des vérités primitives et des normes spontanées et immanentes de justice et convenance, 2) de l'emploi de la religion civile, qui fait voir comme sacrées les lois et le pacte social, moyen de fixer l'opinion publique et 3) des fêtes publiques, des jeux civiques et, en un mot, de tout ce qui peut produire l'identification affective du citoyen avec sa patrie. Autrement dit, la refondation du droit naturel par la raison ne se fait pas moyennant un coup de baguette magique, mais tout au long d'un processus, d'où découle 1) le besoin de penser le droit dans son rapport nécessaire avec la politique, avec l'histoire, avec la contingence de l'ordre et du désordre en situation et 2) de procéder à une redéfinition du droit naturel comme critère de légitimité immanente pour le pacte social. Nous reviendrons au rôle du législateur plus loin.

Conclusion : pour Rousseau, le droit naturel n'est pas une source transcendante de normes universelles appréhendées par une raison supposément pure faisant abstraction de la nature des choses et des situations ; au contraire. Dans l'état de nature, il se manifeste à partir de la combinaison entre les principes anthropologiques, antérieurs à la raison, de l'amour de soi et de la pitié naturelle, vécus comme instinct ; dans le passage de la nature à la société, il y a deux possibilités à considérer, selon qu'il s'achève moyennant un progrès ordonné ou moyennant un progrès désordonné. Ainsi, ou la raison – qui se définit comme faculté d'ordonner l'homme convenablement avec la nature des choses et avec les rapports entre lui et elles, et non selon des maximes abstraites et universelles – refonde les principes anthropologiques mentionnés et les érige en critère immanent de légitimité du pacte social, ou l'amour-propre et le droit du plus fort les remplacent par les opinions, par les passions et par les préjugés qui altèrent par l'erreur le rapport entre le sujet et la nature, menant fatalement les hommes au pacte insidieux et pervers qui, dans l'histoire, est invariablement proposé par les riches. Ainsi, Rousseau fait voir que, malgré sa base conventionnelle, le contrat qui fonde l'État bien constitué n'a rien d'arbitraire : sa légitimité découle des principes anthropologiques déclenchés par la clause d'aliénation totale et refondés par la raison dans le passage de la nature à la société. Voici pourquoi ledit passage à la société doit s'accomplir de façon que les citoyens soient après le pacte aussi libres qu'avant ; voici aussi pourquoi Rousseau affirmera, contre Montesquieu, que les clauses du pacte social, tirées de la nature de la chose elle-même, sont partout les mêmes et que leur moindre modification les rend vaines et sans effet :

> Les clauses de ce contract sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendroit vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun

> rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.[632]

***

Dans les chapitres de II à V du livre I du *Contrat social*, Rousseau cherche à réfuter les faux fondements de la société, pour ensuite, du chapitre VI au IX, définir respectivement la clause d'aliénation totale qui caractérise le pacte social, le pouvoir souverain qui découle de l'établissement de la société par le moyen du contrat, l'état civil qui résulte du passage ordonné de la nature à la société et, enfin, la propriété et les effets du pacte sur elle. Pour l'instant, il convient d'analyser le refus par Rousseau desdits faux fondements, qui, comme on l'a déjà avancé, a lui aussi à voir avec la recherche d'un critère immanent de légitimité de l'obligation, d'une condition sans laquelle la société établie ne peut pas être dite juste. Or, le critère réside précisément dans l'impératif que la société soit instituée en vue de promouvoir le bien des gouvernés, c'est-à-dire que le passage à l'état civil se forme par le moyen d'une convention qui préserve la liberté et la sécurité des associés et de tout ce qu'ils possèdent. On a déjà vu que ce n'est pas le cas de la société générale du genre humain, car la nature ne fonde pas la société, conclusion confirmée au chapitre I du livre I du *Contrat social* : « Mais l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions » ;[633] ce n'est pas non plus le cas des liens fondés sur la force, car la force ne fonde pas le droit, ne crée pas d'obligations morales, mais seulement des contraintes physiques qui n'impliquent aucunement un quelconque choix libre de la part du vaincu dont l'obéissance au plus fort doit être observée seulement tant qu'il n'a pas d'alternative au-delà d'obéir ou de mourir, c'est-à-dire en vertu d'un impératif de prudence. Ainsi :

> Or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? S'il faut obéir par force on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout.[634]

L'attachement entre parents et enfants s'établit au bénéfice de la progéniture, il est vrai, et donc cela pourrait être avancé comme fondement de la société bien ordonnée. En effet, les enfants mourraient sans les soins qu'ils reçoivent de leurs parents ; néanmoins, cet attachement, naturel, ne subsiste que tant que les enfants ne peuvent pas survivre par eux-mêmes. Or, la

[632] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 360.
[633] *Ibidem*, p. 352.
[634] *Ibidem*, p. 354.

première loi de la nature de l'homme a pour conséquence ce que Rousseau appelle la « liberté commune » : les hommes sont naturellement égaux et indépendants les uns des autres. Dès que les enfants peuvent se passer des soins de leurs parents, ils deviennent les seuls juges des moyens de se conserver et, à partir de ce moment, le lien naturel cessant, ils deviennent indépendants et égaux à leurs parents.

> Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa premiere loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, et, sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par-là son propre maitre.[635]

Si, après la dissolution de l'attachement naturel, la famille se maintient unie, c'est parce qu'elle choisit, librement, de le faire, c'est-à-dire en vertu d'une convention. La famille ne sert pas pour autant de modèle à la société politique.[636] Bien qu'elle ait une base conventionnelle, même si elle s'établit au bénéfice de la progéniture, son fondement est l'amour qui, selon les mots de Rousseau, « paie » le père pour les soins qu'il dispense à ses enfants ; tandis que dans la société les chefs se meuvent par le plaisir de commander, ce qui souvent les amène à gouverner à leur propre bénéfice, au détriment de la liberté des peuples.

La comparaison entre le pouvoir du chef de famille et celui du chef d'État sert d'occasion à Rousseau pour dénoncer les erreurs méthodologiques de Grotius, Hobbes et Aristote. Ils commettent tous la même erreur, ils induisent le droit du fait et non de la nature Si Grotius, par exemple, « nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés »,[637] Aristote, pour sa part, avance que les hommes ne sont pas égaux par nature, mais nés, les uns pour commander, les autres pour obéir. « Aristote avait raison, mais il prenoit l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage nait pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir ; [...] S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués ».[638] Comme on le voit, Rousseau repousse les fondements factuels au profit de ses prémisses anthropologiques, plus précisément au profit de la maxime selon laquelle, répétons-le, les hommes naissent libres, égaux et indépendants entre eux, et toute sujétion involontaire à laquelle ils sont soumis, comme c'est le cas de l'esclavage, s'établit au

---

[635] *Ibidem*, p. 352.
[636] Dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau développe avec plus de générosité et moins d'ironie, pour ainsi dire, le thème de la différence fondamentale entre la famille et la société. On cite à titre d'exemple : « Mais comment le gouvernement de l'Etat pourroit-il être semblable à celui de la famille dont le principe est si différent ? » (*Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 298).
[637] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, pp. 352-353.
[638] *Ibidem*, p. 353.

mépris du droit naturel : « tout homme étant né libre et maitre de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu. Décider que le fils d'une esclave nait esclave, c'est décider qu'il ne nait pas homme ».[639] De cette façon, une réalité de fait, même si elle est rendue stable en raison d'une habitude qui, à force d'être réitérée, a étouffé – apparemment – la nature, ne peut servir de critère de légitimité pour les conventions entre les hommes. Celui qui entend établir le droit par les faits aboutit souvent à affirmer légitime le droit du plus fort, ce qui est absurde.

En conséquence, toute autorité supposément naturelle d'un homme sur un autre est fallacieuse, de sorte que soit le pouvoir se fonde sur des conventions, soit il est illégitime ; néanmoins, toute convention n'est pas bonne. C'est le cas des conventions qui n'impliquent aucune réciprocité entre ce que l'on donne et ce que l'on reçoit, comme celles par le moyen desquelles s'établit le prétendu droit d'esclavage. Or, l'acte par lequel un homme se donne gratuitement à un autre ne peut être qu'illégitime et nul, car le bon sens y est absent ; celui par lequel un peuple se donne gratuitement à un chef est un acte de folie. Ainsi, les conventions qui ne prévoient pas d'avantages réciproques sont, à la lumière du droit naturel, illégitimes et nulles :

> Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédomagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue et de l'autre une obéissance sans bornes.[640]

Cela étant, on pourrait soutenir qu'en vertu de l'état de guerre, c'est-à-dire du droit que les vainqueurs auraient supposément sur la vie des vaincus, la convention par le moyen de laquelle ceux-ci alièneraient leur liberté en faveur de ceux-là, afin que l'on leur épargne la vie, serait équilibrée et avantageuse. Pourtant, la guerre est plutôt une relation publique qui s'établit entre des États qu'une relation privée opposant des particuliers ;[641] en effet, cette opposition est purement accidentelle et les confronte non comme des hommes, ni comme des citoyens, mais seulement comme des soldats qui, brandissant des armes, se livrent comme des instruments de l'ennemi. En d'autres termes, puisque la guerre n'autorise aucun droit qui ne soit nécessaire à sa

[639] *Ibidem*, p. 440.
[640] *Ibidem*, p. 356.
[641] « La guerre n'est donc point une rélation d'homme à homme, mais une rélation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats ; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs. Enfin chaque Etat ne peut avoir pour ennemis que d'autres Etats et non pas des hommes, attendu qu'entre choses de diverses natures on ne peut fixer aucun vrai rapport » (*ibidem*, p. 357).

finalité, le droit de tuer le défenseur de la patrie ennemie cesse lorsque, déposant ses armes, il redevient seulement un homme.[642] Est donc illégitime et nulle la convention par le moyen de laquelle le vainqueur, s'arrogeant le droit – qu'il n'a toutefois pas – de tuer le vaincu, lui soustrayant le don naturel de la liberté pour ne pas lui soustraire le don aussi naturel de la vie, le réduit en esclavage pour ne pas le tuer, ou mieux, l'épargne pour pouvoir le réduire en esclavage. Outre son absurdité, ce discours escamote la vraie nature de cette prétendue convention : elle est en réalité un acte de force. Et il en va de même pour le prétendu droit de conquête.

> Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclave est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots *esclavage*, et, *droit* sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé. *Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira.*[643]

Une fois pour toutes, la seule convention qui donne son fondement à la société et confère légitimité à l'obligation est celle établie de manière libre – moyennant une délibération publique aboutissant à un choix unanime et faite en vue d'un objet de bonheur commun – par des particuliers s'instituant eux-mêmes comme peuple, s'attachant ainsi en un corps politique uni et doté d'une personnalité morale et d'une volonté propre qui forme une règle immanente, commune et publique de justice dans la Cité, puisque c'est de l'accomplissement de la loi qui en émane que résulte la conservation de la vie, de la liberté et des biens des adhérents du pacte, pour l'avantage réciproque de chacun, de tous et du tout. Par le moyen de cette convention légitime, les hommes entrent dans l'état civil et deviennent, d'un côté, des membres du souverain, c'est-à-dire des auteurs de la loi qu'ils élaborent comme étant représentative de ce qu'ils entendent être le bien commun, et, de l'autre, des sujets de l'État dont la loi les contraint à la liberté de ne dépendre que de la loi ; ils acquièrent, d'ailleurs, en raison du nouvel ordre, artificiel, auquel ils appartiennent désormais, une seconde nature, qui leur ouvre l'accès à la liberté morale. On peut donc dire que c'est du concours et de la combinaison que notre esprit est capable de faire de ces deux principes - selon l'un, le sujet doit obéissance à l'État qui lui oppose la loi, tandis que, selon l'autre, il doit se prescrire lui-même la règle moyennant laquelle il sera forcé pour son propre bien à être libre au sein de sa patrie - que découlent toutes les normes que la raison sublime du législateur, une fois étouffée la nature, fait surgir de la volonté

---

[642] « La fin de la guerre étant la destruction de l'Etat ennemi, on a droit d'en tuer les défenseurs tant qu'ils ont les armes à la main ; mais sitôt qu'ils les posent et se rendent, cessant d'être ennemis ou instrumens de l'ennemi, ils redeviennent simplement hommes et l'on n'a plus de droit sur leur vie. Quelquefois on peut tuer l'Etat sans tuer un seul de ses membres : Or la guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin » (*Ibidem*, pp. 357-358).
[643] *Ibidem*, p. 358.

générale dans la Cité. Comme on le voit, Rousseau ne refuse pas le droit naturel, mais en le redéfinissant, il s'en sert comme critère immanent de légitimité des principes du droit politique à la base du pacte social, conclusion qui se complète par et s'accomplit dans l'étude suivante, sur le pacte et sur la liberté.

* * *

Convention première et inaugurale, le pacte social est avantageux non seulement parce qu'il permet aux individus ainsi réunis de joindre leurs forces de manière à surmonter des résistances qui éventuellement s'opposeraient à eux comme des menaces autrement invincibles,[644] mais aussi parce qu'il institue un corps politique orienté par la loi vers le bien commun ; il l'est d'ailleurs parce que cet emploi conjoint de forces en faveur du public ne s'accomplit pas au détriment, mais, au contraire, au bénéfice tant des soins que chaque individu doit à lui-même que de la liberté qui de naturelle devient civile et morale.[645] Ce qui rend opérationnelle la convention est la clause d'aliénation totale de chacun avec sa vie et tous ses biens[646] – en vérité, de tous les droits naturels qui peuvent importer à la communauté[647] – au corps moral et collectif immédiatement formé à partir de l'acte d'association et composé d'autant de membres qu'il y a de voix prononcées dans l'assemblée publique. Corps, comme on l'a dit, uni et doté d'un moi commun, d'une personnalité morale, d'une volonté générale souveraine.[648] Or, la clause d'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits en faveur de la communauté comme un tout n'a rien d'arbitraire, puisqu'elle est intimement déterminée par la nature du pacte, et bien qu'elle ne soit jamais ou n'ait jamais été formellement énoncée, elle est partout et toujours la même.[649] Elle implique une réciprocité stricte entre les adhérents du

---

[644] « Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par aggrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert » (*Ibidem* p. 360).

[645] Le problème que le pacte doit résoudre s'énonce de la manière suivante : « [Il s'agit de] Trouver une forme d'association qui défende et protege de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? » (*Ibidem*, p. 360).

[646] « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* » (*Ibidem*, p. 361).

[647] « On convient que tout ce que chacun aliéne par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté » (*Ibidem*, p. 373).

[648] « A l'instant, au lieu de la personne particuliere de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté » (*Ibidem*, p. 361).

[649] « Les clauses de ce contract sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendroit vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça » (*Ibidem*, p. 360).

pacte,[650] en raison de laquelle se produit une union parfaite : chacun se donnant à tous, personne ne se donne à personne, et le postulat d'une règle valable indistinctement pour tous les place sous un régime de rigoureuse égalité juridique[651] par le moyen de laquelle s'institue un juge suprême et unique, la loi, aucun particulier ne pouvant désormais user de ses droits naturels pour, rompant la clause de réciprocité et la rendant donc onéreuse à ses concitoyens,[652] s'ériger en juge dans sa propre cause.[653] De plus, elle permet l'institution de la justice et, par conséquent, de la règle par le moyen de laquelle s'accomplit la conservation de chacun et du tout, l'égalité étant la condition sans laquelle la liberté ne se réalise pas dans la République. En effet, la loi, valable pour tous également, est ce qui, plaçant tous les citoyens dans la dépendance de la volonté générale, les prévient de la dépendance envers tel ou tel être privé. Dans ce cas-là, on est libre ; dans celui-ci, esclave. Finalement, le pacte est avantageux parce qu'il assure à la simple possession, basée sur le droit du premier occupant – qui dans la nature va à l'encontre du droit du plus fort –, les titres juridiques nécessaires pour qu'elle se transforme en propriété légitime et définitive qui, ayant dans le pouvoir public son garant, ne peut être contestée par personne :[654] garantissant au souverain le droit au territoire et aux particuliers, qui sont dépositaires du bien public ;[655] garantissant donc le droit de propriété, le pacte procure, moyennant une « cession avantageuse »,[656] la sécurité définitive sur les biens qui jusqu'alors

[650] « Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquiere le même droit qu'on lui cede sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a » (*Ibidem*, p. 361).

[651] « [...] au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avoit pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit » (*Ibidem*, p. 367).

[652] La clause de l'aliénation totale est ainsi présentée par Rousseau : « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : Car premierement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres » (*Ibidem*, pp. 360-361).

[653] « De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle ne peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer : Car s'il restoit quelques droits aux particuliers, comme il n'y auroit aucun supérieur commun qui put prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendroit bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisteroit et l'association deviendroit nécessairement tirannique ou vaine » (Ibidem, p. 361).

[654] « Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possede font partie » (*Ibidem*, p. 365).

[655] « On conçoit comment les terres des particuliers réunies et contigues deviennent le territoire public, et comment le droit de souveraineté s'étendant des sujets au terrain qu'ils occupent devient à la fois réel et personnel ; ce qui met les possesseurs dans une plus grande dépendance, et fait de leurs forces mêmes les garants de leur fidélité » (*Ibidem*, p. 366).

[656] « Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété. Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'Etat et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger, par une *cession avantageuse* au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné » (*Ibidem*, p. 367, Nous soulignons).

étaient empreints d'insécurité et de précarité.[657] De cette façon, le contrat social est avantageux et, de ce fait, légitime, puisqu'il assure la conservation de la vie, des biens et de la liberté des adhérents du pacte unis sous l'empire de la loi, c'est-à-dire d'un ordre érigé sur la base de l'égalité, de la justice et de la liberté. Reste à voir en quel sens Rousseau parle de liberté.

Pour Rousseau, la liberté n'est jamais définie comme absence de loi. Même dans l'état de nature, où les hommes sont dits indépendants, la liberté ne s'accomplit pas comme une action à laquelle on n'oppose aucun type de règle, car, en premier lieu, la liberté naturelle a pour limites les forces de l'individu, ou mieux, elle se définit par le rapport équilibré entre ses besoins et les forces dont il dispose pour les satisfaire. Équilibre qui, lorsqu'il est rompu, précipite les hommes dans l'histoire et dans la contingence au risque de perdre éventuellement leur liberté. D'ailleurs, comme on l'a vu, le droit naturel, dont les règles découlent de la combinaison entre l'amour de soi et la pitié naturelle, l'un régulant l'autre, oriente et donc limite ou régule l'action des hommes – qui, naturellement libres, sont, dans le premier état de nature, toujours d'accord avec eux-mêmes – par le moyen de l'instinct de conservation, nuancé ou freiné par la répugnance naturelle devant la souffrance d'autres êtres sensibles. Plus encore, l'état de nature lui-même est défini, dans le *Discours sur l'inégalité*, comme un état parfait en vertu de sa stabilité, c'est-à-dire d'une règle interne d'autoconservation qui est toujours la même et qui, ne contraignant jamais les hommes à changer de situation, concourt à ce qu'ils demeurent à jamais tels qu'ils sont : identiques et suffisants à eux-mêmes à l'intérieur d'un ordre stable qui par l'instinct les incline toujours à vouloir et à faire, sans entraîner des préjudice à personne, seulement leur propre bien, raison pour laquelle ils sont, répétons-le, naturellement libres. Dans un certain sens, ils sont même naturellement vertueux.[658] Or, ce sont les obstacles que le hasard leur oppose accidentellement qui, en déclenchant chez les hommes la perfectibilité et donc en suscitant en eux l'impulsion au changement et à l'adaptation, les amènent à rompre avec la règle de l'état de nature et, de ce fait, à se placer éventuellement dans la dépendance d'autres hommes et, par conséquent, à perdre la liberté naturelle qu'ils avaient primitivement garantie. La liberté d'un homme se perd lorsqu'il cesse de pouvoir veiller à sa propre conservation ou, autrement dit, lorsqu'il se met à la merci ou sous le libre arbitre d'un autre, ou encore lorsqu'il impose son libre

[657] « Le droit du premier occupant, quoique plus réel que celui du plus fort, ne devient un vrai droit qu'après l'établissement de celui de propriété » (*Ibidem*, p. 365).

[658] « Il paroit d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvoient être ni bons ni méchans, et n'avoient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu, les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer ; auquel cas il faudroit appeller le plus vertueux, celui qui résisteroit le moins aux simples impulsions de la Nature » (*Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 152).

arbitre à un autre homme ; ce qui la garantit, d'un autre côté, est soit l'instinct dans la nature, soit la loi dans la société : des règles – naturelle dans ce cas-là, conventionnelle dans celui-ci – par le moyen desquelles l'homme se dérobe à la dépendance envers d'autres hommes. En d'autres termes, sans règle, sans ordre, sans justice et donc sans égalité, il n'y a pas de liberté. Voici ce qui se dégage du passage suivant des *Lettres écrites de la montagne*, qu'il convient de citer longuement :

> On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plait, on fait souvent ce qui déplait à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui ; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir. [...] Je ne connois de volonté vraiment libre que celle à laquelle nul n'a droit d'opposer de la résistance ; dans la liberté commune nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit, et la vraie liberté n'est jamais destructive d'elle-même. Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction ; car comme qu'on s'y prenne tout gene dans l'exécution d'une volonté désordonnée. Il n'y a donc point de liberté sans Loix, ni où quelqu'un est au dessus des Loix : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la Loi naturelle qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux Loix, mais il n'obéit qu'aux Loix et c'est par la force des Loix qu'il n'obéit pas aux hommes. [...] Un Peuple est libre, quelque forme qu'ait son Gouvernement, quand dans celui qui le gouverne il ne voit point l'homme, mais l'organe de la Loi. En un mot, la liberté suit toujours le sort des Loix, elle regne ou périt avec elles ; je ne sache rien de plus certain.[659]

Dans l'*Émile*, Rousseau relie les concepts de liberté et de nécessité de manière radicale. En effet, pour le gouverneur, la nécessité représente un principe pédagogique qui doit orienter toute l'éducation de l'élève, dans le but de le maintenir toujours, durant toute sa vie, libre. Ainsi, après avoir défini, au livre II, les deux types de dépendance, celle des choses qui, naturelle et nécessaire, ne nuit pas à la liberté et n'engendre pas de vices, et celle des hommes qui, désordonnée, les engendre tous au détriment de la liberté,[660] Rousseau affirme : « Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses ; vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation ».[661] À la fin du livre V de l'*Émile*, l'élève, désormais adulte et se conduisant donc par la raison,[662] s'adresse au gouverneur dans les termes suivants : « C'est vous,

---

[659] *Idem*, O.C., t. III, *Lettres écrites de la montagne*, pp. 841-842.

[660] « Il y a deux sortes de dépendance. Celle des choses qui est de la nature ; celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices. La dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maitre et l'esclave se dépravent mutuellement » (*Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 311).

[661] *Ibidem*.

[662] Pendant l'enfance, doit prévaloir l'éducation négative, basée sur l'idée de « liberté bien-réglée » (*ibidem*, p. 321), qui se relie à l'impératif de conduire l'élève plutôt par la nécessité des choses que par le caprice du précepteur, par l'opinion, par les maximes morales etc. ; à l'âge adulte, quand l'homme acquiert la pleine moralité, c'est par la raison, qui éclaircit la conscience, que l'on doit postuler les devoirs régissant la conduite, la liberté. De

ô mon maitre, qui m'avez fait libre en m'apprenant à ceder à la nécéssité ».[663] C'est pour l'avoir soustrait au caprice des volontés de ses semblables que l'inflexibilité des lois naturelles, nécessaires, assure à l'homme sa liberté, et si les lois humaines pouvaient être aussi inflexibles que les lois de la nature, certainement la liberté se répandrait toujours dans la société :

> S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle supérieure à l'action de toute volonté particuliére. Si les loix des nations pouvoient avoir comme celles de la nature une infléxibilité que jamais aucune force humaine ne put vaincre, la dépendance des hommes redeviendroit alors celle des choses, on réuniroit dans la République tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil, on joindroit à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices la moralité qui l'élêve à la vertu.[664]

Pour Pierre Burgelin,[665] qui commente le passage ci-dessus, il revient à la raison humaine d'imiter la nature dans sa rigueur afin de construire un ordre social et artificiel qui, par analogie avec l'ordre de la nature, place les hommes sous la stricte dépendance de la loi, ce qui exige que l'on ne fasse pas de lois selon les volontés particulières, mais seulement suivant la volonté générale, seule règle suffisante pour assurer la liberté dans la ville. En ce sens, Sparte serait, ajoute le commentateur, un exemple à suivre.[666] On peut d'ailleurs penser que celle-ci est l'une des leçons fondamentales du second *Discours*, œuvre dans laquelle Rousseau, mettant en scène un « législateur » fortement attaché à ses intérêts privés, le riche, met en évidence que, toujours selon Burgelin, la dépendance des hommes est anarchique et déraisonnable,[667] donc inadéquate pour les rendre libres. En somme, soit dans la nature, soit dans l'univers politique, soit dans le domaine moral, il n'y a pas de liberté sans nécessité, et, selon les mots d'André Ravier : « le concept de nécessité est intérieur au concept de liberté selon Jean-Jacques ».[668]

---

la même façon, dans l'État, puisque le pacte assure l'acquisition de la liberté morale, comme on le verra plus loin, c'est la loi qui doit remplacer la nécessité des choses, en maintenant toutefois, si possible, la même inflexibilité.

[663] *Ibidem*, p. 856.

[664] *Ibidem*, p. 311.

[665] Burgelin dans : Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 1348.

[666] *Ibidem*, p. 1347.

[667] *Ibidem*, p. 1348.

[668] RAVIER, *L'éducation de l'homme nouveau*, v. 2, p. 334. André Ravier, dans le chapitre intitulé « La liberté de l'homme nouveau » de son ouvrage *L'éducation de l'homme nouveau*, présente l'évolution de la liberté au long des diverses étapes de la vie d'Émile et conclut son chapitre par la constatation d'une espèce d'indifférentisme d'Émile ; en effet, en suivant rigoureusement l'impératif de tout céder à la nécessité, l'élève se trouverait blindé contre les vicissitudes de la vie, voire contre la mort, moyen d'être vraiment heureux et libre dans la vie : « Nous sommes bien en face d'une âme totalement indifférente, qui n'offre aucune prise à aucune forme de la souffrance, qui s'est plus exactement libérée de la souffrance par son attitude préalable de non-résistance et de non-effort. [...] C'est que cette idée de liberté et de soumission à la nécessité repose sur une conception de la vie, sur une conception du destin de l'homme et, partant, du bonheur. Ainsi aurons-nous saisi le dernier élément, l'élément-source de la pensée de Rousseau, sa clé fondamentale. L'école de Rousseau, c'est une école, non seulement de liberté, mais plus profondément, une école de bonheur » (Ravier, *L'Éducation de l'homme nouveau*, v. 2, p. 389). Bruno Bernardi, semble-t-il, garde à l'esprit cette conclusion lorsqu'il refuse la thèse de l'indifférentisme d'Émile et argumente en faveur d'une « dimension politique de la morale » : « La vertu morale est-elle pour autant compatible avec

Dans l'État bien constitué, la liberté[669] découle de la loi qui émane de la volonté générale du corps politique, que l'on dit République, lorsque l'on considère son pouvoir souverain de faire des lois, ou État, lorsque son pouvoir coercitif de les faire respecter est concerné ;[670] mais, la République étant formée par les membres du souverain, dont les voix se sont fait entendre dans l'assemblée publique et inaugurale, et l'État étant composé des sujets, que la loi oblige ; les membres du souverain et les sujets de l'État étant d'ailleurs les mêmes personnes, considérées, dans le premier cas, selon leur droit de délibérer des obligations, et, dans le second cas, selon leur devoir de les observer, il s'ensuit que par le pacte entre le public et les particuliers chaque adhérent pactise avec lui-même, et, en s'unissant à tous, n'obéit pourtant qu'à lui-même, de façon à rester aussi libre qu'auparavant : voilà le fondement de légitimité de l'obligation politique.[671] Or, affirmer que les particuliers pactisent avec eux-mêmes signifie : qu'ils délibèrent et choisissent, librement, en assemblée publique, ce que sur la base de la raison, de l'intérêt, de la justice et du devoir – et non de l'instinct, de l'impulsion ou de l'appétit – ils considèrent être le bien commun prescrit par une norme qui, légitimement obligatoire pour tous indistinctement, les forcera à être libres ;[672] que donc ils apprennent à peser leur volonté particulière, tendant aux préférences, à la lumière de leur nouveau statut de parties d'un tout dont la volonté générale, tendant à l'égalité, représente le bien du tout et de chaque citoyen. Cela signifie surtout que les sujets s'obligent envers la loi qu'eux-mêmes, en tant que citoyens, formulent. Par cette définition se trouve satisfait le critère avancé ci-dessus, selon lequel la liberté se perd lorsque les volontés des particuliers soumettent celles d'autres particuliers ou y

---

l'indifférentisme politique auquel s'est résolu Émile ? C'est précisément à redresser cette erreur que va s'employer son maître » (Bernardi, *Le Principe d'obligation*, p. 297). En effet, le précepteur dira à Émile : « Ô Émile ! où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ? » (Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 858). L'amour n'est jamais vague chez Rousseau, l'affection ne se dérobe jamais à s'ordonner aux vrais rapports de convenance de l'homme en situation. Ainsi, l'indifférentisme n'a pas sa place chez l'homme bien ordonné. Nous y reviendrons dans la partie III de cette thèse.

669 Pour Bruno Bernardi, la liberté civile est celle du sujet, et non celle du citoyen, car la liberté du citoyen n'est pas limitée par la volonté générale, mais, comme celle du souverain, dont elle fait partie, par la nature du pacte social (Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, pp. 197-198).

670 « Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appellé par ses membres *Etat* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l'egard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participans à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux loix de l'Etat » (Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, pp. 361-362).

671 « On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'Etat envers le Souverain » (*Ibidem*, p. 362).

672 En effet, le fondement de légitimité de l'obligation des sujets est la délibération qu'eux-mêmes en tant que citoyens réalisent : « Il faut remarquer encore que la délibération publique, qui peut obliger tous les sujets envers le Souverain, à cause des deux différens rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger le Souverain envers lui-même [...] » (*Ibidem*, p. 362).

sont soumises, c'est-à-dire lorsque l'égalité se rompt ; d'autre part, la liberté se préserve lorsque les volontés des particuliers sont obligées par la loi qu'ils ont contribué à établir en généralisant leur propre visée. Ainsi, plus les sujets dépendent de la loi qu'en tant que citoyens ils ont délibérée et choisie comme représentative de ce qu'ils ont entendu être le bien commun, moins ils dépendent les uns des autres ; plus les volontés particulières se rapprochent de la volonté générale dont la loi est l'émanation, plus la liberté se préserve dans la société bien constituée.

Il arrive que la liberté ne se dise pas indistinctement. Au chapitre VIII du livre I du *Contrat social*, Rousseau, pesant ce que les hommes gagnent et ce qu'ils perdent en établissant le contrat social, distingue trois types de liberté : la liberté naturelle, la liberté civile et la liberté morale. La première a pour limites les forces de l'individu et se perd une fois le pacte établi ; la deuxième, limitée par la volonté générale, le citoyen la reçoit par le pacte de façon à gagner tout ce qu'il avait perdu en abandonnant la liberté naturelle ; la troisième, la seule qui rend l'homme véritablement maître de lui-même, a sa limite dans la loi que le citoyen se prescrit à lui-même et s'ajoute à la liste des acquisitions en vertu de laquelle le contrat social peut représenter un « échange avantageux ». Or, la liberté civile, selon Bruno Bernardi, se réfère au droit civil et non au droit politique,[673] donc ce n'est pas la liberté du citoyen, mais celle du sujet, puisque la liberté du citoyen a, tout comme la liberté du souverain, ses limites seulement dans la nature du pacte ; pour Georges Beaulavon, la liberté civile « c'est le pouvoir de faire tout ce qui est permis par la loi, liberté restreinte, mais dont la société nous garantit l'entière jouissance ».[674] Le même Beaulavon définit la liberté morale comme « le pouvoir de choisir par soi-même et sans contrainte entre plusieurs partis. Or cette liberté suppose la raison. Le pur instinct nous impose des fins que nous n'avons pas librement choisies. L'homme libre est celui qui décide lui-même et suit les règles que sa propre raison lui indique. Or, on ne trouve de tels hommes que dans des sociétés organisées. C'est l'esprit de la morale de Kant et de la fameuse théorie de l'autonomie de la volonté ».[675] Maurice Halbwachs conclut aussi par le parallèle entre la liberté morale de Rousseau et la morale kantienne : « Cette dernière formule est nettement kantienne. L'obéissance à la loi, c'est l'autonomie, c'est-à-dire la liberté ».[676] Il est en effet notoire que l'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs* s'est inspiré de ces lignes de Rousseau en réfléchissant à l'impératif catégorique et la notion d'autonomie morale. Néanmoins, Bruno Bernardi, pour sa part, suit un chemin différent et réfère la liberté morale à

[673] Bernardi dans : Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, p. 197, note 55.
[674] Beaulavon dans : Rousseau, *Du Contrat social*, F. Rieder et Cie, p. 149.
[675] Ibidem.
[676] Halbwachs dans : Rousseau, *Du Contrat social*, Aubier Montaigne, p. 115.

l'*Émile* et à la *Profession de foi du vicaire savoyard*, ajoutant qu'elle serait « *ce qui nous importe* », c'est-à-dire ce que la religion naturelle a pour objet : les trois articles de foi et les vérités qui en découlent, lesquelles, sans heurter la raison, reçoivent de plus la reconnaissance de la conscience de façon à permettre une conduite bien réglée et vertueuse.[677] Certes, savoir ce qui convient au citoyen est ce qui lui permet de discerner quelle loi il veut et quelle loi il ne veut pas pour bien régler sa liberté, pour garantir donc le bien commun dont dépend le sien propre.[678] Néanmoins, nous voulons souligner un autre aspect, très important, de la liberté morale : c'est par elle que le citoyen développe sa propre humanité ; ce point, qu'il convient de repérer ici, ne sera toutefois pas développé maintenant, mais dans le premier chapitre de la partie III de cette thèse, lorsque nous chercherons à examiner en détail le nœud entre liberté morale et humanité, le passage de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale.

Conclusion

Le passage, contingent, de la nature à la société, lorsqu'il s'accomplit moyennant un progrès ordonné, implique la rupture avec la transcendance. À l'universel abstrait de la volonté générale de l'espèce sur laquelle se fonde la société générale et supposément naturelle du genre humain, qui est désordonnée au point de faire du droit du plus fort sa seule loi, Rousseau oppose

---

[677] Bernardi dans : Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, p. 198, note 56. Dans l'Introduction à la *Profession de foi du vicaire savoyard*, Bernardi définit « *ce qui nous importe* » comme étant « quelques questions essentielles, qui font pour Rousseau tout l'objet de la religion naturelle : - Puis-je espérer que la souffrance du juste, dans ce monde, sera compensée par la conservation de l'identité du moi, dans l'autre ? - Comment la bonté naturelle de l'être humain peut-elle produire ce mal dont Dieu ne peut être responsable ? - Comment l'amour de soi, qui est notre premier principe, peut-il n'être pas corrompu en intérêt particulier ? » (Bernardi, « Introduction », dans : Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, p. 34). De fait, le « *ce qui nous importe* » renvoie aux doutes fondamentaux du vicaire et à l'état « inquiétant et pénible », un état violent, qui leur correspond : état dans lequel, ne pouvant pas ressentir de contentement à l'égard de lui-même, perdu dans la « mer des opinions humaines », « sans gouvernail, sans boussole », le vicaire se passe d'un principe qui guide sa raison à la recherche d'un credo minimal qui, en ne heurtant pas la raison et gagnant d'ailleurs l'approbation du sentiment, aboutisse à une règle de justice suffisante pour garantir à l'homme sa liberté morale et donc son bonheur : Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 567. On peut penser que *« ce qui nous importe »* renvoie à la notion d'intérêt, si chère à Rousseau, ainsi qu'à celles de convenance, d'amour de soi, d'utilité, de situation, de bonheur, car, en effet, il parle de ce qu'il importe le plus pour l'homme de savoir ou de ressentir, c'est-à-dire ce qui s'accorde à l'impératif de sa survie morale. On y reviendra dans la dernière partie de cette thèse.

[678] Nous n'entrerons pas, dans ce point, dans la question de la supposée antériorité de la conscience par rapport à la loi ; mais on peut avancer que la loi, élaborée par le législateur, représentant le bien commun qu'au début les citoyens n'ont pas de condition de connaître, est précisément ce qui leur fait connaître ce bien commun comme règle de conduite ; la loi sert ainsi d'occasion pour que les citoyens la reconnaissent comme juste et adéquate pour leur conservation et celle du tout. En ce sens, elle peut être dite antérieure à la justice, ce qui ne signifie pas que Rousseau verse dans un conventionnalisme pur et simple. Pour lui, on l'a déjà vu, la justice existe comme émanation de la volonté de Dieu, mais elle ne se trouve pas à la portée de l'entendement humain, sauf si celui-ci est concerné dans l'appréciation et la considère en situation. Ainsi, elle peut être saisie grâce aux institutions et en vertu de l'habitude de vie dans la société bien ordonnée.

la société bien ordonnée, dont le fondement est le contrat social, convention qui, parce qu'elle représente la métamorphose des principes anthropologiques du droit naturel – redéfini néanmoins comme critère immanent de légitimité du pacte social – en principes du droit politique, est avantageuse et légitime. L'enracinement du droit dans l'intérêt assure que, par la clause qui découle de la nature du pacte, s'accomplisse l'aliénation totale qui, pour l'avantage des gouvernés, leur préserve la liberté et l'égalité naturelles ; et la personne morale découlant de l'unité du corps politique ainsi formé se dote d'une volonté générale qui se produit comme règle du juste et de l'injuste dans la ville. Règle de justice générale et immanente ; universelle et transcendante, non. Volonté du peuple ; de l'espèce humaine, non ; et, malgré cela, c'est dans la société particulière, c'est-à-dire celle dans laquelle se particularisent les mœurs, fondée sur le droit naturel redéfini comme immanent, que l'homme peut se dénaturer en citoyen et convenir avec son humanité – car l'entrée dans l'état civil permet l'acquisition pleine de la liberté morale et donc, grâce au processus d'identification qui s'élargit moyennant la double genèse, cognitive et affective, la découverte de l'humanité immanente dans chaque cœur. Et, en ce sens, nous pensons que l'on peut, oui, parler d'universel chez Rousseau : universel immanent, certes, comme on le verra dans la partie III de ce travail. Avant d'aborder la question de l'universel chez Rousseau, il s'agit, dans les développements suivants, d'aborder, même partiellement, les livres II et IV du *Contrat social*, où nous chercherons à comprendre comment la formation de la volonté générale se relie impérativement à l'effort de particularisation des mœurs, tâche du législateur.

CHAPITRE 2 - Particularité des mœurs (partie 1)

Introduction et considérations générales sur le droit, l'histoire, la politique et les mœurs

Le livre II du *Contrat social* approfondit et développe le sens de l'immanence de la justice dans la pensée politique de Rousseau. La manière dont le philosophe réfléchit aux concepts de volonté générale, de souveraineté, de lois et de mœurs l'atteste. En effet, la société elle-même se définit de manière immanente, par l'accord entre les adhérents du pacte, par l'utilité du pacte, par l'avantage des liens sociaux, par ce que les intérêts des hommes ont en commun ; et c'est à partir et à cause de cette communauté d'intérêts que la volonté générale peut conférer au corps politique son unité, sa personnalité morale et sa légitimité. Puisque toute volonté vise le bien de celui qui veut, la volonté générale, norme immanente de justice par laquelle le corps politique s'ordonne, se conserve et se met d'accord avec lui-même, sera toujours droite. Son exercice, que l'on nomme souveraineté, ne peut s'accorder à l'intérêt d'un autre, ou d'un supérieur, mais seulement au bien commun, qui est aussi celui de chaque partie du tout ; son expression se fait par la loi qui, émanant du corps politique pris dans sa totalité pour agir sur lui, considéré aussi dans sa totalité, décrète ce qui lui convient, à lui et à ses parties, et, une fois encore, rien de transcendant n'est ici mis en jeu. Mais le sens de l'immanence doit gagner en précision : les concepts mobilisés ne peuvent être interprétés sans que l'on tienne compte, pour ainsi dire, que le droit est dans l'histoire, ou, autrement dit, qu'il n'y a pas de droit sans histoire, ni d'histoire sans droit, car du droit naturel au droit politique, il s'agit toujours d'immanence, et la loi est un rapport nécessaire dérivé de la nature des choses. Ainsi, le législateur ne figure pas en un lieu situé entre le droit et l'histoire, comme l'a voulu, par exemple, Ricardo Monteagudo,[679] ni dans un non-lieu entre les deux, comme l'entend Thomaz Kawauche,[680] car il ne s'agit pas ici d'une chose, d'une autre chose, et de ce qu'il y a ou non entre elles. Rousseau ne raisonne jamais en termes de non-lieu ; au contraire, les idées de

[679] Monteagudo, *Entre o direito e a história*, p. 183. Cité par Kawauche, *Religião e política em Rousseau,* pp. 226-227.

[680] Kawauche, *Religião e política em Rousseau*, pp. 224-227. Thomaz met en relief l'alternance systématique des termes, qu'il nomme pôles, dans la pensée dynamique de Rousseau. Il cite Guislain Waterlot et Ricardo Monteagudo : pour le premier, ajoute Kawauche, le concept de religion civile assurerait, comme dans les oxymores, le maintien d'une tension entre les pôles formés par les concepts d'homme et de citoyen ; pour le second, le législateur serait dans un « flux continu de rapports » et se définirait sous le signe du paradoxe. Le refus de l'idée d'une pensée qui s'arrête serait important, affirme-t-il, pour éviter une interprétation de la religion civile comme un « retour à la théologie politique, qui poserait le fondement de l'État dans une instance transcendante » (p. 226). Sans refuser la pertinence de la lecture proposée par Thomaz Kawauche et des auteurs qu'il mobilise pour élaborer sa thèse, nous ne tenons pas à mettre en relief ici la considération des termes séparément, ce qui ne signifie pas les considérer ensemble, mais bien de les appréhender comme convenance existant comme immanence dans la situation ordonnée.

« place » et d'« être à sa place », très liées à celles d'existence, de convenance, de situation, d'ordre et d'immanence, sont absolument centrales dans sa pensée.[681] Même la fiction chez Rousseau ne doit pas être interprétée comme abstraction face aux rapports de convenance avec la nature des choses et avec l'intérêt situé. Ainsi, le droit sans l'histoire ne peut être que la justice qui vient de Dieu et que les hommes ne reçoivent pas parce qu'elle ne leur est ni tangible, ni concevable, ni imaginable ; penser le droit sans l'histoire, c'est cesser de considérer humainement les choses, et faire abstraction de l'amour de soi et de l'intérêt, c'est s'exposer à l'altération : les principes du droit sont politiques, ou, mieux, lorsqu'ils ne le sont pas, c'est que l'on produit une contradiction entre des choses désormais disjointes, étanches, et des rapports de convenance qui les expliquent. Cela ne veut pas dire pour autant que l'immanence est la suppression des contradictions, solution d'antinomies ou production de synthèses pacificatrices, mais seulement qu'elle doit décourager la tentative simpliste ou le schématisme de penser des choses imbriquées les unes dans les autres comme si elles ne l'étaient pas. Dans la société bien ordonnée, droit et histoire n'existent pas en tant que tels, et cela ne signifie pas qu'ils soient conciliés ou qu'une synthèse ait été opérée, ni qu'ils soient liés de manière tendue, mais plutôt : 1) que la justice dérive de la nature des choses et leur est immanente ; 2) que le progrès ordonné n'est pas le passage de l'histoire sans droit au droit sans histoire, mais le passage du sentiment naturel de justice enraciné dans la situation des mœurs à l'idée de justice transformée, à partir de ce sentiment, désormais éclairé par la raison, en loi ; il est ainsi le passage du registre du sentiment à celui du *raisonné*, du vague au représenté, sans perte de convenance, sans abstraction ; cela étant, c'est lorsque ce passage s'achève avec perte d'immanence qu'émerge la différenciation étanche et abstraite des termes ou pôles et la contradiction. C'est pourquoi un moment primitif de la genèse peut très bien représenter, et souvent il le représente, un moindre éloignement par rapport à la nature, l'avènement de l'altération ou de la contradiction entre le droit et l'histoire, liés comme des pôles étanches et distincts, n'étant pas survenu ; c'est pourquoi, aussi, Rousseau inverse souvent l'argument selon lequel les peuples naturels seraient primitifs et les Européens civilisés : lorsque l'acquisition de la civilité se fait moyennant un progrès désordonné, c'est-à-dire malgré le sentiment inné de justice, la nature s'altère, et la faculté perfectible qui devrait élever les hommes au bonheur les fait retomber plus bas que les animaux, car leurs idées se généralisent au moment même où leurs sentiments s'étouffent. Si la perversion survient lorsque la justice cesse d'être immanente, c'est-à-dire lorsque le droit et l'histoire se

[681] Quant à l'importance du concept d'« *être à sa place* », cf. Lenne-Cornuez, *Être à sa place*. À son tour, Florent Guénard aborde la centralité du concept de convenance dans la pensée de Rousseau : Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*.

différencient et entrent en contradiction, alors cette civilisation qui est la nôtre marche vers une issue qu'aucun sauvage n'envierait.[682] Cela étant, les concepts de volonté générale, de souveraineté et de loi ne peuvent pas être abordés abstraction faite de leur rapport avec les mœurs, sous le risque d'ignorer le sens de l'immanence des thèses avancées dans le *Contrat social*, ou mieux sous le risque de considérer la justice comme transcendante au corps politique.[683]

---

[682] En ce sens, le frontispice original du *Discours sur l'inégalité* est éloquent, dans lequel figure un Hottentot qui, bien qu'éduqué par des Européens, abandonne, une fois adulte, les Hollandais, les vêtements à l'européenne et la religion chrétienne pour aller vivre auprès des siens. Ce frontispice, qui n'est pas reproduit dans l'édition des œuvres complètes de la Pléiade, reçoit de Rousseau lui-même, dans la note XVI du deuxième *Discours*, le commentaire de l'auteur. L'image du frontispice peut être retrouvée dans une autre édition des œuvres complètes de Rousseau : O.C., Seuil, t. 2, p. 202. Un commentaire : le contraste entre le Hottentot de Rousseau et celui de Locke, déjà cité dans ce travail, est curieux. Locke compare le sauvage à un Anglais, afin de mieux conclure par le « niveau bestial » du premier et l'excellence de l'éducation du second. À cet égard, voir le chapitre 1 de la partie I de ce travail. Il semble que le préjugé eurocentrique de Locke ne soit pas combattu seulement par Rousseau, et il est aussi curieux de comparer le Hottentot de Rousseau au Tahitien de Diderot. Dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot fait intervenir un vieux Tahitien de quatre-vingt-dix ans qui méprise les colonisateurs espagnols, ambitieux et méchants, qui arrivent sur l'île avec des objectifs sur lesquels il ne se fait aucune illusion. Au moment de partir, le vieil homme, sachant que les Européens reviendraient pour réduire en esclavage, tuer et tout ruiner, s'adresse à Bougainville et, le maudissant, lui recommande de partir et de mourir en chemin : « éloigne-toi ; va ; et puissent les mers coupables qui t'ont épargné dans ton voyage, s'absoudre, et nous venger en t'engloutissant avant ton retour ! » (Diderot, *Flammarion,* p. 366). À l'inverse, fait peut-être écho, à ce vieux sage qui renvoie les Européens chez eux, un autre vieil homme, non moins sage, celui du Restelo, qui leur avait demandé de ne pas partir à l'aller : « Ó glória de mandar ! Ó vã cobiça / Desta vaidade a quem chamamos fama ! » (« Ô gloire de commander ! Ô vaine convoitise / De cette vanité que nous appelons la renommée ! », Camões, *Os Lusíadas*, chant 4, strophes 94 à 104, nous traduisons). Aussi Blaise Bachofen compare le Hottentot de Rousseau au Tahitien de Diderot dans Bachofen, « O selvagem, os selvagens », pp. 31-52.

[683] Nous n'ignorons pas que, dans *La raison sans l'histoire*, plus précisément, dans le chapitre *Genèse, histoire et civilisation dans le Contrat social de J.-J. Rousseau,* Bertrand Binoche souligne la présence de trois registres hétérogènes dans le texte de 1762, c-est-à-dire, trois modes d'intelligibilité ou trois temporalités distinctes : celles de la genèse, de la civilisation et de l'histoire. Celle qui primerait serait celle de la genèse (donc, la question de la legitimité) : les temps de la civilisation et de l'histoire seraient relégués dans l'ombre (p. 34). L'institution non-contractuelle du gouvernement illustrerait le fonctionnement de la genèse. Il s'agit là d'un moment logique : empêché de pratiquer des actes particuliers, le pouvoir souverain se transforme subitement en gouvernement démocratique destiné à instituer un gouvernement durable, qu'il soit démocratique ou non démocratique. Une fois cette étape franchie, il revient à sa limitation interne de ne pouvoir prendre en compte que des objets généraux. Ici, pas de coordonnées géographiques ou de calendriers empiriques ici. Moins encore dans l'acte par lequel la multitude se fait contractuellement peuple, c'est-à-dire, dans la genèse abstraite de la société civile, telle que la représente le chapitre 6 du livre I du *Contrat*. Pour Binoche, la genèse est discontinue (elle n'est pas histoire), elliptique (en 1762 on fait abstraction de l'histoire figurée dans le *Discours sur l'inégalité*), réversible (rompre le contrat produit le retour à l'état de nature), cyclique (dans le long terme, la Cité périra) et illusoire (le peuple ratifie les lois parce que trompé par la religion). C'est pour cette raison que la genèse serait hétérogène au registre de la civilisation, les chapitres sur le peuple, dans le livre II du *Contrat social*, en étant la meilleure illustration. Le temps de la civilisation serait irréversible, incompressible, différentiel et endogène. Alors, il y a des peuples jeunes, mûrs, séniles, marqués, toujours, par la particularité contingente, circonstantielle et dynamique. Il s'agit d'un processus paradigmatique dans lequel se succèdent divers états sociaux - caractérisés d'abord par ses respectifs modes de subsistance, c'est-à-dire, la chasse, l'élévage, l'agriculture, le commerce (p. 32) -, c'est le registre de la civilisation qui rend pertinente l'étude des mœurs, puisqu'il décrit la trajectoire que toute nation poursuit dans son propre temps (un temps interne) - et dans la mesure où les circonstances le permettent. Le temps de la civilisation serait également typique, continue - « car l'art s'y substitue insensiblement à la nature sans que nul contrat n'intervienne » (p. 33) - et systématique - la métamorphose des modes de subsistance s'y trouve liée à celles des institutions politiques, sociaux et domestiques (p. 33). Selon Bertrand Binoche, « [l]a civilisation permet […] de résoudre le

Cette réflexion sur l'immanence met au centre de la discussion le rôle des mœurs[684] et donc du législateur, convoqué pour résoudre le problème de ce que, dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau appelle l'« abîme de la politique » :[685] le droit est dans l'histoire, il va de pair avec l'intérêt, mais la délibération du peuple, malgré la droiture de la volonté générale, doit, elle aussi, se faire droite, d'où le besoin d'un législateur, c'est-à-dire d'où le besoin que les lois s'enracinent dans les mœurs. Le problème est bien connu : le peuple veut son propre bien, mais ne le reconnaît pas, son jugement se trompe dans l'appréhension de ce qui lui convient, son entendement est en décalage avec sa volonté, sa visée ne se généralise pas d'emblée, ni spontanément etc. Afin de prévenir le mal de l'altération et d'éviter que le peuple, en vertu d'un

problème suivant : comment gouverner progressivement - dans le respect des corrélations qui interdisent qu'un changement institutionnel ne se répercute tôt ou tard sur « l'esprit général » ? » (p.33). Les choses étant ainsi posées, pour cet auteur, l'institution du peuple peut être pensée soit en termes de genèse soit en termes de civilisation, et le législateur opère le passage d'une temporalité à l'autre, il serait un « échangeur discursif » : « Avec le Législateur, le discours politique peut *changer de temps* et l'on a désormais affaire à des peuples jeunes, mûrs ou séniles dont les devenirs obéissent à des règles tout autres que celles qui gouvernent la genèse » (p.44). Ainsi, Rousseau peut, sans contradiction, évoquer d'un côté un acte contractuel par lequel une multitude accède immédiatement à la condition de peuple, de l'autre, une évolution progressive et naturelle transformant une foule barbare en peuple policé (p.46). Il nous semble pertinent de penser que, d'un point de vue logique, s'agissant des fondements de la société, les hommes doivent être considérés comme des êtres pleinement capables de contracter, abstraction faite du contexte civilisationnel dans lequel ils se trouveraient de manière circonstancielle, et d'un point de vue civilisationnel, l'esprit social doive être le résultat de l'institution politique, et non pas sa cause. Toutefois, on n'admet ni la thèse selon laquelle il y aurait une hétérogénéité radicale entre les deux registres, ni celle qui accorde, au temps de la genèse, dans le *Contrat social*, une primauté qui mènerait, comme l'indique Bertrand Binoche, à l'implosion du concept même de civilisation, devenu alors inutilisable. En effet, ce dernier évoque la « pauvreté de la civilisation » dans l'œuvre de 1762. Nous suivons Bruno Bernardi, qui, dans l'introduction à l'édition du *Contrat social* publié chez Flammarion, affirme la centralité des mœurs dans la pensée politique de Rousseau et l'unité du *Contrat social* : « On fera au contraire un grand pas dans la compréhension de l'unité du *Contrat social* en concevant que, comme le législateur mais à sa manière propre qui est celle des principes, Rousseau ne cesse de s'occuper ‘ en secret ’ de cette quatrième sorte de lois : les mœurs, les coutumes, l'opinion » (p. 27) (Bernardi, « Introduction », dans : Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, pp. 5-32).À notre avis, au lieu d'affirmer que le registre de la civilisation soit évacué au profit de celui de la genèse, il convient de reconnaître que ce dernier perd toute sa pertinence dès lors qu'il n'est pas envisagé comme l'horizon d'expériences civilisationnelles possibles. Si l'on l'a bien compris, Bertrand Binoche semble approcher cette interprétation à travers l'hypothèse suivante : « Ou doit-on concevoir que la rédemption instantanée par le contrat doive être retranscrite dans le processus graduel de la civilisation où ‘chaque individu ne goutant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier’ (p. 383), il faudra bien lui en imposer un par les artifices d'une imposture éclairée ? » (pp. 47-48). On cherche dans ce travail : 1) à exploiter l'articulation entre le temps de la civilisation et celui de la genèse (légitimité, fondements) ; 2) à mettre à profit la possibilité de passer du registre des mœurs à celui de l'universalité de la morale, ce qui requiert d'aborder la théorie et la pratique, la genèse et la civilisation, le droit et l'histoire, dans la mesure où ces registres peuvent être combinés. Bien qu'il soit possible de penser, avec Bertrand Binoche, qu'il s'agisse de temporalités hétérogènes, dans le *Contrat social* Rousseau pense l'une par rapport à l'autre, sans en invalider aucune. Dans ce sens, il nous semble pertinent de mentionner Radica, *L'Histoire de la raison*, pp. 71-72.

[684] Comme Bruno Bernardi (voir note antérieure), Barbara de Negroni aussi, dans son introduction aux textes d'intervention de Rousseau, affirme la même centralité des mœurs dans la pensée politique de Rousseau. Elle présente la question en termes d'« efficacité » : « Un système économique et politique ne peut fonctionner d'une manière efficace que s'il est fondé sur les mœurs d'un peuple » (Negroni, « Introduction », dans : Rousseau, *Discours sur l'économie politique et autres textes*, p. 29).

[685] « Comme dans la constitution de l'homme l'action de l'ame sur le corps est l'abyme de la philosophie, de même l'action de la volonté générale sur la force publique est l'abyme de la politique dans la constitution de l'Etat. C'est là que tous les législateurs se sont perdus » (Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 296).

jugement non éclairé, ne substitue aux vérités primitives et aux rapports réels de convenance les discours captieux des riches et des opportunistes, le législateur doit mettre tout son zèle à former le jugement public, à réunir entendement et volonté dans la Cité, à rendre enfin le peuple capable de discerner ce qui lui convient, à déterminer son propre bien que les lois font connaître et que la religion fait aimer. L'artifice du législateur affiche au moins trois aspects solidaires et complémentaires entre eux, que nous pouvons présenter de façon quelque peu schématique et rapide de la manière suivante : 1) par la bouche des Dieux, le législateur persuade le sentiment d'appartenance et d'obligation dans le cœur des citoyens, de manière à, en inclinant leur volonté, les amener à estimer et à aimer les lois et la patrie comme des choses sacrées ; 2) par la délibération publique, qui ordonne dans la Cité l'exercice de la citoyenneté, il permet aux citoyens d'acquérir de plus en plus l'habitude de considérer leur propre bien particulier à la lumière du bien commun et général – ce qui aboutit : premièrement à l'acquisition progressive par les citoyens de la capacité à reconnaître l'identité et l'interdépendance entre leur propre bien et ce bien commun et général, qui se discerne de plus en plus comme règle du juste et de l'injuste dans la société bien ordonnée ; deuxièmement, et par conséquent, à la généralisation conjointe des idées et des affections – il s'agit d'une double genèse – de manière à multiplier toujours de plus en plus le moi de chaque citoyen dans le tout de la ville ; 3) en tissant les lois dans les mœurs, le législateur parvient à trois choses interdépendantes : d'abord, il particularise les mœurs et met en relief le caractère national, non seulement parce qu'il synchronise les lois et les mœurs et donc les renforce mutuellement, mais aussi parce qu'il fixe l'opinion, corrige les critères d'estime publique et attache plus profondément les citoyens à la patrie, les amenant à considérer comme bon ce qui est vraiment leur propre bien et les inclinant à agir selon ce même bien ; ensuite, il confère un cadre aux actions des citoyens, auxquelles il fournit une orientation claire et une finalité ; enfin, il rend la justice tangible aux citoyens, c'est-à-dire qu'il évite non seulement qu'ils ne voient dans l'obéissance aux lois que la désobéissance à l'intérêt propre – ce qui mettrait en contradiction les actions et les volontés et ferait de la citoyenneté un fardeau –, mais garantit aussi qu'ils sentent que l'accomplissement des lois est la meilleure façon d'honorer leur propre intérêt – ce qui concilie les actions et les volontés et fait de la citoyenneté un engagement volontaire et moins onéreux. Franchir l'abîme de la politique n'est pas un mince effort, cela requiert plus qu'un *art commencé*, un *art perfectionné*, sublime, qui particularise les mœurs et déclenche la justice immanente dans les choses.

Or, si le législateur est sublime, ce n'est pas en donnant des lois d'en haut. Former ou instituer un peuple n'implique pas de légiférer dans le vide, mais, comme l'a voulu Montesquieu,

d'appréhender prudemment les rapports dérivés de la nature des choses. Rousseau s'approprie ce concept de justice immanente et le développe à partir de ses prémisses épistémologiques et anthropologiques. Nous avons déjà vu que Rousseau définit la raison comme la faculté de l'homme à s'ordonner convenablement à la nature des choses et aux rapports entre elles et lui.[686] Ainsi, aux rapports dérivés des choses, on ajoute les rapports entre les choses et celui qui s'y rapporte, ou mieux, entre les choses et l'intérêt de celui qui se rapporte aux choses. Il déplace, de ce fait, l'idée de Montesquieu d'une rationalité universelle. Dans la Cité, les mœurs ont à voir aussi bien avec la nature des choses qu'avec l'intérêt du peuple. Il est donc impératif que, lors de l'institution d'un peuple, le législateur consulte ce qui forme une certaine *union d'origine* qui dirige le peuple d'une façon spéciale, et si le peuple n'a pas de caractère national, il faut commencer par lui en donner un. En ce sens, les mœurs ont la primauté envers les lois et sont le type de lois le plus important dans la ville, dont dépend le succès de toutes les autres. Elles sont premières, elles sont des vérités primitives qui expriment les rapports réels et immanents de convenance à développer par les lois qui les instituent en norme générale et publique. Pour que le peuple ne considère pas l'État comme un simple être de raison, pour que la justice dans l'État ne soit pas vue comme un pur être moral formé par l'entendement seulement, pour que les lois ne soient pas considérées comme des normes par l'accomplissement desquelles chaque citoyen ne fait que s'éloigner de lui-même, il faut que le législateur enracine l'œuvre de législation dans les mœurs, c'est-à-dire là où la vie, la vérité et la justice ont lieu comme expérience vécue réellement en situation. La justice, devenant loi dans la Cité, résulte ainsi du progrès ordonné des affections primitives du peuple, de la morale du peuple, de ce qui dirige sa volonté intérieurement, des mœurs. Analogies mises à part, disons-le directement : dans le passage du vague qui n'oblige pas au représenté, qui, rendant réciproques les droits et les devoirs, contraint tous et chacun à la liberté, les lois, tissées dans les mœurs, permettent la refondation et le développement progressifs de la justice spontanée et vécue dans le registre des mœurs en justice structurée en norme conventionnelle, publique, générale, rationnelle et, de ce fait, impérative. Elles sont la réélaboration fine du contenu déjà présent de façon pour ainsi dire brute dans les mœurs ; elles sont, répétons-le, la refondation, sur de nouvelles bases, rationnelles, du caractère spontané des liens sociaux dans l'*union d'origine* en norme *raisonnée*, qui les resserre et les rend presque indestructibles.[687] Voilà pourquoi le tissage des lois dans les mœurs a à voir avec l'immanence et pourquoi l'on peut affirmer que le législateur vise le passage

[686] Rousseau, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[687] Ce qui ne revient pas à dire que lois et mœurs soient la même chose, mais qu'elles conviennent.

de la particularité des mœurs à la généralité de la volonté – on verra que cela conduit, en un certain sens, à l'universalité de la morale, car, d'une certaine manière, l'idée de mœurs implique celle de nature.

Un dernier aspect, concernant l'idée d'altération, qui concerne des passages du livre IV du *Contrat social* : en enchaînant par la religion civile l'imagination publique dans le sentiment primitif commun – dont les mœurs sont le réservoir naturel, et que la loi fixe en opinion publique, et que la censure conserve –, le législateur empêche que le peuple réuni sur la place publique délibère sur ce qui ne lui convient pas, sur ce qui l'altère ; il évite ainsi qu'on ne substitue à la volonté générale et à l'intérêt commun les opinions émanant d'associations partielles, les préjugés ou les habitudes qui altèrent la vérité primitive, les vrais rapports de justice et de convenance dans la ville – rapports selon lesquels toutes les volontés doivent être ordonnées. Éviter la dégénérescence des mœurs est, pour ainsi dire, un commandement de grande importance pour le législateur, et la censure acquiert à cet égard un rôle central parmi les institutions. Il ne suffit pas de mettre le peuple d'accord avec lui-même, il faut s'assurer qu'il préfère en tout ce qui est de la patrie. En aucun cas, la stimulation du sentiment patriotique n'aboutit à aguerrir le citoyen contre l'étranger : « Quiconque veut être libre ne doit pas vouloir être conquérant ».[688] Ce sentiment ne se justifie qu'envers le besoin que la patrie et la liberté soient défendues contre l'envahisseur : « Une seule chose suffit pour la rendre impossible à subjuguer ; l'amour de la patrie et de la liberté animé par les vertus qui en sont inséparables ».[689] Mais le danger militaire qui vient de l'étranger n'est pas nécessairement le plus grand de tous, et il en existe de plus subtils et de plus pernicieux, séducteurs, cosmopolites, même quand ils sont nés sur le sol national. Ainsi, il faut éviter que des influences dangereuses, externes ou non, n'altèrent les mœurs et les rapports de convenance enracinés dans la nature des choses, car cela équivaut à remplacer la vérité primitive qui sert d'élément aux autres par les opinions, préjugés et habitudes qui corrompent le jugement public et empêchent de discerner correctement la règle de justice émanée de la volonté générale, qui devient de ce fait opaque. À partir de cela, les liens sociaux commencent à se relâcher et finissent par se rompre dans le cœur des citoyens, l'État s'affaiblit de plus en plus, jusqu'à cesser d'exister, les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et progressent jusqu'à usurper la souveraineté, et les petites sociétés influant sur la grande finissent par transformer les lois en leurs décrets particuliers : l'intérêt commun

[688] *Idem*, O.C., t. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 1013.
[689] *Ibidem*, p. 1019.

s'altère, l'unanimité ne règne plus parmi les voix, la volonté générale se tait,[690] et l'issue de ce progrès désordonné est racontée dans les dernières pages du *Discours sur l'inégalité*. Ainsi, l'altération dans l'État représente la désarticulation interne de la règle basique de comportement général, c'est-à-dire des critères d'estime publique, dont la santé est la responsable de toutes les institutions, même le gouvernement. La *Lettre à D'Alembert* est peut-être le meilleur texte pour approfondir cette investigation sur le rapport entre altération, dégénérescence des mœurs et corruption des institutions ; c'est pourquoi nous pensons que l'étude de la *Lettre* complète bien celle du *Contrat*.

Voici le sommaire de la sagesse du législateur dans la Cité : de même que l'homme est maître d'ordonner toutes les affections de l'âme selon « les vrais rapports de l'homme tant dans l'espèce que dans l'individu »,[691] en dirigeant son imagination habituellement selon ce qui lui convient,[692] le peuple doit devenir libre par la délibération fréquente sur ce qui est son propre bien, c'est-à-dire des vérités primitives enracinées dans les mœurs et développées en norme publique et générale de justice par les lois y convenant. Si, alors, les mœurs dirigent intérieurement les volontés, si les lois règlent les actions extérieurement,[693] et si les actions doivent être réglées conformément à l'intérêt bien compris du corps politique, c'est-à-dire aux lois émanées de la volonté générale et convenant aux mœurs ainsi particularisées, le sublime de l'administration doit consister à passer de la particularité des mœurs du peuple à la généralité de la volonté du corps politique, ou mieux, à dénaturer l'homme en citoyen pour mieux faire convenir le patriote avec son humanité. En effet, c'est de la découverte de la liberté morale à partir de l'expérience habituelle de la contemplation du sublime dans la Cité que dépend l'acquisition de l'humanité, entendue non pas tant comme identification avec l'ensemble de tous les hommes existants, mais plutôt comme universel immanent se manifestant dans la joie d'être juste et bon avec ceux avec qui nous vivons. De nouveau : l'habitude de la vie dans la société bien ordonnée par les lois va, grâce à l'encadrement qu'elles imposent, produire l'identification progressive entre les citoyens et la patrie et dériver l'amour de la patrie de l'amour de soi de chaque patriote. C'est ainsi, depuis la vérité primitive des mœurs, qui sont la morale du peuple, la règle immanente et spontanée de justice que la loi intensifie, particularise et arme en norme

[690] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 438.
[691] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 501.
[692] *Ibidem*.
[693] *Idem*, O.C., t. III, « Fragments politiques », *Des mœurs*, p. 555.

générale et publique, c'est-à-dire qu'elle rationalise,[694] que se forme la règle commune et publique qui ordonne le corps politique selon la volonté générale qui l'unifie et lui confère une personnalité morale. L'amour de la patrie dérivé de l'amour de soi du peuple, c'est-à-dire des mœurs, est alors le vrai fondement de la morale dans la ville, ou, autrement dit, c'est par le moyen d'un progrès ordonné que l'on passe de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale dans la société bien ordonnée.

Ces considérations générales introduisent ce chapitre et le prochain, et il faut maintenant revenir aux textes mêmes de Rousseau, à commencer par certains passages du livre II du *Contrat social*. Ensuite, nous aborderons l'idée de mœurs d'un point de vue plus général, en la considérant, premièrement, à la lumière de son évolution conceptuelle, philosophique et historique au XVIIIe siècle – sans oublier de montrer le rôle que la pensée de Rousseau y joue ; enfin, nous analysons le rôle du législateur dans son effort pour particulariser les mœurs – ce qui implique tantôt de mettre en relief le caractère national, tantôt de prévenir les changements dans les mœurs, tantôt de corriger les opinions encore indécises. Nous ferons voir comment Rousseau pense la pratique du législateur moyennant une étude, objective et rapide, il est vrai, de quelques textes dits d'intervention, notamment la *Lettre à d'Alembert*, les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, le *Projet de constitution pour la Corse.* Enfin, nous rapprocherons mœurs et nature afin d'expliquer que le rôle des lois n'est pas de créer la justice, mais, en mettant le peuple mieux en accord avec lui-même, c'est-à-dire avec ses mœurs, celui d'y accéder dans son immanence et de la développer ou de la généraliser.

Réunion de l'entendement et de la volonté dans la patrie[695]

La première partie du Livre II du *Contrat social* présente une discussion importante sur les concepts de volonté générale et de souveraineté. Si les liens sociaux sont formés à partir de ce qu'il y a de commun entre les intérêts, si c'est de l'accord entre eux que résulte alors la société

[694] Géraldine Lepan fait voir que l'effort du législateur n'implique pas une manipulation des passions en vue de fins inavouables. Au contraire, l'adéquation entre lois et mœurs, et cela passe par l'arbitrage des opinions, a à voir avec un impératif de rationalisation et de réalisation de la justice : « On rappellera simplement que le fait d'orienter l'opinion publique s'apparente chez Rousseau à une propédeutique, apte à ajuster peu à peu les codes et les représentations sur la justice et la raison […], et non à une manipulation aux buts inavouables » (Lepan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, p. 165).

[695] Pour une analyse de ce sujet tel qu'il apparaît dans le *Manuscrit de Genève*, on peut consulter l'article de Giles Olivo, « L'Union de l'entendement et de la volonté dans le corps social (MsG, II, II : "Du législateur") ». Le commentateur affirme que, sans que la volonté générale ne soit référée à la vérité de ce qu'elle doit vouloir, elle se réduit à une volonté formelle et abstraite, d'où la nécessité que la volonté soit éclairée (pp. 194-195).

elle-même, elle ne peut être dirigée souverainement qu'en se basant sur cet accord, c'est-à-dire sur l'intérêt commun, sur la volonté générale, dont l'exercice, que l'on nomme souveraineté, se produit comme un droit inaliénable du corps politique pris dans sa totalité et dans son unité inébranlable.[696] Or, à la différence du pouvoir, la volonté ne peut pas être transmise, et par conséquent le souverain ne peut ni se faire représenter, ni s'aliéner.[697] Le faire serait corrompre la volonté générale, qui tend à l'égalité, en volonté particulière, qui tend aux préférences, et bien que l'accord entre elles soit fortuitement possible, il est toutefois impossible qu'il perdure indéfiniment, leurs natures étant distinctes. En d'autres termes, un peuple qui promettrait simplement d'obéir se dissoudrait immédiatement par cet acte, perdrait sa qualité de peuple en tenant à aliéner sa souveraineté, qui le définit comme tel.[698] Mais le pouvoir souverain est aussi indivisible, précisément parce que général, c'est-à-dire parce qu'il appartient au corps politique considéré dans l'intégrité et dans l'unité de sa personne morale : s'il était divisible, on pourrait l'attribuer à telle ou telle partie du tout, mais alors, cessant d'être l'exercice de la volonté du tout, devenant donc celui d'une volonté particulière, il cesserait d'être souverain et de tendre au bien commun, dont la règle toujours droite est la volonté générale.[699] En effet, le peuple veut toujours son propre bien, car aucune volonté ne peut consentir à quoi que ce soit de contraire au bien de celui qui veut, ou, autrement dit : « nul n'est injuste envers lui-même ».[700] La volonté du corps politique est donc toujours droite parce qu'elle tend invariablement à son propre bien pris dans sa totalité ; elle est une règle de conservation du tout et de ses parties, règle, par conséquent, d'accord de l'État avec lui-même : une règle immanente de justice.

La volonté générale est toujours droite parce qu'elle est générale ; dès qu'elle cesse d'être générale, elle cesse d'être droite. Pour qu'elle soit droite, il revient de s'assurer qu'à la base du processus de généralisation ne s'immiscent pas des éléments qui puissent désordonner le progrès le long duquel se forme la règle de justice qui représente effectivement le bien commun. C'est que, lorsque, dans les délibérations publiques, se conforment des associations partielles qui, amalgamant un certain nombre de volontés particulières, les empêchant donc de se prononcer dans l'atomicité qui leur est propre, inclinent, pour ainsi dire, le résultat de la délibération plus en faveur d'une préférence privée qu'au bénéfice du public, le résultat de la délibération ne sera pas la production de normes générales de justice, mais celle de normes

[696] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 368.
[697] *Ibidem*.
[698] *Ibidem*, pp. 368-369.
[699] *Ibidem*, p. 369.
[700] *Ibidem*, p. 379.

reflétant des préférences privées : lorsque elle se forme par le moyen d'un progrès désordonné, la volonté générale s'altère et cesse ainsi de pouvoir être saisie, et les lois perdent leur caractère de justice.[701] Or, le fondement de l'obligation politique réside dans le caractère réciproque des engagements,[702] mais pour que l'égalité de droit et l'idée de justice qu'elle produit se réalisent dans la ville, il faut non seulement que chaque citoyen, pour bien délibérer sur ce que c'est l'intérêt commun qui généralise la volonté et qui unit toutes les voix dans la ville, soit dûment informé, mais aussi qu'il juge selon sa propre conscience, individuellement et librement ; ce faisant, en travaillant pour les autres, il travaille pour lui-même, en votant pour le bien du tout, il vote en pensant à son propre bien, se considérant non comme un être absolu mais comme un être relatif : accord admirable entre l'intérêt et la justice, par lequel le citoyen, contraint par la loi, ne se contraint pourtant à aucune autre volonté que la générale, qui est aussi sa propre volonté, raison pour laquelle le pacte social assure, parce que juste, que tous les adhérents du pacte demeurent aussi libres qu'avant la convention. Règle d'égalité juridique qui dérive alors de la nature humaine, de la préférence que chacun a pour soi-même.[703] Cela étant, l'émanation de la volonté générale, c'est-à-dire la loi, ne peut être générale seulement quant à son objet, elle doit l'être aussi dans son origine : partant de tous sans exception pour s'appliquer au tout, la volonté générale ne peut ni se passer de considérer le jugement de chacun pris dans son atomicité, ni s'adresser à des objets particuliers, à un sujet, à une partie du corps politique, mais doit s'en tenir à ce qui concerne, seulement, le bien commun de la République visée ainsi dans son unité et sa totalité. Voilà pourquoi, bien qu'absolu, le pouvoir souverain a des limites précises qui l'empêchent d'atteindre les droits naturels qui ne concernent pas l'intérêt commun : limites qui découlent de la nature même de la volonté générale, c'est-à-dire de sa généralité.[704] Ce qui rend donc la volonté générale droite, ce qui rend obligatoires les engagements que les citoyens contractent envers le corps social, c'est le fait que ces engagements soient mutuels, c'est le fait que chaque membre du souverain, opinant librement et sans préjudice de son individualité, puisse voir son propre bien dans celui des autres membres ; il peut donc, en votant pour le bien du tout, s’assurer qu'il vote pour le sien, et alors, se plaçant aussi bien à l'origine qu'à la destination, accorder intérêt et justice. En somme, la volonté générale est droite parce qu'elle est générale.

[701] *Ibidem*, p. 371.
[702] *Ibidem*, p. 373.
[703] *Ibidem*.
[704] *Ibidem*, p. 375.

L'acte primitif par lequel le corps social se forme et s'unit, par lequel il vient à la lumière, ne suffit cependant pas à lui donner le mouvement nécessaire à sa conservation ; ce qui rend opérationnelle et réciprocable la justice dans la ville n'est pas non plus la volonté générale, mais la loi qui en émane. C'est la loi qui unit les droits aux devoirs et conduit la justice à son objet. En effet, dans la nature, la justice, bien qu'elle existe comme loi de la raison, que les hommes ne parviennent pas à recevoir de si haut, n'est pas référée à son objet ; même si elle peut être ressentie par les individus, n'étant pas applicable avant de se faire représenter par quelque convention, elle sert souvent plus à l'injuste qu'à l'homme de bien. Il faut donc considérer les choses humainement, ce qui signifie que, sans gouvernements et lois, sans une représentation de la justice qui la constitue en norme susceptible d'être connue et efficace pour imposer des sanctions aux déviations, il n'y a pas de justice commune, pas de société bien ordonnée, mais seulement le règne de la force, où chaque particulier existe en soi comme un être absolu, comme volonté individuelle et contrainte à s'opposer fréquemment à d'autres volontés privées, sans jamais pouvoir compter sur une règle de justice qui, générale, les oriente dans le sens du bien commun qui les dépasse et, pour ainsi dire, les harmonise. Ainsi, la loi dans la ville ne se confond pas avec la loi naturelle. Rousseau la définit de la manière suivante :

> Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considere que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point-de-vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matiere sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi.[705]

Or, de même que la volonté générale, pour l'être vraiment, doit l'être tant dans son objet que dans son origine, elle doit donc partir de tous pour s'appliquer à tous, la loi, qui en est l'émanation, doit aussi être doublement générale. Elle émane de la volonté générale, qui est la volonté du corps politique, et réglemente des affaires concernant, seulement, la République prise dans sa totalité ; ce sont donc les membres du souverain qui font la loi, ce sont les sujets de l'État qui se voient obligés par elle, et même le prince n'est pas au-dessus de la loi, car la justice ne vient pas d'une instance transcendante à l'État, mais en découle, raison pour laquelle la loi ne peut pas être dite injuste : elle est certes antérieure à la justice, en ce sens que, comme émanation de la volonté générale, la loi exprime la règle par laquelle la société, se mettant d'accord avec elle-même, se conserve et se fait pérenne ; elle représente, enfin, le gouvernement de l'intérêt public, qu'elle met en mouvement. Il s'agit donc, répétons-le, d'un schéma immanent de fondement de la justice dans la ville.

[705] *Ibidem*, p. 379.

Il s'ensuit que, si le peuple est souverain, c'est à lui qu'il doit revenir de fixer par le moyen des lois les conditions de l'association, et si sa volonté est droite, c'est d'elle que les lois doivent émaner afin qu'elles expriment la règle de justice par laquelle il peut se conserver ; paradoxalement, pourtant, faire des lois exigerait du peuple qu'il soit avant elles ce qu'il ne peut devenir que par leur moyen. En effet, la volonté générale est toujours droite, mais le jugement public ne devient suffisamment précis qu'après un long exercice civique, seulement à l'issue duquel le peuple devient capable de connaître ce qu'il veut comme étant son bien : « On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours : Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paroit vouloir ce qui est mal ».[706] Il faut ici faire référence au problème que, dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau appelle l'« abîme de la politique ». En ce qui concerne le *Contrat social*, le problème du décalage entre le droit vouloir du peuple et l'entendement qui, en lui, est encore à former justifie le rôle du législateur et donc occupe une place centrale dans l'œuvre ; or, l'impératif de réunir entendement et volonté ne signifie rien d'autre que, par le moyen d'un progrès ordonné, on doit former la faculté de juger collective de manière à rendre le peuple capable de reconnaître ce qu'il sent et reconnaît comme étant son propre bien, afin qu'il puisse le choisir volontairement et, pour ainsi dire, en connaissance de cause. Ce problème se faisait déjà entrevoir lorsque Rousseau a énoncé l'impératif d'éviter la formation d'associations partielles qui empêchent que la volonté générale soit clairement appréhendée dans les assemblées publiques ; or le problème resurgit avec plus de véhémence : pour être libre, le peuple doit être le détenteur du pouvoir législatif, doit donc être l'auteur des lois, mais, étant une multitude, aveugle, qui, bien qu'ayant un droit vouloir, ne sait pas ce qu'elle veut, ne sait pas ce que c'est son propre bien, son jugement étant peu éclairé, elle est incapable d'élaborer un système de législation ; elle manque alors, de toute évidence, d'un guide. Dépourvu d'un organe qui énonce les volontés, écartée l'hypothèse d'inspirations soudaines, étant d'ailleurs improbable la convergence vers un accord commun spontané, le peuple, dépourvu de lumières pour prévoir les événements ou pour identifier l'occasion propice d'agir, ne sait ce qu'il veut ni ce qui lui est bon ; s'il veut son propre bien, il ne le reconnaît pas comme tel ; son jugement, qui guide sa volonté, n'est pas éclairé pour qu'il puisse voir les objets tels qu'ils sont ou tels qu'il revient éventuellement qu'ils paraissent, pour écarter la séduction des opportunistes qui enclosent souvent des terrains et les disent leurs, pour voir, enfin, dans les biens immédiats, mais apparents, les maux lointains, mais sûrs. Le jugement public doit donc être éclairé de manière à se rapprocher de la volonté générale ; les volontés particulières,

[706] *Ibidem*, p. 371.

à leur tour, ont besoin d'être rectifiées par la loi à la lumière de la raison ; et de cette œuvre qui produit les lumières publiques doit résulter la réunion de l'entendement et de la volonté dans le corps social, le concours exact des parties et le plus haut degré de force du tout. Or, tout cela est une œuvre humaine, produit de l'art du législateur, de l'*art perfectionné*.

Ce qui éclaire la faculté de juger dans l'État n'est pas exactement la loi, mais l'habitude de vivre en société sous l'empire de la loi. On sait que la loi émane de la volonté générale sous la forme d'une norme générale, juste et obligatoire de conduite ; elle opère le passage du vague au représenté et rend la justice tangible en faisant connaître publiquement aux citoyens non seulement ce qu'ils doivent faire, mais aussi ce qu'ils devraient vouloir faire : elle ordonne ainsi la vie sociale et l'oriente vers une finalité commune et nécessaire à la conservation de la Cité et donc opère comme principe ordonnateur de la vie commune. Mais la loi en soi n'est pas ce qui garantit le franchissement de l'abîme mentionné, car, sans l'expérience sociale et civique qu'elle régule, ordonne et oriente, la loi, aussi excellente soit-elle, échoue ; autrement dit, ce n'est pas la loi qui opère le miracle de la grande dénaturation, mais la loi dans le temps et le sol empirique de la vie dans la Cité, enracinée, donc, dans les mœurs, en situation. C'est, en effet, l'habitude de vivre et de juger en société sous l'aiguillon des lois qui forme le jugement des citoyens et leur permet de gravir d'une raison purement sensitive à une raison habile à connaître des idées générales comme celles que la loi leur transmet, la principale étant la maxime universelle de justice selon laquelle chacun doit en tout préférer le plus grand bien de tous dans la ville. En somme, la transformation que la formation politique du peuple produit ne se fait pas, pour ainsi dire, d'emblée, ni de haut en bas, mais se fait peu à peu, graduellement, moyennant un exercice continu, prolongé et, surtout, orienté et ordonné par la loi ; c'est par cet exercice civique de délibération publique que les citoyens deviennent habiles dans l'art de comparer, de juger et de synthétiser des idées de plus en plus générales, ayant les lois pour critère de justice et le quotidien de la vie dans la ville comme scène pédagogique et situation bien ordonnée. Scène dans laquelle se forment progressivement les habitudes, le caractère et la physionomie du peuple, c'est-à-dire les règles de jugement et de conduite qui se densifient dans les mœurs en se particularisant de plus en plus.

La vie dans la société bien ordonnée sous l'empire de la loi permet alors la formation de la faculté de juger et donc l'acquisition de la capacité à généraliser les idées, de sorte que les citoyens deviennent aptes à discerner la justice ; mais ce n'est pas tout. Outre ce composant pour ainsi dire cognitif, la loi mise en pratique, et pourvu qu'elle soit considérée comme sacrée

par les citoyens persuadés par la bouche des Dieux, opère aussi sur les registres psychologique et affectif. La délibération publique sur ce que sont le bien commun et le bien de chacun, c'est-à-dire quelles doivent être les lois régissant la société, amène les citoyens à se placer continuellement les uns à la place des autres, à s'identifier les uns aux autres et à percevoir et à réaliser en eux-mêmes leur nouveau statut d'êtres relatifs, partiels, dépendants, liés et, de ce fait, obligés. Plus précisément, c'est par l'exercice de la délibération publique que les citoyens sont amenés à se transporter les uns dans les autres et à se découvrir appartenant au même tout, à partir duquel ils acquièrent une identité commune, une même physionomie : « Un Citoyen de Rome n'étoit ni Caius ni Lucius ; c'étoit un Romain : même il aimoit la patrie exclusivement à lui » ;[707] c'est par la délibération sur la place alors que se resserrent les liens sociaux, que s'étendent les affections, que se raffermissent les sentiments d'appartenance et donc d'obligation. En se voyant lui-même comme un être relatif, qui nourrit des liens affectifs et d'identité, liens qui se renforcent de plus en plus avec le temps, le citoyen ne peut plus se concevoir qu'à la lumière de son appartenance à la Cité, dont il s'approprie la physionomie de telle sorte qu'elle lui vaut comme une seconde nature. De plus en plus, la vie réglée dans l'état civil dénature les hommes en citoyens, les particularisant et les faisant sentir que c'est de la conservation du tout que dépend la leur, que c'est de l'amour de leurs prochains que dépend leur bonheur et que c'est de leur appartenance à la patrie que dépend leur liberté. La loi enseigne alors au citoyen à l'être, elle le forme, elle l'éduque et fait de lui le plus ferme pilier de la société bien ordonnée ; elle est le sentier par lequel il se transporte et se projette dans le tout, étendant son amour-propre et le transformant en vertu dans la ville. Et comme les hommes ne font que s’aimer eux-mêmes lorsqu'ils aiment les autres avec lesquels ils s'identifient, plus le citoyen s'identifie à ses concitoyens, plus il se particularise en patriote, plus il élève son âme par l'amour de la patrie qui dérive de l'amour de soi.

Comme on le voit, en élaborant un système de législation, le législateur vise à résoudre un problème épistémologique. Or, chez Rousseau, la vérité ne s'appréhende pas abstraction faite de l'amour de soi et du sentiment, et lorsque les sciences progressent à rebours des mœurs, elles altèrent la nature humaine et corrompent la faculté de juger, qu'elles devraient perfectionner. Ainsi, l'abîme de la politique exige de former la faculté de juger, ce qui requiert aussi de permettre, par la loi ordonnant la scène dans la ville, que les affections se généralisent avec les idées. Cela implique de lier les cœurs des citoyens à la patrie et de mettre en relief leur caractère,

[707] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 249.

la physionomie qui les particularise ; néanmoins, cela ne dit pas tout, car la stratégie du législateur implique encore plus. On peut dire, de manière peut-être plus rigoureuse, que le législateur, selon la circonstance, opère sur la base de trois impératifs : 1) mettre en relief les mœurs ; 2) préserver les mœurs ; 3) corriger les mœurs.[708] Nous avons beaucoup parlé ci-dessus de la formation de la faculté de juger ; or, le jugement public est l'opinion publique, car opiner, c'est juger quelque chose comme estimable ou non ; et l'opinion publique, Rousseau l'attache intimement aux mœurs et au caractère national, à la physionomie. Ce sont bien des termes synonymes. Ainsi, il importe de dire : d'un côté, la formation de la faculté de juger s'accomplit moyennant un progrès ordonné au terme duquel se résout avec art le problème de la réunion de l'entendement avec la volonté commune ; de l'autre, si l'altération implique la corruption de la faculté de juger, l'éloignement de l'opinion publique à l'égard de la volonté générale et l'inclination conséquente du jugement public dans le sens des préférences privées représente une erreur d'appréciation, qui altère, c'est-à-dire dégénère et corrompt la règle de justice immanente aux bonnes mœurs, règle par le moyen de laquelle le corps politique se conserve. Cette corruption le mène à la ruine. Le sort de la justice dans la Cité est alors lié au sort des mœurs et donc de l'opinion. À l'*art perfectionné* du législateur correspond la formation moyennant un progrès ordonné de la faculté de juger dans la ville ; à l'*art commencé* des hommes laissés à eux-mêmes, sans guide, correspond l'altération de l'opinion publique et le triomphe de la volonté particulière qui fait de l'institution politique elle-même un instrument du mal. Cela étant, le législateur opère sur les trois fronts référés ci-dessus : 1) les mœurs sont mises en relief en fixant l'opinion, par exemple, par l'adéquation des lois aux mœurs, par la religion civile, par l'éducation publique, par les jeux, fêtes, bals publics etc. ; 2) les mœurs sont préservées par la censure, qui empêche que l'opinion ou les institutions d'un peuple, quand elles sont bonnes, ne s'altèrent ; 3) les mœurs sont corrigées en changeant l'opinion, ce qui se fait par l'exemple, voilà ce qui est illustré par le moyen du Tribunal des Maréchaux ou de l'effort de

[708] Salinas Fortes fait une « typologie de l'action politique » : « Les deux types extrêmes de cette action correspondraient aux deux points extrêmes du processus tracé par le deuxième *Discours*. Au terme initial, quand l'institution d'un *corps politique* presque parfait est encore possible, correspond l'action du législateur proprement dit, de Lycurgue, Moïse, Numa. Au terme final, lorsqu'il n'est déjà possible de faire plus rien, correspond l'action du pédagogue. L'action se dépolitise, elle ne vise plus la ville, mais un individu isolé. Entre ces deux termes extrêmes, deux autres types pourraient être distingués. D'un côté, nous avons la figure du législateur conseiller, assesseur technique des gouvernants. Ce serait le cas de Rousseau lui-même, face à la Pologne ou à la Corse. De l'autre, le publiciste ou l'écrivain politique. Ce n'est plus aux gouvernants qu'il s'adresse, mais au peuple en général ou au public des grandes sociétés corrompues » (Salinas Fortes, *Rousseau*, p. 123). Nous pensons que cette typologie est discutable, pour diverses raisons ; en voici trois : 1) Salinas ne fait pas une typologie d'actions, mais de personnages et de publics cibles ; 2) il ne nous semble pas que l'action politique du pédagogue soit dépolitisée, car elle est politique ; 3) il ne nous semble pas non plus que l'action de l'écrivain cesse de viser le public de petites sociétés non corrompues (*Lettre à d'Alembert*) ou les gouvernants, qui sont aussi soumis à l'opinion publique.

libération des serfs en Pologne. Derrière ces trois verbes, « mettre en relief », « préserver » et « corriger », l'impératif est toujours le même : il s'agit de lier les cœurs à la patrie par l'opinion de tous, ou, ce qui est la même chose, de rendre plus prononcée la physionomie nationale, de particulariser les mœurs. Schématiquement, tout cela vient après que le jugement du peuple a été formé ; néanmoins, il n'y a pas d'avant et d'après en cela, car tout se déroule concomitamment, ces processus étant très imbriqués, et étant, rigoureusement, l'un au service de l'autre, ou mieux, au service de la formation des liens sociaux et des sentiments de sociabilité et d'humanité. Plus les citoyens s'identifient à l'État et donc contractent une physionomie particulière et unique qui les unit à leurs concitoyens, plus les liens sociaux se resserrent, plus le sentiment d'obligation envers les lois et le bien commun se renforce, plus les idées et les affections se généralisent, et tout marche bien, convenablement bien. Voilà pourquoi Rousseau refusera le christianisme comme religion susceptible d'être appliquée à l'État bien constitué ; voilà pourquoi il attaquera l'idée de D'Alembert (et de Voltaire) d'implanter un théâtre à la parisienne dans la républicaine et austère Genève. Dans les deux cas, en effet, le cœur des citoyens est détaché de la patrie, le sentiment d'appartenance – ou de sociabilité – et donc d'obligation, s'affaiblit en eux : l'altération se produit. Mais ces points méritent un plus grand développement. Pour l'instant, il revient, aux fins de contextualisation, de tisser des commentaires préliminaires plus élargis sur la thématique des mœurs au XVIIIe siècle et dans l'œuvre de Rousseau.

Mœurs : aspects conceptuels et historiques

On ne trouve pas dans l'œuvre de Rousseau une définition univoque de la notion de mœurs. Sa signification varie non seulement d'une œuvre du Genevois à l'autre, mais parfois aussi d'un passage à l'autre à l'intérieur d'un même texte. C'est, par exemple, le cas du *Discours sur l'inégalité* : les mœurs sont le mode de vie qui caractérise un peuple, mais aussi l'opinion qui surgit comme force sociale pour orienter les préférences publiques ; elles sont encore les usages qui se corrompent progressivement à partir de l'avènement de la distinction entre être et paraître et qui annoncent la corruption de l'amour de soi en amour-propre ; elles sont d'ailleurs la force de l'habitude qui consolide de nouvelles natures, acquises, effaçant pour ainsi dire la nature première, qui se défigure avec le temps. Dans le *Contrat social*, c'est le quatrième type de lois, le plus important, qui ne s'enregistre que dans le cœur des hommes, mais c'est aussi le caractère du peuple, règle de convenance découlant du mode de vie – à certains il convient

d'être ichtyophages, à d'autres, agriculteurs etc. –, que le législateur sonde avant de leur adapter des lois ; elles sont très liées à l'opinion, qu'il faut préserver par la censure ou corriger de manière à les purifier. Dans la *Préface à Narcisse*, Rousseau déclare que les mœurs sont dites la morale d'un peuple, dont la dégénérescence, toujours possible, doit être évitée, afin que les passions ne perdent pas la règle qui leur sert de frein ; même idée dans le *Premier discours*, dans lequel les mœurs, prises dans le sens d'une morale qui dégénère, sont la règle qui se perd à partir des innovations apportées par le progrès des sciences et des arts. Dans la *Lettre à d'Alembert*, les mœurs républicaines doivent être préservées des innovations provenant de Paris, dangereuses car elles désarticulent à partir du dedans, pour ainsi dire, toutes les normes de la société. Dans le même texte, les mœurs sont le socle des lois : les deux doivent former un amalgame dans le cœur des hommes ; mais ce sont aussi l'opinion, qu'il ne faut changer que « *par la douceur* », tâche dévolue à la Cour des maréchaux, qui parvient à changer insensiblement l'opinion publique sur les duels. Cette idée réapparaît dans les *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, texte dans lequel Rousseau fait voir la façon d'entreprendre un changement des mœurs moyennant une marche graduelle et lente dont l'aptitude est, en changeant l'opinion, de libérer les paysans sans déshonneur pour les bourgeois. Tant dans le cas de la libération des serfs que dans celui de la proscription des duels, ce que l'on perçoit, c'est que les mœurs signifient l'opinion publique, ou le jugement public, qui se repère par certaines préférences conventionnelles en produisant des objets d'estime ou de répulsion, idée d'ailleurs employée par Rousseau dans quelques fragments politiques, par exemple, en déclarant que les lois doivent encourager la vertu par le moyen des récompenses « *bien choisies* », c'est-à-dire s'accordant à l'honneur et donc à l'opinion, qui s'incline aux exemples.[709]

En dehors de l'œuvre de Rousseau, la notion de mœurs à l'époque entretient des rapports avec une multiplicité de domaines, tels que la morale, l'anthropologie, le droit, la politique, la vie sociale, l'histoire, l'esthétique etc., d'où découle son indétermination. Francesco Toto trouve cette indétermination présente dans les textes de divers auteurs modernes – parmi lesquels il

[709] « Voilà le principe sur lequel il faut juger de ce que peuvent les loix non seulement pour épouvanter le vice mais aussi pour encourager la vertu. Je sais que le premier prix des bonnes actions est le plaisir de les avoir faites, mais les hommes ne connaissent ce plaisir qu'après l'avoir goûté et il leur faut des motifs plus sensibles pour leur donner la première habitude de bien faire. Ces motifs sont les récompenses bien choisies et encore mieux distribuées, sans quoi loin d'honorer la vertu elles ne feroient qu'exciter l'hypocrisie et nourrir l'avarice. Ce choix et cette distribution sont le chef-d'œuvre du Législateur » (Rousseau, O.C., t. III, « Fragments politiques », *Des Loix*, p. 494).

cite Duclos, dans les *Considérations sur les mœurs de ce siècle*,[710] dans lesquelles elle apparaît explicitement ; Toto attribue cette indétermination, précisément, à la modalité d'apparition des concepts de « *mœurs* » et de « *coutumes* » dans les textes philosophiques de la modernité : marginale, oblique, sans aucun usage technique. Ainsi :

> La plupart du temps cependant, les mœurs et les coutumes n'apparaissent dans les textes philosophiques de la modernité que de façon marginale et oblique, sans aucun usage technique et en absence de toute définition explicite ou rigide. Cette modalité d'apparition n'est peut-être pas sans rapport avec l'indétermination de ces concepts, qui recouvrent souvent des champs sémantiques différents et qui peuvent être confondus avec une pluralité de concepts apparentés (les habitudes, les manières, les usages, les traditions, etc.).[711]

Malgré cette « ambiguïté »,[712] cette « plurivocité »,[713] Toto souligne la centralité du concept de mœurs dans la littérature philosophique de la modernité : « [...] l'absence de thématisation directe n'implique pas la carence d'usages théoriquement pertinents : des concepts qui ne figurent pas comme l'objet du discours peuvent néanmoins constituer des instruments discursifs puissants ».[714] En effet, pour mieux démontrer la pertinence de la notion de mœurs, l'auteur énumère un spectre de questions classiques dans l'histoire de la pensée qui sont abordées par la philosophie moderne moyennant ce concept et ses corrélats, qui interviennent, par exemple, dans l'analyse des rapports entre le sujet et l'autre – qu'il s'agisse de l'altérité éprouvée en dehors de l'individu, comme dans le cas d'autres individus, d'autres religions, d'autres cultures, qu'il s'agisse de l'altérité éprouvée en dedans du sujet, comme lorsque l'on pense la sensibilité comme l'autre de la raison –, dans celles entre la nature et la culture, entre l'universalité des devoirs moraux et la multiplicité des morales en vigueur, entre la société et les institutions ; la notion de mœurs, poursuit-il, est d'ailleurs mobilisée pour penser la manière dont des temporalités plurielles s'entrelacent pour agir dans le présent.[715]

Au XVIIIe siècle, le concept de mœurs figure dans l'*Encyclopédie* dans un ensemble nombreux d'articles, relatifs à une diversité considérable de domaines du savoir : morale, jurisprudence, politique, géographie, musique, histoire, architecture, poétique, entre autres. Conjointement avec d'autres concepts apparentés, il constitue une liste de plus de quatre-vingts

---

[710] Toto cite le passage suivant du livre de Duclos : « Avant que de parler des mœurs », affirme Duclos au tout début de ses *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, il faut « déterminer les différentes idées qu'on attache à ce terme ; car, loin d'avoir des synonymes, il admet plusieurs acceptions » (Toto, « Mœurs et coutumes, raison et histoire », p. 13).
[711] *Ibidem*.
[712] *Ibidem*.
[713] *Ibidem*, p. 14.
[714] *Ibidem*, p. 15.
[715] *Ibidem*, p. 52.

articles. Certes, cela atteste – et Francesco Toto a raison – la centralité du concept à l'époque. Nous avons dressé un bref inventaire de ces occurrences dans notre *Costumes e política no Discurso sobre a desigualdade de Jean-Jacques Rousseau*, dont nous nous permettons de citer ici le long passage suivant :

> Un bref inventaire que l'on fait des termes comme « *mœurs* », « *coûtume* » et « *coûtumes* » dans l'*Encyclopédie* révèle une incroyable diversité de significations. Si le premier terme est mentionné dans seulement cinq articles, le second l'est dans vingt-quatre ; le troisième, dans vingt-deux. Ajoutons les articles pour des termes corrélés, comme goût, habitude, morale, caractère, usages, manières, vertu, vice : plus de quatre-vingts articles à parcourir pour celui qui est disposé à rechercher les sens de ces termes étroitement liés à la notion de mœurs. De plus, ces articles sont classés selon les matières auxquelles ils se réfèrent ; elles sont nombreuses, ce qui démontre aussi la plasticité de la notion en question : jurisprudence, géographie, histoire, musique, architecture, grammaire, morale, poétique, philosophie etc. Par exemple, d'Alembert, dans l'article « *Coûtume, Usages* », définit les coutumes comme synonyme d'usages, en ce sens qu'elles peuvent être l'habitude de faire quelque chose ; Diderot le réaffirme dans l'article « *Coûtume, habitude* », identifiant les coutumes à l'« *accoûtumance* » et à la répétition réitérée, habituelle, d'une action ; dans un autre article, « *Mœurs* », relatif à la morale, Diderot se réfère aux diverses mœurs particulières des peuples et explique que leur variété dépend, dans chaque nation, du climat, de la religion, des lois, des nécessités, de l'éducation, des exemples ; il ajoute qu'elles entretiennent aussi un rapport étroit avec la politique et avec les types de gouvernement : dans une République, prédominent la simplicité des mœurs et la tolérance religieuse, la frugalité et l'avarice ; dans une Monarchie limitée, la liberté est valorisée, le courage est exalté ; sous une riche Monarchie absolue, les femmes « *donnent le ton* », l'ambition, la vanité et l'oisiveté prévalent, qui corrompent les mœurs et les remplacent par la politesse dans les manières. Dans ce même article, Diderot définit aussi les mœurs comme des « actions libres des hommes, naturelles ou acquises, bonnes ou mauvaises, susceptibles de règle et de direction ». Jean-Henri-Samuel Formey met en relief, dans l'article « *Coûtume* », que les coutumes sont une disposition habituelle de l'âme ou du corps, ne se confondant pas avec les dispositions fondamentales et originales de chaque être, qui sont relatives à sa nature ; or, ces dispositions naturelles peuvent être modifiées par l'habitude, qui les remplace par d'autres pour former le fondement d'un nouvel être : c'est pourquoi les coutumes sont une seconde nature, artificielle, ajoutée. Dans le registre juridique, les coutumes, précise un auteur anonyme, sont un type de loi, un droit non écrit et introduit par l'usage et par le consentement tacite de ceux qui s'y soumettent volontairement. Elles sont aussi, dans le registre juridique, le droit qu'un noble a de percevoir un impôt en marchandises de quiconque produit sur ses terres. Le Chevalier de Jaucourt, dans l'article « *Usage, Coutûme* », distingue usages et coutumes : ceux-là sont plus universels, celles-ci sont plus anciennes ; tous deux sont des espèces de lois, entièrement indépendantes de la raison. Le même auteur a rédigé l'article « *Mœurs* », relatif à la poétique : « ce mot [mœurs], à l'égard de l'épopée, de la tragédie ou de la comédie, désigne le caractère, le génie, l'humeur des personnages que l'on fait parler ». C'est le fond, « *le fonds* », ce sont les inclinations bonnes ou mauvaises, invariables, des personnages ; il appartient au dramaturge d'adapter les actions du personnage à ce caractère, qui dépend aussi de la position sociale, de l'état, du temps, du lieu, de l'âge de celui qui est ainsi représenté sur scène. [716]

Évidemment, cette énumération pourrait être beaucoup plus longue. Mais, au-delà des inventaires, et étant garantie la centralité que, malgré son indétermination, le concept de mœurs a dans la littérature moderne, il nous importe de faire référence à quelques conclusions de

[716] Spira, *Costumes e política no Discurso sobre a desigualdade, de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 35-36.

Franck Salaün, dans *L'ordre des mœurs*. Elles permettent que l'on puisse saisir le contexte qui donne sens au processus d'une plus grande détermination conceptuelle, processus pour lequel l'œuvre de Rousseau représente un moment important. Pour Salaün, la notion de mœurs au XVIIIe siècle est transférée sur un nouveau registre, et le XVIIIe, ajoute-t-il, est « *le siècle des mœurs* »,[717] non seulement parce que c'est le siècle où « l'ordre des pratiques s'est révélé »,[718] mais aussi pour avoir réinventé la notion de « *mœurs* » :

> Le XVIIIe siècle français - qui ne se limite pas à la France on l'aura compris - est bien le siècle des mœurs. Il réinvente la notion, l'interroge, s'inquiète des évolutions en cours, ressasse de vieilles accusations et en arrive finalement toujours à la question du salut ou de la sauvegarde des équilibres sociaux et des valeurs. [...] Le terme est déjà très courant avant le XVIIIe siècle, et le problème de la corruption des mœurs appartient au discours religieux, politique et moral depuis longtemps. Cependant, jusqu'au XVIIIe siècle on a généralement affaire à des usages assez stéréotypés. Le terme reste longtemps statique. Mais avec le redoublement de la dénonciation de l'incohérence, de la contradiction entre les discours et les conduites, s'ouvre une réflexion nouvelle sur la nature même des mœurs. Au cours du XVIIIe siècle, à côté des ouvrages et des discours qui décrivent les mœurs, ou opposent bonnes mœurs et mauvaises, on voit des auteurs franchir une étape de plus afin d'examiner la nature des mœurs et en interroger les dysfonctionnements.[719]

Pour caractériser cette réinvention de la notion de *mœurs*, Salaün cite le *Dictionnaire historique de la langue française*, le *Dictionnaire de Trévoux* (1740), et même le *Dictionnaire des synonymes* de Condillac. Il met ainsi en évidence que le terme « mœurs » acquiert petit à petit, dans la littérature de l'époque, des contours conceptuels plus clairs et, « contrairement au discours théologique dominant »,[720] devient susceptible d'être référé aux normes sociales – c'est-à-dire aux usages et aux habitudes – et donc aux conditions historiques. L'auteur soutient cette conclusion par le moyen de l'article « *mœurs* » du « *Dictionnaire des synonymes* » de Condillac, dans lequel on perçoit le lien direct de l'idée de mœurs avec celles d'usages et d'habitudes sociales :

> Enfin, si on considère les *usages*, les *habitudes*, et les *coutumes* par rapport au bien ou au mal qui peut en résulter pour la société, on aura l'idée de ce que nous appelons *mœurs*. On voit par-là comment les *usages* influent sur les mœurs, et réciproquement les *mœurs* sur les *usages*. Ce sont deux choses qui naissent tour-à-tour l'une de l'autre ; et il serait assez inutile de rechercher quelle a été la première des deux. Si ces choses sont difficiles à démêler aujourd'hui, qu'était-ce dans l'origine, où tout était si grossier et si barbare ? Disons plus, c'est que dans tout cela, il n'y a qu'un même fond d'idées, considérée sous différentes faces. Au reste pour juger des *mœurs* d'un peuple, il faut consulter les *usages*, qui font connaître les principes de conduite, et ses idées sur les vertus et sur les vices.[721]

[717] Salaün, *L'Ordre des mœurs*, p. 105.
[718] *Ibidem*.
[719] *Ibidem*, p. 112.
[720] *Ibidem*, p. 114.
[721] Condillac, *Dictionnaire des synonymes*, t. III, p. 547, *apud* Salaün, *L'Ordre des mœurs*, p. 114.

En soustrayant l'idée de mœurs au discours religieux — auquel le matérialisme, critique, entend opposer un discours alternatif mais, à la différence du discours théologique, cohérent[722] -, et en la référant aux normes sociales, se produit, soutient Franck Salaün, au XVIIIe siècle, ce qu'il appelle le processus de « matérialisation du réel ».[723] On peut dire que l'idée de mœurs, dès lors, permet de réfléchir sur les conduites non seulement dans la mesure où elles sont rapportées à des normes morales, par exemple aux dogmes religieux, mais aussi à des conditions concrètes de la vie en société, marquées donc par leur caractère historique et conventionnel, et donc susceptible d'être dirigé ou altéré, sans que l'on fasse appel de ce fait à Dieu, à l'Église ou à l'idée de révélation. Ce qui ne s'accomplit pas sans d'importantes résistances, comme en témoigne, par exemple, la condamnation du livre de Toussaint, *Les Mœurs*, dans lequel l'auteur propose une morale purement laïque. Et si le *Discours sur les sciences et les arts* - où Rousseau affirme que la corruption des mœurs aurait eu pour cause, précisément, la duplicité dont il accuse les Encyclopédistes, ce qui signifie que la thèse du péché originel est refusée - n'a pas eu le même sort que le livre de Toussaint, on ne peut en dire autant de l'*Émile*, car le vicaire s'est dispensé, dans sa *Profession de foi*, au grand dam de l'archevêque de Paris, de la Révélation pour expliquer les vérités morales. En somme, l'idée de mœurs est sensiblement déplacée au XVIIIe siècle, surtout parce que l'ordre de la pratique se révèle, mais aussi parce qu'à cela

[722] « Les mêmes arguments se retrouvent chez d'Holbach qui ne cesse de démontrer l'inconséquence des religions par rapport aux conduites, et leur oppose le mode d'analyse matérialiste qui rend compte des conduites et des valeurs passées et présentes, et permet de plus de fonder des valeurs et des systèmes de conduite cohérents » (Salaün, *L'Ordre des mœurs*, p. 109).

[723] « Tout se passe comme si la notion de mœurs s'était trouvée chargée de significations nouvelles et d'enjeux essentiels, comme si les évolutions matérielles et intellectuelles s'y croisaient ou s'y concentraient. Alors, s'il est vrai que le XVIIIe siècle français est le siècle des mœurs, le matérialisme - en tant que pensée des mœurs, mais aussi en tant qu'ensemble de forces diffuses, sans cesse réprimeés et sans cesse réinventées, y compris par ceux qui croient les combattre -, est la tendance du siècle. Le siècle n'est bien sûr pas pour autant matérialiste, mais c'est sous l'influence des différentes tendances matérialistes, et contre elles, qu'il vit et produit des mutations religieuses, politiques et sociales fondamentales. Dans la France du XVIIIe siècle, le "procès de civilisation" passe par une reconnaissance de la civilisation matérielle et de l'ordre des pratiques : une matérialisation du réel » (Salaün, *L'Ordre des mœurs*, p. 70). Et aussi : « Au-delà des disputes internes à la République des lettres, on constate que l'apologie de l'utile et la démystification des pouvoirs royaux et religieux ont fait leur chemin au cours du XVIIIe siècle, et ont progressivement orienté les conduites. [...] En ce sens, la tradition rationaliste et la culture populaire convergent et contribuent à un renouveau, une revalorisation du bon sens, et à diverses formes de matérialisation du réel, dont même les écrits modérés portent les traces. [...] La société française du XVIIIe siècle semble être habité par un processus de matérialisation, plus ou moins net selon les domaines et les milieux. Les discussions philosophiques sur la nature de l'âme en fournissent sans doute l'exemple le plus connu, mais elles ne sont pas isolées des autres évolutions. [...] Le primat de l'expérience et la recherche d'une communication univoque conduisent à une matérialisation, aussi bien du cadre explicatif quotidien que des dogmes. C'est ce qui se produit avec la notion d'âme. On estime, de plus en plus fréquemment, que si cette idée correspond à une réalité, elle doit bien ressembler à quelque chose de connu, avoir une place dans le corps, dépenser de l'énergie, avoir des pouvoirs propres, être, d'une façon ou d'une autre, observable. À travers la notion de "matérialisation", il est donc possible de saisir des évolutions dans les croyances et les conduites. En outre, la frontière entre le spirituel et le matériel devient problématique, comme le prouvent les embarras causés par l'étude de la nature des mœurs » (Salaün, *L'Ordre des mœurs*, p. 123).

correspond un effort de thématisation et de réélaboration conceptuelle critique envers les valeurs de l'Ancien Régime, les dogmes religieux et le type de société qui allait être radicalement contesté.[724]

Ce gain de pertinence pour la notion de mœurs tout au long du siècle ne manque pas de la revêtir d'un sens proprement politique, surtout à partir du surgissement, dans l'œuvre de Rousseau, du concept d'opinion publique, que le Genevois lie intimement à celle de « *mœurs* » dès 1758. Avant d'aborder l'innovation de Rousseau, procédons à un examen rapide, qui permet de constater l'enregistrement du concept d'opinion publique à la fin du siècle.[725] Le *Dictionnaire de l'Académie française*, de 1762, année de la publication du *Contrat social* et de l'*Émile*, définit « *mœurs* »[726] comme « habitudes naturelles ou acquises pour le bien ou pour le mal, dans tout ce qui regarde la conduite de la vie ». On peut parler ainsi de bonnes mœurs,

---

[724] L'ordre de la pratique se révèle, et le XVIIIe siècle est un temps de grandes transformations dans presque tous les domaines. Considérant les historiens de la pensée qui ont étudié ces transformations, nous jugeons que l'œuvre de Paul Hazard fournit des images éloquentes de ce qui se passe : Hazard, *La Pensée européenne au XVIIIème siècle*. Dans le premier chapitre de son livre, par exemple, il définit le XVIIIe comme le siècle de la critique universelle – on peut avoir à l'esprit à cet égard des œuvres comme celles de Voltaire, *L'Affaire Calas* ; Diderot, *La religieuse* ; et même Kant, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? ». En abordant les mœurs, Hazard, au chapitre IX du tome I, fait allusion à l'adhésion des femmes au mouvement des esprits, thème qui a aussi fait l'objet d'étude de Badinter, Élisabeth. *Émilie, Émilie*. Dans le chapitre sur l'*Encyclopédie*, il souligne son effort de vulgarisation – et, à cet égard, nous aimerions aussi renvoyer à Darnton, Robert. *O Iluminismo como negócio* [*L'aventure de l'Encyclopédie : 1775-1800, un best-seller au siècle des lumières*]. Et non moins incontournable que Hazard est Cassirer, *La Philosophie des lumières*.

[725] Pour une étude élargie sur la formation du concept d'opinion publique au XVIIIe siècle, on peut consulter Binoche, *Religion privée, opinion publique*. L'auteur y procède à une enquête approfondie sur cette conceptualisation, considérée à la lumière du processus grâce auquel la religion se réduit peu à peu à de simples opinions, irréductiblement plurielles : « Mais qu'est-ce que la tolérance, sinon la disjonction tendancielle de la religion et du lien civil ? Et qu'est-ce que l'opinion publique, sinon la représentation d'un lien civil strictement réfléchi ? De sorte que l'hypothèse ne peut pas ne pas être formulée : n'est-ce donc pas parce que la religion se trouve désormais réduite à de simples opinions irréductiblement plurielles - les convictions intimes en matière de salut dont la tolérance sanctionne l'irréductibilité - que l'opinion, la vieille *doxa* méprisée de tous les philosophes, acquiert une dignité nouvelle et se transforme en cette opinion publique (au singulier) à laquelle le philosophe a alors pour vocation de contribuer pour le bien de tous ? » (p. 18). Il convient aussi de consulter, du même auteur, *« Écrasez l'infâme ! »*, où Binoche cherche à caractériser l'effort du Siècle des Lumières comme une tentative plurielle de critique et de combat contre l'esprit dogmatique. Il y met en évidence que la constitution d'un espace public est une condition pour que le lecteur procède à la critique de la critique, ce qui requiert une confrontation continue d'arguments. Voilà comment l'opinion publique devient raison publique, ou la raison du public penché sur ce que c'est l'intérêt public. Il s'agit du « choc organisé des intelligences exposant de bonne foi leurs arguments » (p. 39), moyen d'asphyxier le préjugé, plus lié à l'intérêt privé et au dogmatisme qu'à l'impératif de promouvoir le bien commun. Ainsi, l'opinion publique est « la fluidification permanente des convictions et l'exigence la plus profonde à laquelle elle répond, c'est de rendre impossible la formation de nouveaux dogmes, c'est de dédogmatiser sans fin. L'opinion publique […] ne se loge pas là où pontifiait le prêtre, elle promeut un autre espace où la critique a le dernier mot, qui n'est précisément jamais le dernier ; où la raison, s'exerçant sans cesse dans le litige, exclut *a priori* la coagulation de nouveaux lieux communs. Ce qui importe n'est donc pas tant le résultat, par hypothèse éphémère, de cet interminable échange collectif, c'est son renouvellement continu et les préjugés dont il rend impossible l'émergence » (pp. 39-40). Or, cela présuppose la liberté de croyance et de pensée, cela suppose alors la tolérance et, aussi, une nouvelle appréhension de l'activité philosophique, désormais ordonnée « à détruire collectivement le "préjugé" et contrainte de ce fait à s'inventer de nouveaux modes d'existence. Il y en eut beaucoup. C'est pourquoi l'on dit *les* Lumières. Et ce pluriel est une merveille » (p. 235).

[726] https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A4M1058.

de mauvaises mœurs et de mœurs corrompues. L'entrée mentionne des expressions comme « former les mœurs » et « régler ses mœurs », pourtant, elle ajoute : « former les mœurs de quelqu'un. Régler ses mœurs » (nous soulignons). Avoir des mœurs, selon le dictionnaire, signifie qu'un homme les a bonnes, qu'il est honorable. Il est vrai que, plus que de se référer à des aspects relatifs aux individus, l'entrée définit « *mœurs* » aussi comme manière de vie et même comme lois particulières de chaque nation : « Les mœurs d'une Nation, d'un peuple, d'un pays. Chaque Nation a ses mœurs. [...] Mœurs barbares. Mœurs civilisées » ; néanmoins, s'accordant à ce qui est de l'ordre du public, la dimension politique n'y apparaît pas vraiment ; ni ne sont liés, dans l'entrée de 1762, les termes « mœurs » et « opinion », comme le fait Rousseau, la même année, dans le *Contrat social* : « Redressez les opinions des hommes et leurs mœurs s'épureront d'elles-mêmes ».[727] Quant à l'entrée « opinion »,[728] de la même édition du même dictionnaire, elle n'évoque pas non plus le concept de « mœurs », ni ne le fait accompagner de l'adjectif « publique ». Ce que l'on trouve dans l'entrée « opinion », ce sont seulement des références aux sentiments et aux préférences individuelles : « Avis, sentiment de celui qui opine sur quelque affaire mise en délibération ». Quelques paragraphes plus bas dans l'entrée, « *opinion* » est définie comme « *sentiment* » : « Il signifie aussi, Sentiment ». Et l'on souligne : « C'est votre opinion, ce n'est pas la mienne ». Ainsi, le concept est enfermé dans ce qui concerne l'espace privé et individuel, même si, juste après, on fait mention de « L'opinion commune », qui n'a pas le sens d'opinion publique. À son tour, la cinquième édition du *Dictionnaire*, de 1798, publiée donc en des temps moins tranquilles, présente, dans l'entrée « *opinion* »,[729] un texte beaucoup plus long et plus complet, dans lequel figure le concept d'« *opinion publique* » : « On dit, *L'opinion publique*, *l'opinion générale*, et simplement, *L'opinion*, pour signifier Ce que le public pense sur quelque chose. *Il faut respecter l'opinion publique. Le pouvoir, l'empire, l'influence de l'opinion* ; et en ce sens, on dit proverbialement, *L'opinion est la Reine du monde* ».

Le proverbe cité est mentionné par Rousseau dans la *Lettre à d'Alembert*, de 1758, dans laquelle le citoyen de Genève confère au concept de mœurs un traitement éminemment politique et l'attache intimement à la notion, nouvelle, d'opinion publique, comme on le voit, par exemple, lorsque le philosophe fait allusion à l'impératif de changer la coutume du duel, ce qui ne pourrait être fait, selon lui, que par le moyen d'un Tribunal d'honneur, dont le but serait

[727] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 458.
[728] https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A4O0291.
[729] https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A5O0295.

de promouvoir des changements dans l'opinion publique - bien qu'à cet égard Rousseau s'inspire de Montesquieu, pour qui il est tyrannique de changer les mœurs par les lois, comme on l'a vu dans un chapitre précédent, le concept d'opinion publique ne se trouve pas dans l'œuvre du baron de la Brède.[730] Plus largement, la *Lettre à D'Alembert* doit être comprise non seulement comme un texte sur la politique, mais surtout comme un acte politique : outre le traitement politique donné aux notions de mœurs et d'opinion publique, qui dans le texte acquiert une formulation nouvelle, le texte se produit comme un pamphlet - bien réussi d'ailleurs - dévoué à agir lui-même, directement, sur l'opinion publique genevoise, de manière à l'indisposer contre l'initiative de Voltaire - que l'on devine derrière l'article de D'Alembert - d'installer un théâtre à Genève. Et cet acte politique déclenchant le besoin de la censure contre ce qui altère les mœurs ne se fait pas sans le soutien d'une longue réflexion, tout aussi politique, sur le théâtre. Selon les mots de Bento Prado Júnior, il s'agit là d'une critique politique du théâtre :[731] à l'antre fermé, sombre et privé du théâtre moderne à la française, qui distingue, inégale acteurs et spectateurs et vide le sens politique de la scène, Rousseau oppose les fêtes républicaines à ciel ouvert où les citoyens se donnent en spectacle à eux-mêmes, se lient plus étroitement dans la joie de la convivialité et de l'identification commune. Certes, c'est dès le premier *Discours* que l'expression « *opinion publique* » appartient au vocabulaire de Rousseau, enseigne Bruno Bernardi ; pourtant, le commentateur lui-même conclut : ce n'est qu'à partir de la *Lettre à D'Alembert* et du *Contrat social* qu'elle perd son sens péjoratif et passe à être théorisée comme « ciment du corps politique ».[732] Jürgen Habermas va dans le même sens, dans son livre « *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* », dans lequel il retrace la genèse de ce qu'il appelle la « sphère publique bourgeoise ». Lui aussi fait référence à Rousseau, afin de mettre en évidence ce qu'il appelle le « déplacement de la polémique » : « Cependant, Rousseau, qui, avec toute la clarté désirable, a donné le fondement à l'autodétermination démocratique du public, relie la *volonté générale* à une *opinion publique* qui coïncide avec l'*opinion* irréfléchie, avec l'opinion en sa condition d'opinion publicisée » ;[733] et aussi : « De fait, un an plus tôt, pour la première fois un auteur avait parlé d'*opinion publique*, à savoir Rousseau, dans son fameux discours sur l'Art et la Science. Il utilise encore la nouvelle composition dans l'ancien sens d'*opinion*. En tout cas,

[730] Binoche, *Religion privée, opinion publique*, p. 124.
[731] Prado Jr., *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, pp. 302-314.
[732] Bernardi, *La Fabrique des concepts*, pp. 513-514.
[733] Habermas, *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 252, nous traduisons.

l'attribut *publique* révèle le déplacement de la polémique ».[734] Ainsi, ce déplacement a à voir avec le gain de détermination conceptuelle de l'idée de mœurs, que Rousseau lie avec celle d'opinion publique ; gain qui a une pertinence non seulement philosophique, mais aussi politique.

On ne veut pas pour autant attribuer à Rousseau, qui, dans le *Contrat social*, se déclare hostile aux révolutions, l'épithète qui figure dans le titre de l'œuvre de Louis-Sébastien Mercier, de « L' un des premiers auteurs de la révolution ».[735] En effet, ce type de procédé n'est jamais neutre. Contre Daniel Mornet, auteur des *Origines intellectuelles de la Révolution Française*, Roger Chartier - qui fait allusion au fait que ce sont les révolutionnaires qui ont transporté les corps de Voltaire et de Rousseau au Panthéon, respectivement en 1791 et en 1794, et ont reconnu ces auteurs comme précurseurs de la Révolution - parle de « structuration rétrospective des Lumières par la Révolution » et en inverse la formule : « En un certain sens, c'est la Révolution qui a "fait" les livres, et non l'inverse, puisque la Révolution a donné un sens prémonitoire et programmatique à certaines œuvres, attribuant ce sens à leurs origines après le fait établi ».[736] On sait que Rousseau a été pris à rebours à diverses reprises dans l'histoire et surtout à l'époque de la Révolution Française. Le *Contrat social* n'est pas un programme, mais une échelle, comme l'a bien montré Milton Meira do Nascimento, dans son ouvrage *O Contrato social ou as ilusões do jogo de poder*,[737] plus précisément dans le chapitre « Entre a escala e o programa ». En abordant les textes d'intervention de Rousseau, à savoir les *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* et le *Projet de constitution pour la Corse*, Milton Meira caractérise le procédé de Rousseau de la manière suivante : « Dans aucun de ces cas, Rousseau n'essaie de réaliser le modèle politique du *Contrat social* comme programme d'action, mais sa tâche consiste en une application pratique des principes établis dans le *Contrat*, seulement comme points de repère, comme systèmes de mesure ».[738] Nullement enclin aux révolutions politiques, Rousseau ne les proposait pas aux Français et n'entendait certainement pas inspirer les acteurs de la génération suivante, beaucoup d'entre eux s'étant librement approprié sa pensée. C'est le même professeur Milton qui, dans son étude sur la doctrine et l'idéologie à la base du club

[734] *Ibidem*, p. 246, nous traduisons. Toutefois, la chronologie est fausse, il existe de nombreuses occurrences du syntagme avant le *Discours* de Rousseau, comme l'a bien montré Bertrand Binoche, par exemple, dans *La raison sans l'histoire*, p. 120, où il mentionne Bolingbroke et l'année 1735.
[735] Mercier, *De J.J. Rousseau*.
[736] Chartier, *Origens culturais da Revolução Francesa*, p. 143, nous traduisons.
[737] Nascimento, *O Contrato social ou as ilusões do jogo de poder*. Le chapitre 1 de ce mémoire, sous le titre « Entre a escala e o programa », a été republié ultérieurement dans le livre de Nascimento *A farsa da representação política*.
[738] Nascimento, *A farsa da representação política*, p. 17, nous traduisons.

révolutionnaire *Cercle social*, étude présentée dans le livre *Opinião pública e revolução*,[739] met en évidence que, en définissant l'espace de l'opinion publique comme espace de la vérité, c'est-à-dire en entendant soumettre la politique à la morale, afin de consolider la République Une et indivisible, les révolutionnaires éliminaient la politique elle-même et fermaient l'espace même de l'opinion publique :

> En définissant l'espace de l'opinion publique comme le lieu de la vérité, les militants du Cercle social n'ouvraient aucune possibilité d'acceptation du conflit d'opinions. La seule valeur pensable et désirée serait celle de l'unité, de l'indivisibilité de la nation. Telle était également la perspective des autres clubs révolutionnaires. Tous admettaient sans contestation le grand objectif de consolidation de la République Une et Indivisible. De ce fait peut-être s'explique le processus d'autodestruction des protagonistes de la Révolution Française. Chaque faction, une fois au pouvoir, éliminait les adversaires toujours au nom de l'unité, de la défense des principes inviolables de la Révolution, de la patrie libre et souveraine. Les membres des clubs révolutionnaires pensaient la politique soumise à la vérité, à la morale, et, en même temps qu'ils défendaient les idéaux qui seraient consacrés par les démocraties modernes, idéaux présents dans les diverses versions de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, ils ne parviendraient à aucun moment à les mettre en pratique. Car entre eux il était impossible de concevoir la différence, de penser la possibilité de la politique comme administration du conflit. Ils défendaient les idéaux de la politique et dans la pratique les rendaient impossibles.[740]

Rien n'est plus éloigné de Rousseau que ce type de conception de la politique. Il est bien vrai que, dans le chapitre I du livre IV du *Contrat social*, il relie la dégénérescence des mœurs à la multiplication des points de vue et fait dépendre la transparence de la volonté générale du consensus et de l'unisson. Cela n'a pourtant rien à voir avec l'idéal autoritaire de faire taire les voix dissonantes, au contraire. Le fait qu'il y ait accord et donc silence, ne signifie pas que le silence a été imposé, mais que la paix et les bonnes mœurs règnent. En effet, il y a chez Rousseau deux types de silence politique : le silence qui découle de l'accord et le silence que la violence et la tyrannie imposent. Dans le chapitre IV du livre I du *Contrat*, Rousseau compare la tranquillité des sujets du tyran aux Grecs emprisonnés dans la caverne du Cyclope, attendant tranquillement le moment d'être dévorés. Ainsi, les militants révolutionnaires s'inspirant de Rousseau le faisaient malgré l'auteur : à l'idée d'opinion publique qui chez Rousseau est synonyme de bonnes mœurs, ils opposaient celle d'opinion publique identifiée à la notion de vérité absolue à imposer de haut en bas afin de guillotiner les voix dissonantes. Tout au long de

---

[739] *Idem*, *Opinião pública e revolução*, Edusp, 1989.

[740] *Ibidem*, pp. 154-155, nous traduisons. Dans un autre texte, Milton Meira affirme : « L'effort de Claude Fauchet pour rapprocher du moment révolutionnaire les principes du *Contrat social* est notable, mais il ne tenait pas à être fidèle au texte original, car ce qui importait était de l'adapter à la révolution. C'est pourquoi, nous le voyons à plusieurs reprises indiquer qu'ici et là "Rousseau n'a pas raison, mais nous pouvons l'excuser parce que, s'il était encore vivant, il aurait pensé différemment". L'héritage des lecteurs révolutionnaires de Rousseau a profondément marqué les lectures futures du *Contrat social*, au point que la tradition libérale pendant le XIXe siècle, en se référant surtout à la terreur révolutionnaire, accusait Rousseau et non les révolutionnaires » (Nascimento, « Nós, leitores de Rousseau », p. 104.)

ce texte, nous avons clairement indiqué que Rousseau ne prend jamais le droit comme vérité abstraite, indifférente à l'intérêt. Pour lui, la justice ne vient pas de haut en bas, mais se construit de bas en haut en fonction des rapports réels de convenance émanant de la nature des choses, et c'est ce qui confère aux mœurs une place centrale dans sa pensée morale et politique. En effet, il accuse quiconque recourt à des vérités absolues de produire l'altération, qui remplace la vérité primitive par les opinions, préjugés et habitudes déconnectées de la nature des choses. En ce sens, il est très légitime de penser que jamais le citoyen de Genève n'aurait autorisé lesdits militants à sacrifier la paix et la vraie union entre les hommes au nom de la vérité absolue ou de l'interprétation biaisée des thèses du *Contrat social*, tenues pour des vérités intangibles ; plus légitime encore est de penser qu'il inverserait la formule et préférerait sacrifier la vérité absolue à la paix et à la concorde : « La vérité pour nous est couverte d'un voile, mais la paix et l'union sont des bien certains ».[741]

L'idée de mœurs connaît une évolution importante au XVIIIe siècle. Malgré les difficultés inhérentes à l'effort de lui offrir une définition précise, elle gagne en précision tout au long du siècle et se convertit non seulement en objet d'une réflexion philosophique plus fine, mais aussi en concept pertinent pour l'action militante dans la sphère publique, en politique. En effet, au gain en termes de précision et de redéfinition correspondent : 1) le processus défini par Franck Salaün comme matérialisation du réel, qui lie plus étroitement l'idée de mœurs à la dimension de la pratique et des usages dans la société, et aussi 2) la transformation structurelle de la sphère publique dans la société d'alors, par laquelle s'explique le surgissement du concept d'opinion publique, enregistré à la fin du siècle. Il est vrai que dans l'*Esprit des lois* de Montesquieu, de 1748, on voit déjà cette pertinence accrue que va atteindre l'idée de mœurs, cependant, ce n'est qu'à partir de l'œuvre de Rousseau qu'elle se lie avec la notion d'opinion publique, devenue, depuis 1758, selon Bertrand Binoche, un principe de gouvernement :

> Sans nul doute, lorsque Rousseau évoque littéralement l' « opinion publique » en 1750 dans le premier *Discours*, c'est toujours de l'estime publique qu'il s'agit, de cette évaluation sociale spontanée du vice et de la vertu que pourfendent les médiocres partisans des Lumières pour le vain plaisir de se distinguer. Mais, en 1758, dans la *Lettre à d'Alembert*, elle acquiert une dimension nouvelle. (...) L'opinion publique est donc toujours l'opinion des autres, mais l'opinion des autres devient *ce par quoi le gouvernement peut régler les mœurs* - qui sont aussi, on le notera, des « habitudes ». Là où Montesquieu disait qu'il fallait changer les mœurs par les mœurs, et non par la loi (EL, XIX, 14), Rousseau réplique ainsi qu'il faut les changer par l'opinion. Celle-ci n'est plus seulement une instance de censure, elle devient un principe de gouvernement, ce que le *Contrat social* appellera la « partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle

[741] Rousseau, « Lettre à Carondelet, le 4 mars 1764 », dans : *Lettres philosophiques*, p. 129.

> dépend le succès de toutes les autres » - par où l'on comprend qu'elle étaye les lois autant que les mœurs.[742]

Comme on l'a vu, Rousseau ne pense pas l'opinion publique et les mœurs abstraction faite de la politique, c'est-à-dire comme une vérité tombée du ciel comme une guillotine ; aux vérités absolues et aux maximes générales déracinées du sol des mœurs et de la vie civile, qui altèrent les rapports réels de convenance et de justice, Rousseau oppose sa conception de la loi comme émanation de la volonté générale, fondement immanent de la justice dans l'État bien constitué, et aussi sa formulation de l'idée d'opinion publique comme étroitement liée aux mœurs et à la politique, sans abstraction des vérités primitives et de la morale particulière du peuple. Au refus de l'universel transcendant par Rousseau se lie donc, dans sa philosophie immanentiste, l'effort du législateur pour dénaturer l'homme en citoyen afin de faire convenir le patriote avec son humanité, ou, autrement dit, de passer de la particularité des mœurs à l'universalité, immanente, de la morale. Il convient donc de chercher à comprendre un peu plus les sens que Rousseau prête à l'impératif de particulariser les mœurs, ce qui requiert que l'on aborde l'art du législateur.[743]

---

[742] BINOCHE, Bertrand, *La Raison sans l'Histoire*, p. 121.

[743] De plus, dans *Religion privée, opinion publique* (pp. 119-126) Binoche traite de ce sujet : « Que, dans la France des années 1750-1765, l'opinion publique soit demeurée du côté de l'opinion, Rousseau en témoigne de manière intéressante. Ce qu'il nomme littéralement 'opinion publique', c'est toujours 'l'estime publique'. En 1758, à propos des échecs rencontrés par la législation royale pour abolir les duels, elle est expressément identifiée au *préjugé public* et figure comme l'instrument par lequel on a prise sur les mœurs [...] » (pp. 126-127). Certes, l'opinion publique chez Rousseau n'a pas le sens, mûr, de choc organisé de raisons critiques et individuelles concernant l'intérêt commun (Binoche, « Écrasez l'infâme ! », p. 39). Pour deux raisons : 1) parce que les citoyens, surtout en tant que « peuple naissant », n'ont pas la capacité de faire ce type d'usage de la raison, et, de ce fait, Binoche a raison de montrer que l'œuvre du législateur recourt à la superstition, « heureuse imposture », ou emploie la « force du faux » (Binoche, *Religion privée, opinion publique*, p. 124) ; 2) parce que l'opinion publique chez Rousseau exprime les goûts, les préférences, l'estime du peuple, le sentiment du bien commun qui, lorsque les mœurs sont bonnes, est par tous reconnu dans l'espace de la paix et de la concorde, sans dissension (à cet égard : *Contrat social*, livre IV, chap. 1). Mais cela ne veut pas dire : 1) que la loi chez Rousseau ait pour seule fonction de s'opposer à l'irrationalité des particuliers, c'est-à-dire de les réprimer, comme le veut Binoche (*Religion privée, opinion publique*, p. 129), car elle a une dimension pédagogique inéluctable et fondamentale : « Les Loix qui parlent sans cesse de punir et jamais de recompenser sont plus propres à contenir les scelerats qu'à former d'honnêtes gens ; tant que les Loix s'arrêteront aux actions et qu'elles ne diront rien à la volonté, elles seront toujours mal observées, parce qu'avec quelque sagesse qu'elles soient conceues la mauvaise intention donne toujours des lumiéres suffisantes pour apprendre à les éluder » (Rousseau, *O.C.*, t. III, « Fragments politiques », *Des Loix*, p. 495). En fait, la loi chez Rousseau est destinée, surtout, à former la rationalité nécessaire pour, sans préjudice des affections, que les citoyens puissent connaître le bien qu'il leur revient d'aimer – et autour duquel ils doivent s'unir, dans le consensus, à leurs concitoyens ; 2) que l'opinion publique et le préjugé soient, chez Rousseau, la même chose (Binoche, *Religion privée, opinion publique*, p. 126) ; on verra, à la fin du chapitre suivant, dans la partie intitulée « Mœurs et nature », qu'ils ne le sont pas.

CHAPITRE 3 – Particularité des mœurs (partie 2)

Introduction

Le législateur sonde les mœurs avant de donner des lois au peuple ; il considère leur situation, leur degré de dégénérescence, afin d'estimer si le peuple en question présente les conditions nécessaires pour recevoir un système de législation. En ce sens, les mœurs ont la primauté envers les institutions formelles, elles sont le quatrième et le plus important type de loi, et de leur succès dépend celui de toutes les autres institutions. Elles s'inscrivent dans le cœur des citoyens : c'est de la situation des mœurs que dépendent l'émergence et l'approfondissement du sentiment d'obligation envers les lois. Cela dit, les tâches auxquelles le législateur est confronté dépendent du moment de son intervention, mais, grosso modo, elles se résument à une seule : exciter l'amour patriotique, ou, ce qui revient au même, fomenter le sentiment de sociabilité et l'identification à la patrie. Lorsque les mœurs dégénèrent, le peuple s'altère, et tout est perdu ; pourtant, avant d'en arriver là, l'action du législateur est possible. Au début de l'histoire d'un peuple, le législateur doit former ses mœurs, lui attribuer un caractère national ; une fois le peuple constitué, il doit mettre en relief sa physionomie et préserver ses mœurs ; en des moments d'indécision de l'opinion publique, il doit la corriger de façon à empêcher la dégénérescence des mœurs. Autrement dit, la mission constante du législateur implique de faire convenir le peuple avec lui-même. Or, les mœurs expriment la nature des choses et donc on peut dire qu'elles constituent un répertoire de règles spontanées et infralégales de comportement qui caractérisent et particularisent une certaine communauté ; plus que cela, elles sont la norme convenable qui met un peuple plus en accord avec lui-même. Une norme qui, lorsqu'elle se dérange, entraîne la perte du peuple lui-même ; lorsqu'elle se renforce, elle le rend plus durable. Donc, le législateur, en cherchant à mettre en relief, préserver et corriger les mœurs, suit la nature : la politique a aussi sa marche de la nature et son progrès ordonné. Suivre cette marche dans la Cité, c'est plus que dénaturer l'homme en citoyen, c'est faire convenir le patriote avec son humanité. Par la suite, nous cherchons à analyser comment se déroule l'intervention du formateur de peuples. Reprenons maintenant les trois moments mentionnés : mettre en relief, préserver, corriger.

1- Particulariser les mœurs : mettre en relief le caractère national

La religion civile et la persuasion du sentiment d'obligation

Le thème de la religion civile est développé au chapitre VIII du livre IV du *Contrat social*, mais c'est au chapitre sur le législateur, au livre II, que l'importance de la religion pour la politique est d'abord présentée au lecteur, dans les termes suivants : la religion est un instrument dont se sert le législateur au moment de l'institution d'un peuple, quand, ne pouvant pas le convaincre par la raison, que le peuple n'a pas encore développée, le guide persuade le sentiment des citoyens de manière à ce qu'ils voient le pacte social et les lois comme des objets sacrés, dignes d'être aimés, et donc respectés. En effet, le législateur part de la prémisse de l'« abîme de la politique », c'est-à-dire de l'obstacle épistémologique déjà référé et expliqué :

> Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauroient être entendus. Or il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple. Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée ; chaque individu ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, apperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes loix.[744]

Comme on l'a vu, c'est en vertu d'une longue habitude de vie civile, sous la contrainte que les lois imposent, que les citoyens deviennent capables de discerner le juste et l'injuste et donc de connaître ce que, comme peuple, ils doivent vouloir et estimer comme étant leur propre bien. Ainsi, avant l'acquisition de nouvelles lumières, les citoyens ne peuvent pas comprendre ce que signifient les normes générales que le législateur leur fait connaître par le moyen des lois. Échoue alors le législateur qui tient à convaincre par la raison ces hommes qui ne l'ont pas ; échoue encore plus celui qui recourt à la force : dans ce cas, il détruit la liberté, dans l'autre, il parle seul, et dans aucun des deux il ne parvient à rendre les lois respectables. Il convient alors d'utiliser une autre méthode, dirigée vers l'opinion et donc vers les passions, qui inclinent la volonté et, de ce fait, font agir. Pour instituer un peuple - qui donc ne dispose pas de lumières suffisantes pour connaître par la raison la volonté générale - le législateur doit mettre ses maximes dans la bouche des Dieux, se servant ainsi, selon les mots de Bruno Bernardi, d'un simulacre de généralité, d'un substitut de la volonté générale,[745] par lequel il confère aux lois positives l'apparence de lois nécessaires ou naturelles, donc inviolables : « afin que les peuples, soumis aux loix de l'Etat comme à celles de la nature, et reconnoissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement

[744] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 383.
[745] Bernardi, *Le Principe d'obligation*, p. 303. À cet égard, voir aussi l'article du même commentateur : Bernardi, « 'L'Art de généraliser' », pp. 155-166.

le joug de la félicité publique »;[746] plus encore, en faisant parler les Dieux dont il se présente comme l'interprète, en simulant un commerce secret avec la divinité pour s'imposer au peuple, ce que le génie qui préside aux institutions durables parvient à faire est de former le sentiment d'obligation et ainsi les attachements sociaux. En effet, dans le chapitre sur la religion civile, Rousseau refuse à l'Évangile le statut de religion convenable à la ville, précisément parce que la religion de l'homme détache les citoyens des affaires communes. Selon Rousseau, la religion de l'homme n'a aucun rapport particulier avec le corps politique et, par conséquent, n'ajoute pas de nouvelles forces aux lois, mais les laisse, seulement, avec celles qu'elles tirent d'elles-mêmes, raison pour laquelle l'un des grands liens de la société particulière reste sans effet ; elle est, enfin, contraire à l'esprit social en ce qu'elle ne fait pas aimer aux citoyens leurs devoirs : « Or il importe bien à l'Etat que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs ».[747] Cela étant, la religion du citoyen ne convient pas non plus à la société bien ordonnée : elle rend le peuple intolérant et cruel contre le genre humain, c'est-à-dire elle le rend contradictoire. La religion civile, au contraire, le rend tolérant et humain sans l'écarter de la particularité qui lui convient. Nous y reviendrons au chapitre 1 de la partie III de cette thèse. En somme, le législateur, se faisant l'interprète des Dieux, agissant sur l'opinion publique et persuadant le sentiment des citoyens, inclinant donc leur volonté et excitant leur imagination, leur présente les lois sous l'apparence du sacré, en vue d'insinuer dans les cœurs les sentiments de sociabilité par lesquels peuvent se former les attachements politiques et sociaux les plus durables, tant entre les citoyens les uns envers les autres, qu'entre les citoyens et leur patrie ; moyen, alors, « *d'attacher les cœurs des Citoyens à l'État* » et de susciter un sentiment d'obligation, qui est plus intense à proportion que les lois - désormais présentées à l'opinion publique comme un objet sacré et digne d'amour - sont plus estimées.

Dans un commentaire écrit pour le chapitre sur le législateur dans le *Manuscrit de Genève*, Bruno Bernardi affirme que le passage dans lequel Rousseau se réfère à l'impératif d'« *entraîner sans violence et persuader sans convaincre* » a son soutien dans les premières lignes de l'« *Art de persuader* » de Pascal, œuvre dont le commentateur cite quelques extraits. Celui qui nous intéresse le plus ici est le suivant :

> [...] quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles

[746] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 383.
[747] *Ibidem*, p. 468.

> choses il aime ; et ensuite remarquer, dans la chose dont il s'agit, quel rapport elle a avec les principes avoués, ou avec les objets délicieux par les charmes qu'on lui donne.[748]

Cette référence est importante car elle fait clairement apparaître que le messager des Dieux, en donnant des lois au peuple, ne les fait pas descendre du ciel, ni ne les médite sans avant avoir étudié son caractère singulier, qui servira de règle pour le choix des objets qui peuvent être estimés par les citoyens, c'est-à-dire qui leur conviennent. Autrement dit, c'est en demeurant attentif au caractère que le peuple a ou doit avoir, que le législateur cherche à offrir aux citoyens ce qu'ils doivent estimer et aimer ; mais ce qu'ils doivent aimer, c'est la patrie elle-même et donc eux-mêmes pris dans la particularité contingente de la physionomie nationale qui les distingue ou doit les distinguer singulièrement. C'est pourquoi le Dieu l'est de la Cité, la religion est civile, et la Cité est composée des citoyens, qui ont des mœurs particulières à se former en règles spontanées de conduite, règles par lesquelles, le peuple se mettant en accord avec lui-même, il se conserve dans sa singularité et, par conséquent, se fait plus durable ; règles qui donc doivent être renforcées par les lois qui, à leur tour, doivent être considérées comme sacrées. S'instille ainsi, répétons-le, le sentiment d'obligation dans les cœurs et l'on passe de l'amour de soi à l'amour de la patrie. De cette façon, le législateur, imprégné d'une autorité sacrée, n'impose pas au peuple des lois bonnes en soi, encore moins des vérités transcendantes ou tombées du ciel, mais celles qui, parce que convenables aux mœurs nationales en formation, parviennent à les renforcer en même temps qu'elles se renforcent elles-mêmes ; artifice par lequel la physionomie nationale devient plus prononcée, ce qui signifie que la loi stabilise, développe de manière ordonnée et rend obligatoires les règles coutumières de conduite issues du caractère national qui, auparavant vague, se fait désormais non seulement connu mais tangible, parce que figuré ou représenté par la loi et aimé comme le demande le Dieu de la religion civile. En croyant sacrées les règles par lesquelles il se met en accord avec lui-même, règles qu'il suivait d'ailleurs déjà en obéissant aux mœurs, mais qu'il suit désormais en raison de la loi, le peuple est ainsi contraint - tant extérieurement par la loi, qui régit ses actions, qu'intérieurement par les mœurs, qui dirigent sa volonté[749] - à être libre, ce qui signifie que par la religion et par le système de législation le législateur persuade - et donc dirige intérieurement - le peuple à aimer son propre bien, à choisir conformément à son propre intérêt commun, à agir toujours en accord avec la règle interne et spontanée, désormais taillée dans la loi, qui le fait être ce peuple et non un autre. Bref, par la religion, qui doit être nationale, et qui rend sacrées

---

[748] Apud Bernardi dans : Rousseau, *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, p. 90, note 12. Voir : PASCAL. *Œuvres complètes*. Ed. Jacques Chevalier. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 594.

[749] Rousseau, O.C., t. III, « Fragments politiques », *Des mœurs*, p. 555.

les lois convenables aux mœurs, le législateur fixe l'opinion publique et particularise les mœurs du peuple ; par elle, il forme, répétons-le, non seulement des citoyens, mais des patriotes, vu qu'il réunit le culte divin à l'amour des lois, fait de la patrie un objet d'adoration et enseigne au peuple que servir l'État, c'est servir le Dieu tutélaire qui le particularise.[750]

Adéquation des lois aux mœurs

C'est dans les chapitres finaux du livre II du *Contrat social* que Rousseau établit que, avant de donner des lois au peuple, le législateur doit sonder ses mœurs, afin de savoir si elles réunissent les conditions pour qu'un système de législation leur soit adapté : « Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol, pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes loix en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter ».[751] Or, l'histoire offre une infinité d'exemples de peuples dégénérés, altérés, qu'aucun système de lois ne pourrait régénérer.[752] C'est le cas des Arcadiens et des Cyrénéens, auxquels Platon avait refusé de donner des lois, parce que, riches, ils n'admettraient pas l'égalité.[753] En effet, les conditions dont dépend le succès de l'œuvre du législateur ne sont pas peu nombreuses, ne sont pas faciles à vérifier et sont souvent paradoxales. Il faut, par exemple, énumère Rousseau, que le peuple soit déjà lié par quelque *union d'origine*, mais qu'il n'ait pas encore subi le joug des lois, car, une fois perdue, la liberté ne peut être récupérée ;[754] qu'il ne soit ni trop jeune, ni trop vieux, mais qu'il réunisse la consistance d'un peuple ancien à la docilité d'un nouveau ;[755] qu'il ne soit ni trop riche, ni trop pauvre, mais qu'il se suffise à lui-même ; que son territoire ne soit pas trop étendu par rapport à la population, que la population ne soit pas trop nombreuse par rapport au territoire, car, dans le premier cas, cela excite l'ambition des voisins et suscite des guerres défensives, et, dans le second, on dépend de leur aide indispensable et l'on suscite des guerres offensives. Surtout, le moment d'institution de l'ordre dans l'État, pour être plutôt propice que néfaste,[756]

[750] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 465.
[751] *Ibidem*, p. 384.
[752] Certes, l'influence de Montesquieu en ce point est évidente ; néanmoins, Rousseau ne manque pas de s'éloigner de la pensée du *Président*, car, en introduisant dans la discussion la question de l'altération, il fait voir que l'œuvre de législation présuppose un état dans lequel les mœurs ne se sont pas encore dégénérées, réflexion absente chez Montesquieu, qui n'opère pas avec le même accent en ce qui concerne la question de la légitimité. Voir à cet égard le chapitre 3 de la première partie de cette thèse, plus précisément la section intitulée « Rousseau et Montesquieu ».
[753] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 385.
[754] *Ibidem*.
[755] *Ibidem*.
[756] Je renvoie au texte de Souza, « Ocasião propícia, ocasião nefasta ».

doit être de paix et d'abondance, soit parce que c'est un moment de vulnérabilité, où le corps politique n'aurait pas les moyens de se défendre, soit parce que c'est favorable à l'établissement des gouvernements tyranniques. Mais Rousseau multiplie la liste des conditions avec des allusions à des aspects s'accordant au mode de vie des peuples, à la géographie, à l'économie, à la démographie, aux ressources naturelles disponibles - au climat, à la fertilité du sol, au type de relief, au genre des productions agricoles, à la proximité avec la mer etc. -, aux ressources humaines disponibles - telles que la fécondité des femmes et le tempérament des hommes -, à la force plus ou moins grande que le gouvernement doit avoir pour bien gouverner un territoire plus ou moins étendu, et ainsi à une gamme de singularités contingentes à peser, en situation, par le législateur, en vue de trouver la proportion qui rende possible la législation, ce qui implique un effort de calibrage - dans l'art d'offrir les lois aux mœurs - et de prudence - dans l'art de se fonder sur les caractéristiques réelles, telles que les mœurs, vérités primitives servant d'élément aux autres, qu'il convient de préserver et de mettre en relief, et non sur des maximes abstraites et universellement applicables. Il en découle que le créneau d'opportunité pour l'action du législateur est, plus que minuscule et improbable, presque impossible à trouver :

> Ce qui rend pénible l'ouvrage de la législation, est moins ce qu'il faut établir que ce qu'il faut détruire ; et ce qui rend le succès si rare, c'est l'impossibilité de trouver la simplicité de la nature jointe aux besoins de la société. Toutes ces conditions, il est vrai, se trouvent difficilement rassemblées. Aussi voit-on peu d'États bien constitués.[757]

Une fois le sondage effectué et la possibilité de législation constatée, le législateur, pour associer la simplicité de la nature aux nécessités de la société, élabore un système de lois parfaitement ajusté au caractère particulier du peuple, entendu comme l'ensemble des éléments qui le singularisent et qui comprend, comme on l'a vu, des aspects variés et s'accordant à une infinité de domaines à considérer dans un cas concret, en situation. Ainsi :

> Mais ces objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés en chaque pays par les rapports qui naissent, tant de la situation locale, que du caractere des habitans, et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un sistême particulier d'institution, qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'Etat auquel il est destiné.[758]

Et aussi :

> En un mot, outre les maximes communes à tous, chaque Peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une maniere particuliere et rend sa législation propre à lui seul. [...] Ce qui rend la constittution d'un Etat véritablement solide et durable, c'est quand les convenances sont tellement observées que les rapports naturels et les loix tombent toujours de concert sur les mêmes points, et que celles-ci ne font, pour ainsi dire, qu'assurer, accompagner, rectifier les autres. Mais si le Législateur, se trompant dans

[757] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 391.
[758] *Ibidem*, p. 392.

> son objet, prend un principe différent de celui qui nait de la nature des choses, que l'un tende à la servitude et l'autre à la liberté, l'un aux richesses l'autre à la population, l'un à la paix l'autre aux conquêtes, on verra les loix s'affoiblir insensiblement, la constitution *s'altérer*, et l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invencible nature ait répris son empire.[759]

Or, ces « rapports qui naissent, tant de la situation locale, que du caractere des habitans » et ce « quelque cause qui les ordonne d'une maniere particuliere » sont, peut-on le dire, ce que le peuple est, essentiellement, dans sa singularité, dans sa particularité. Il s'agit du caractère du peuple, et tout peuple a ou doit avoir un caractère : « La premiere régle que nous avons à suivre est le caractére nationnal et s'il en manquoit il faudroit commencer par le lui donner ».[760] En effet, c'est du caractère du peuple qu'émanent les critères par lesquels se définissent les objets d'estime publique, lesquels doivent trouver leur règle dans le caractère du peuple : « Les opinions d'un peuple naissent de sa constitution »;[761] et vu que le comportement des hommes est déterminé par ce qu'ils considèrent comme bon, il revient de rendre à leurs yeux estimable ce caractère qui les identifie comme citoyens et compatriotes, afin qu'ils veuillent concourir en faveur du plus grand bien de tous dans la ville, bien qui est aussi le leur. Ainsi : « On aime toujours ce qui est beau ou ce qu'on trouve tel, mais c'est sur ce jugement qu'on se trompe ; c'est donc ce jugement qu'il s'agit de regler ».[762] Si la première règle que dicte la nature est le soin de sa propre conservation, le caractère du peuple, règle spontanée de justice par le moyen de laquelle il se conserve, doit être la première à être consultée par le législateur, qui doit la renforcer par des lois qui, en plus d'être estimées comme sacrées, lui soient adéquates, de manière à, en rendant estimable le caractère dans l'opinion commune, garantir, par le moyen d'un progrès ordonné, la longévité de l'État. Or, la perte du caractère national provoque la désarticulation de la règle par le moyen de laquelle le peuple se conserve dans l'esprit de son institution. C'est l'altération, comme on le comprenait quelques lignes plus haut : « on verra les loix s'affoiblir insensiblement, la constitution *s'altérer*, et l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé ». C'est pourquoi il faut que les citoyens veuillent ce qu'ils doivent vouloir pour se conserver comme parties du corps politique ; il faut qu'il y ait une coïncidence entre ce qu'ils jugent bon, leur opinion, que fixent la religion et la loi, et ce que les lois, accordées aux mœurs afin de préserver le caractère national et de rendre plus prononcée la physionomie commune, leur prescrivent comme étant leur obligation ; il faut enfin que les lois,

[759] *Ibidem*, p. 393, nous soulignons.
[760] *Idem*, O.C., t. III, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 913.
[761] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 459.
[762] *Ibidem*, p. 458.

amalgamées aux mœurs dans les cœurs de tous les citoyens, leur fassent aimer la patrie, moyen de rendre le joug de l'obligation plus léger pour eux :

> La prémiére fonction des Ephores de Sparte en entrant en charge étoit une proclamation publique, par laquelle ils enjoignoient aux citoyens, non pas d'observer les loix, mais de les aimer, afin que l'observation ne leur en fut point dure. Cette proclamation, qui n'étoit pas un vain formulaire, montre parfaitement l'esprit de l'institution de Sparte, par laquelle les loix et les mœurs, intimement unies dans les cœurs des citoyens, n'y faisoient, pour ainsi dire, qu'un même corps.[763]

Mais le caractère national est la physionomie du peuple, qui résulte de l'habitude bien dirigée. Dans l'article *Économie politique*, par exemple, nous lisons :

> Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être. Guerriers, citoyens, hommes, quand il le veut ; populace et canaille quand il lui plaît : et tout prince qui méprise ses sujets se deshonore lui-même en montrant qu'il n'a pas su les rendre estimables. Formez donc des hommes si vous voulez commander à des hommes : si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime, et que pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on le doit faire.[764]

Aussi dans l'*Émile* la physionomie est liée à l'habitude :

> On croit que la physionomie n'est qu'un simple développement de traits déjà marqués par la Nature. Pour moi je penserois qu'outre ce développement, les traits du visage d'un homme viennent insensiblement à se former et prendre de la physionomie par l'impression fréquente et habituelle de certaines affections de l'ame.[765]

En organisant la vie civile et en fournissant un cadre – un ordre – à l'exercice de la délibération publique, qui aboutit à l'identification progressive entre les citoyens et le tout de la ville, la loi garantit que par l'habitude l'expérience d'identification s'approfondit et se sédimente, ou, autrement dit, que la physionomie du peuple devient – avec le temps et avec la réitération continuée des pratiques de citoyenneté – de plus en plus singulière. On passe de l'amour de soi à l'amour de la patrie, on passe de la volonté particulière à la volonté générale. On revient donc à la conclusion que nous avons déjà présentée maintes fois : c'est moyennant un progrès ordonné que la justice se réalise dans la Cité, et la loi adéquate aux mœurs est l'un des principaux instruments dont se sert le législateur pour assurer que le caractère national serve à la loi de vérité primitive, et que la physionomie, de plus en plus prononcée, correspondant à l'opinion publique qui se sédimente et se fixe à la lumière de l'habitude de prendre en considération le bien commun et de parvenir au consensus sur le besoin de toujours préférer le plus grand bien de tous, s'affine en mœurs particulières pour soutenir l'esprit patriotique et la vertu dans la ville.

---

[763] *Idem*, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 61.
[764] *Idem*, *Discours sur l'économie politique*, pp. 251-252.
[765] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 516.

Éducation publique et autres institutions nationales

L'éducation publique est devenue impossible dans la modernité, il n'y a plus de patries, ni de citoyens : telle est la conclusion qui mène le précepteur d'Émile à proposer une éducation domestique à l'élève ; néanmoins, appelé à rédiger ses *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, Rousseau, après avoir fait l'éloge de l'esprit des institutions antiques et des législateurs sublimes d'alors, notamment Moïse, Lycurgue et Numa, élabore un chapitre sur le sujet. Le programme d'éducation publique obéit à un programme plus grand, dont les prémisses sont établies dans les trois chapitres précédents. En effet, il ne s'agit pas d'imposer à la Pologne, prise dans sa situation particulière, une révolution qui détournerait les Polonais de ce qu'ils sont ; au contraire, corriger les abus n'est pas mépriser le passé, et le législateur, prudent, doit procéder avec circonspection ou une extrême prudence en touchant aux maux nationaux. Il ne s'agit pas non plus de donner au peuple des lois bonnes en soi, mais des lois convenables aux mœurs et au caractère national, afin que, régnant dans les cœurs des citoyens, elles ne soient pas éludées : « Ils obéiront aux loix et ne les éluderont pas, parce qu'elles leur conviendront, et qu'elles auront l'assentiment interne de leur volonté. Aimant la patrie, ils la serviront par zéle et de tout leur cœur ».[766] Voilà, affirme Rousseau, l'esprit de tous les législateurs anciens. Pour relier les cœurs à la patrie, ils se servaient de la religion nationale, de jeux civiques et publics, de compétitions sportives, de spectacles évoquant l'histoire nationale - tout pour rendre la patrie plus qu'estimée aux yeux des citoyens, aimée de tous :

> Tous chercherent des liens qui attachassent les Citoyens à la patrie et les uns aux autres, et ils les trouvérent dans des usages particuliers, dans des ceremonies religieuses qui par leur nature étaient toujours exclusives et nationales (voyez la fin du *Contrat social*), dans des jeux qui tenoient beaucoup les citoyens rassemblés, dans des exercices qui augmentoient avec leur vigueur et leurs forces leur fierté et l'estime d'eux-mêmes, dans des spectacles qui leur rappellant l'histoire de leurs ancêtres, leurs malheurs, leurs vertus, leurs victoires, interessoient leurs cœurs, les enflamoient d'une vive émulation, et les attachoient fortement à cette patrie dont on ne cessoit de les occuper.[767]

Or, ce sont les bonnes institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts, les mœurs. Elles forment les habitudes civiques qui s'enracinent et se font indestructibles avec le temps ; elles confèrent aux citoyens une physionomie distincte, nationale, qui, en suscitant la fierté des citoyens, les empêche de se fondre et de s'allier avec des étrangers. Comme on le voit, tout dans ce programme tourne autour de l'opinion publique : « [...] commencez toujours par donner aux Polonois une grande opinion d'eux-mêmes et de leur patrie ».[768] Et, comme on l'a

[766] *Idem*, O.C., t. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 961.
[767] *Ibidem*, p. 958.
[768] *Ibidem*, p. 961.

vu, étant donné le lien profond entre opinion, volonté et action, c'est en estimant la patrie que, malgré leurs puissants et ambitieux voisins, les Polonais se feront imbattables dans leur défense : ils peuvent être engloutis, mais pas digérés. C'est donc, pour ainsi dire, dans le champ du symbolique que le législateur doit opérer. Rendre la république estimable implique, par exemple, d'ériger un monument à la Confédération de Bar, qui a sauvé la patrie dans le passé, d'instituer des solennités publiques dont la pompe, adéquate à une République, doit être simple, mais fière, de louer publiquement les citoyens tombés pour la défense de la patrie, d'honorer leurs familles d'une dignité toujours simple, mais apte à susciter la fierté des méritants et de ceux qui voudront les émuler. En ce sens, les récompenses bien choisies deviennent très importantes, car elles confèrent un certain éclat aux vertus patriotiques, moyen d'insinuer dans les cœurs le désir de la vertu : « faites [...] que pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on le doit faire ».[769] Ainsi, il ne faut pas aller à la guerre pour être estimé, et le législateur prépare les soldats les plus imprégnés de vertu patriotique en douceur, par le moyen des jeux publics, des fêtes nationales et solennelles, mais divertissantes, où tout le peuple se réunit, sans que les distinctions de classe ne nuisent à l'esprit d'égalité et d'union. Même les chefs nationaux doivent y être présents, et il est important que le peuple s'habitue à leur présence, qu'il se lie à eux et qu'il partage leurs plaisirs, tout en respectant leur condition supérieure. Rousseau recommande le maniement des chevaux car il convient aux Polonais et est favorable à l'éclat du spectacle, c'est-à-dire parce qu'il est susceptible d'incliner ou de persuader l'opinion publique de manière à éveiller chez les citoyens le désir d'agir vertueusement au bénéfice de la patrie et donc de faire en sorte que les mœurs se perfectionnent d'elles-mêmes. Ce qui renforce cet effet, d'ailleurs, c'est un certain zèle dans la décoration publique, qui doit être noble et imposante, car le cœur du peuple suit ses yeux : ceux-ci se fixent sur la majesté du cérémonial, celui-là s'imprègne de confiance dans l'ordre public qui se présente ainsi comme bien réglé. Cela milite pour la décence et la gravité, chères à une République, où le luxe ne doit pas avoir de place. L'immense distance entre les fortunes est un grand obstacle à l'effort de cultiver le patriotisme : « Tant que le luxe regnera chez les Grands, la cupidité régnera dans tous les cœurs ».[770] Ce que l'on doit estimer, c'est le mérite et la vertu, qui unissent et renforcent la nation, non la richesse, qui la désunit et l'affaiblit. Diriger l'opinion publique est, comme on le voit, un art difficile, c'est l'art de sonder les cœurs afin de les former à la vertu, et, en ce sens, l'éducation est l'article le plus important :

[769] *Idem*, *Discours sur l'économie politique*, pp. 251-252.
[770] *Idem*, O.C., t. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 964.

> Quiconque se mêle d'instituer un peuple doit savoir dominer les opinions et par elles gouverner les passions des hommes. Cela est vrai surtout dans l'objet dont je parle. Les loix somptuaires irritent le desir par la contrainte plustôt qu'elles ne l'éteignent par le chatiment. La simplicité dans les mœurs et dans la parure est moins le fruit de la loi que celui de l'éducation.[771]

L'éducation publique doit alors suivre le même esprit que les autres institutions nationales. Elle doit être nationale aussi, c'est-à-dire rendre la nation estimable afin d'attacher le cœur des citoyens à la patrie et de les amener à s'identifier de telle façon avec elle et entre eux que leurs vies se réduisent à servir le bien commun, c'est-à-dire à être libres ; elle doit donc particulariser les mœurs et mettre en relief le caractère national le plus possible :

> C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs gouts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à sa mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain suça avec le lait de sa mère l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des loix et de la liberté. Cet amour fait toute son existence ; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle ; sitôt qu'il est seul, il est nul : sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus et s'il n'est pas mort, il est pis.[772]

Ainsi, l'impératif est de rendre la physionomie nationale plus prononcée et de mettre le peuple polonais plus en accord avec lui-même selon ce qui lui convient. Dans leurs études, les jeunes doivent alors tout apprendre sur leur pays, et reconnaître en leurs professeurs des hommes de mérite, probes, de bonnes mœurs, capables alors de donner de bons exemples et de susciter chez les élèves le désir de les stimuler. Si l'éducation n'est pas nécessairement gratuite, elle est, néanmoins, publique, c'est-à-dire destinée à tous également, aux riches et aux pauvres, et lorsque ces derniers ne pourront pas la payer, pourvu qu'ils aient des parents honorables, ils devront avoir droit à des bourses d'études : dignes et honorables récompenses pour les bons services rendus à la nation. La gymnastique, qui ne se consacre pas seulement à l'éducation physique, mais aussi à la morale, sera une grande ressource pour enseigner aux élèves à s'unir autour d'un objectif commun, capable de les exciter à la concurrence et à l'émulation, de façon à s'habituer très tôt à la règle, à l'égalité, à la fraternité et aux regards des concitoyens. C'est le moyen d'éveiller chez les enfants le désir de conquérir l'estime publique, d'être parmi les premiers de la nation. La force de l'exemple est inéluctable : il doit alors y avoir un spectacle pour gratifier et acclamer les enfants les plus méritants, et les personnes honnêtes et patriotes doivent s'en réjouir. Quant aux chefs des collèges et aux maîtres d'exercices, il faut que les premiers puissent aspirer aux hautes magistratures, et les seconds, à des postes supérieurs, pourvu qu'ils le méritent - le jugement reviendra à un Collège de magistrats, très honoré. On

[771] *Ibidem*, pp. 965-966.
[772] *Ibidem*, p. 966.

formera ainsi une vigueur d'âme, un zèle patriotique dont les semences, dans les cœurs de tous les hommes, n'attendent qu'à être fécondées par des institutions convenables : un progrès ordonné qui ne doit pas diriger seulement l'éducation publique, mais les usages et les mœurs des Polonais. Précipitée dans une crise profonde, la Pologne doit en renaître moyennant une nouvelle discipline, moyennant une institution bien réfléchie ; ce sera pour elle une seconde naissance, à la suite de laquelle elle estimera et respectera les lois qui nourrissent sa fierté et la rendent heureuse et libre. Il s'agit d'une révolution *par la douceur*, prudente, fruit d'un *art perfectionné* qui fait convenir toutes les institutions nationales aux mœurs, afin de les renforcer, au caractère de la patrie, pour le mettre en relief, à la physionomie polonaise, en vue de la rendre plus prononcée.

Mais si, dans la situation des Polonais, le législateur consacre une attention spéciale à l'institution de l'éducation publique, dans celle des Corses, son impératif étant de rendre le peuple laborieux, c'est à d'autres institutions qu'il recourt. Situations distinctes, justices distinctes, progrès et stratégies distincts, mais, au fond, tout sert le même but, politique et moral : il s'agit d'assurer, par le moyen d'institutions convenables, la liberté, l'égalité et la prospérité de la patrie, soit que l'on ait en vue le rapport entre les citoyens, soit que l'on pense aux rapports de l'État avec ses voisins ; pour cela, il faut *attacher les cœurs des citoyens à l'État*, c'est-à-dire, faire respecter l'esprit général, mettre en relief le caractère national, particulariser les mœurs et, en inclinant le peuple à estimer ce qui lui convient, le rendre souverain et, parce qu'identique à lui-même, libre.[773] Comme on le voit dans le message du législateur aux Corses, l'immanence est privilégiée, la transcendance est écartée : « Les maximes tirées de votre propre expérience sont les meilleures sur lesquelles vous puissiez vous gouverner. Il s'agit moins de devenir autres que vous n'êtes, mais de savoir vous conserver tels »[774]. Et aussi : « Je n'examine pas ici ce qui se fait par la necessité des choses mais ce qui resulte de l'espèce du Gouvernement

[773] En fait, la stratégie du législateur de la Corse implique aussi des efforts dans le sens de promouvoir la correction des mœurs, car les Corses ont des vices qui découlent de leur histoire de peuple colonisé ; rendre le peuple laborieux a aussi à voir avec cela. D'ailleurs, la manière dont Rousseau imagine implanter un système de récompenses et d'exemples dans le corps social renvoie, par exemple, à la marche progressive vers la libération des serfs en Pologne, que nous avons analysée au moment d'aborder l'effort de corriger l'opinion publique. Néanmoins, le peuple corse a un caractère national encore sain, et nous pensons que l'accent de Rousseau dans le *Projet* a plus à voir avec l'exigence de mettre en relief ce caractère. En effet, le travail, le système autarcique, les mœurs austères et frugales : tout cela s'explique à la lumière de la nécessité pour le peuple corse de convenir le plus possible avec lui-même, moyen d'éviter qu'il transige avec ce qui vient du dehors, avec l'étranger colonisateur. Il est inutile de dire que la classification des efforts du législateur souffre d'un certain schématisme et que, rigoureusement, les limites sont floues ; il nous semble quand même utile de classer et justifiable d'étudier l'action du législateur de la Corse à ce moment, et non à un autre.

[774] Rousseau, O.C., t. III, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 903. Devenir autre, c'est-à-dire : s'altérer.

et de l'esprit général de la nation ».[775] La portée du *Projet* est donc adéquate, répétons-le, à la situation des Corses, décrite par Rousseau dès les premières lignes de son texte : la situation de l'île est avantageuse, la nature des habitants est heureuse, il est raisonnable de nourrir l'espoir que le peuple devienne *florissant* ; néanmoins, mille obstacles se présentent contre cela : l'épuisement produit par quatre décennies de guerre, la misère, le dépeuplement, l'état de dévastation du pays, l'impossibilité de commercer avec l'étranger, la convoitise des peuples voisins, les divisions internes, les vices moraux et les préjugés des Corses etc. Du mal au remède que l'on en tire, de la situation même du peuple corse se déduit la règle de la législation : « Le seul moyen de maintenir un Etat dans l'indépendance des autres est l'agriculture ».[776] On discerne bien ici l'influence de la pensée de Montesquieu : l'attention prudente à la situation particulière, le soin de la convenance et du caractère national, l'impératif d'agir sur les mœurs et l'opinion *par la douceur*. Dès l'*Avant-propos* il est annoncé, par exemple, 1) qu'il faut, surtout, éclaircir l'opinion publique et donc mettre en relief le caractère national : « Les Corses n'ont pas pris encore les vices des autres nations mais ils ont déja pris leurs préjugés ; ce sont ces préjugés qu'il faut combattre et détruire pour former un bon établissement » ;[777] 2) qu'il faut observer l'impératif de convenance dans la conformation des institutions :

> Les plus sages en pareil cas observant des rapports de convenance forment le gouvernement pour la nation. Il y a pourtant beaucoup mieux à faire, c'est de former la nation pour le gouvernement. Dans le prémier cas à mesure que le gouvernement décline, la nation restant la même, la convenance s'évanouit ; [dans le] second, tout change de pas égal et la nation entrainant le gouvernement par sa force, le maintient quand elle se maintient et le fait décliner quand elle décline. L'un convient à l'autre dans tous les tems.[778]

L'objet que le législateur des Corses veut les persuader d'aimer est le travail agricole, écartant la possibilité d'enrichissement individuel ; ils doivent s'enorgueillir de contribuer au bien commun, mais plutôt par la production de marchandises réelles que par la génération de ressources pécuniaires provenant du commerce : « Le commerce produit la richesse mais l'agriculture assure la liberté. On dira qu'il vaudroit mieux avoir l'une et l'autre à la fois mais elles sont incompatibles comme il sera montré ci-après ».[779] Cela étant, l'amour de la simplicité

---

[775] *Ibidem*, p. 905.
[776] *Ibidem*.
[777] *Ibidem*, p. 902. Géraldine Lepan fait allusion à ce dernier point de la manière suivante : « Ainsi, s'il appartient bien au législateur de choisir les objets sur lesquels on tient à diriger les jugements du public, ce que nous avons jusqu'ici appelé une manipulation des passions tend bien à se dépasser elle-même en produisant une opinion éclairée » (Lepan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, p. 160).
[778] Rousseau, O.C., t. III, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 901.
[779] *Ibidem*, p. 905. Cette incompatibilité, Rousseau la réfère quelques pages plus loin de la manière suivante : « Je regarde si bien tout système de commerce comme destructif de l'agriculture, que je n'en excepte pas même le

doit être la plus grande valeur, la plus estimée, la plus émulée, car elle est apte à remédier à la source de tous les vices moraux du peuple corse : « [...] c'est de l'oisiveté que viennent tous les vices qui jusqu'à ce moment ont desolé la Corse ».[780] Autrement dit, l'île doit s'enrichir en hommes, en vertu morale, mais pas en argent, le commerce doit être exigu et les mœurs austères, frugales, simples : « faites qu'il y ait de la vanité à etre simple, et qu'un riche ne sache en quoi se faire honneur de son argent ».[781] Ce système, en plus de rendre la Corse plus peuplée, lui assure de bons citoyens : « Les paysans sont attachés à leur sol beaucoup plus que les citadins à leurs villes. L'égalité, la simplicité de la vie rustique a pour ceux qui n'en connoissent point d'autre un attrait qui ne leur fait pas desirer d'en changer. De là le contentement de son état qui rend l'homme paisible, de là l'amour de la patrie qui l'attache à sa constitution ».[782] Tout cela aboutit à la mise en relief du caractère national en Corse, impératif dont dépend le succès de toutes les institutions : les mœurs sont le type de lois le plus important dans la ville, et c'est de leur succès que dépend celui des lois, raison pour laquelle celles-ci doivent convenir avec celles-là. En effet, même les aspects économiques du projet se subordonnent à un impératif politique :

> Là encore l'économie est mise au service de la politique : la richesse d'une nation n'est pas une fin en soi, la croissance n'est pas un signe de prospérité politique. [...] Développant l'agriculture et limitant au maximum le commerce, le projet de Rousseau fait de l'autarcie une condition de la liberté politique.[783]

---

commerce des denrées qui sont le produit de l'agriculture. Pour qu'elle put se soutenir dans ce système il faudroit que le profit put se partager également entre le marchand et le cultivateur. Mais c'est ce qui est impossible parce que le négoce de l'un étant libre et celui de l'autre forcé le premier fera toujours la loi au second, rapport qui rompant l'équilibre ne peut faire un état solide et permanent » (p. 920). D'ailleurs, le commerce rend l'argent nécessaire, et l'argent, l'inégalité, qui transforme la terre elle-même en marchandise. Cela est contraire au système à établir sur l'île par le législateur : la terre doit être travaillée pour servir à la subsistance, à l'égalité, à la vertu et à la citoyenneté. Or, la terre corse, étant suffisante pour la subsistance du peuple, le commerce extérieur ne serait nécessaire qu'en vue de l'achat de superfluités, mais cela est aussi contraire à l'esprit frugal qu'une république doit observer. Le commerce sur l'île doit être restreint à l'intérieur et, avec le temps, doit se réduire à un minimum d'échanges – des échanges *bruts*, sans besoin de faire intervenir l'argent. Rien de tout cela n'appauvrit l'île, car l'argent ne lui serait nécessaire que dans l'hypothèse où elle se consacrerait au commerce extérieur, mais ce n'est pas le cas. Ainsi, l'objectif est : « Il faut que tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse. C'est la [le] principe fondamental de la prospérité de la nation, et la police que je propose va pour sa partie à ce but aussi directement qu'il est possible » (p. 924). Cela dit, vers la fin du *Projet*, Rousseau nuance le radicalisme et fait voir que les industries utiles sont, bien sûr, nécessaires, que le commerce avec l'extérieur et, donc, l'argent, sont aussi, dans une certaine mesure, une nécessité. Mais il appartiendra au gouvernement de réguler combien de commerce et d'industrie il y aura par rapport à la production agricole, de sorte que la bonne proportion entre ces activités ne soit pas enfreinte. Nous y reviendrons.

[780] *Ibidem*, p. 911.

[781] *Ibidem*, p. 936. Dans les derniers paragraphes du texte, Rousseau fait pourtant voir que la fierté est préférable à la vanité (p. 938).

[782] *Ibidem*, p. 905.

[783] Negroni, « Introduction » dans : Rousseau, *Discours sur l'économie politique et autres textes*, pp. 28-29.

Toutes les décisions concernant le système économique, la distribution de la population sur l'île, la production de chaque région, le système général de troc, les restrictions à la monétisation de l'économie etc., tout cela sert l'objectif majeur, l'opinion publique des Corses étant éclairée et le caractère national mis en relief, de former un peuple libre, heureux et souverain, qui tire alors de lui-même l'énergie pour fleurir et se multiplier. Cela vaut pour les décisions économiques, cela vaut pour les décisions politiques : le gouvernement mixte de démocratie et d'aristocratie est la forme la moins coûteuse, la plus favorable à l'agriculture et la plus convenable au système rustique que l'on veut implanter. On confie ainsi le gouvernement à quelques particuliers éclairés, et le peuple peut se répandre sur tout le territoire également, sans préjudice du devoir de se réunir dans chaque canton de la république, heureusement dépourvue d'une classe de nobles. On assure ainsi 1) que la loi fondamentale de son institution soit l'égalité [784] et 2) que la méritocratie soit le seul mécanisme d'ascension dans la société : « L'état ne doit accorder des distinctions qu'au mérite, aux vertus, aux services rendus à la patrie [...] ».[785] En effet, la condition ordinaire et commune du travailleur, plus que bien vue et estimée, doit être encouragée et récompensée car sa contribution matérielle est importante pour la *terra di commune*.[786] Pour que le caractère primitif du peuple corse – équité, humanité, bonne foi –[787] soit réanimé et mis en relief, pour que la vertu soit encouragée, il est indispensable que les nouvelles habitudes du peuple soient nourries par le moyen d'un système de récompenses bien choisies et bien distribuées,[788] afin de lui faire aimer ce qui lui convient : « Il s'agit de faire adopter au peuple la pratique de ce système, de lui faire aimer l'occupation que nous voulons lui donner, d'y fixer ses plaisirs, ses desirs, ses gouts, d'en faire géneralement le bonheur de la vie, et d'y borner les projets de l'ambitions ».[789] Et la plus grande ambition possible est celle de devenir citoyen, c'est-à-dire de devenir pour les Corses pères de famille et propriétaires d'une glèbe suffisante pour leur subsistance. Étant donné le caractère autarcique de l'économie de l'île, la nécessité de l'argent étant presque entièrement supprimée, la condition de travailleur ne pouvant pas être orientée en fonction d'intérêts vénaux, le système général de troc exprimera, dans le registre de la pratique économique, l'objectif psychologique visé, à savoir que l'on ait toujours bonne opinion du travailleur, de façon à ce que tous se sentent motivés pour assurer leur propre subsistance et donc la liberté économique et politique de l'île dans son ensemble –

[784] Rousseau, O.C., t. III, *Projet de constitution pour la Corse*, pp. 909-910.
[785] *Ibidem*, p. 910.
[786] *Ibidem*, p. 911.
[787] *Ibidem*, p. 914.
[788] Rousseau, O.C., t. III, « Fragments politiques », *Des Loix*, p. 494.
[789] *Idem*, O.C., t. III, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 918.

liberté impossible à réaliser lorsque l'on méprise le travail agricole en faveur du commerce et d'autres emplois aptes à maintenir les Corses dans l'esprit de la vénalité, de l'oisiveté, du crime, de la dépendance à l'étranger : « Mais, comme dans nôtre systéme on ne sera plus forcé de payer la taille en espéces, le défaut d'argent n'étant point un signe de misére ne servira point à l'augmenter ; les echanges pourront se faire en nature et sans valeurs intermédiaires, et l'on pourra vivre dans l'abondance sans jamais manier un sou ».[790] En quelques mots : ou les institutions économiques et politiques s'imbriquent convenablement dans les mœurs maintenues simples et dûment particularisées et mises en relief, ou la Corse devient dépendante de ses voisins cupides.

Comme on le voit, contrairement à ce qui se passe pour les hommes dans le *Discours sur l'inégalité*, les Corses ne chercheront pas à se distinguer par la concentration des terres et du pouvoir économique. Le regard de l'autre, ici, n'exalte pas le riche, ni n'humilie le pauvre, mais récompense le vrai mérite, c'est-à-dire le mérite de celui qui contribue plus que les autres au bien commun et à l'abondance réelle de l'île. Abondance réelle ; pécuniaire, non. Certes, il ne s'agit pas d'abolir la propriété privée : « cela est impossible » ;[791] mais de la contenir et surtout de la soumettre à l'intérêt public, de sorte que la propriété de l'État soit grande, celle des citoyens, petite. Or, cela ne les déshonore pas, au contraire : « Que tout ce qui se fait pour le bien public soit toujours honorable ! ».[792] Que l'on sache alors ordonner les passions, comme dit Rousseau dans l'*Émile* ;[793] que l'on sache arbitrer l'opinion publique et montrer au peuple ce qu'il doit estimer, car cela est dire au peuple ce qu'il doit faire : « [...] les arbitres de l'opinion d'un peuple le sont de ses actions. Il recherche les choses à proportion du prix qu'il leur donne ; lui montrer ce qu'il doit estimer, c'est lui dire ce qu'il doit faire » ;[794] que, comme dans l'article *Économie politique*, on fasse penser ce qui convient d'être pensé : « [...] si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime, et que pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on le doit faire ».[795] Et pour faire penser qu'il faut faire ce qui est dû ou convenable, il faut recourir à la force des exemples. C'est par l'exemple qu'agit le système de récompenses : si les magistrats donnent l'exemple par leur travail, les citoyens les imiteront ; si les citoyens et les patriotes sont travailleurs, les aspirants travailleront ;[796] mais, pour éviter que le trésor moral ne soit détruit

[790] *Ibidem*, p. 922.
[791] *Ibidem*, p. 931.
[792] *Ibidem*, p. 932.
[793] *Ibidem*, p. 931.
[794] *Ibidem*, p. 937.
[795] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'économie politique*, pp. 251-252.
[796] *Idem*, O.C., t. III, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 932.

au profit du trésor pécuniaire, il ne faut pas y avoir de financiers dans le pays, leur exemple est de la pire espèce : « [...] leurs exemples qui trop prompts à se répandre dans la nation détruisent tous les bons sentimens par l'estime de l'abondance illicite et de ces avantages, couvrent de mépris et d'opprobre le desinteressement, la simplicité, les mœurs et toutes les vertus ».[797] Ainsi, la clé du *Projet de constitution pour la Corse* réside dans la mise en relief du caractère national de façon à incliner l'opinion publique et, les cœurs persuadés, l'amour-propre déterminé, les mœurs purifiées, faire, par le moyen d'institutions convenant aux mœurs, que les hommes acquièrent le goût du travail, de la frugalité, de l'indépendance ; sans cela, la liberté politique des Corses est une chimère :

> Au lieu qu'ici toutes les vues de l'institution tendent à rendre cet état heureux dans sa médiocrité, respectable dans sa simplicité. Fournissant tous les besoins de la vie, tous les tributs publics sans ventes et sans trafic, tous les moyens de la considération, il n'en laissera pas même imaginer un meilleur ou plus noble. Ceux qui le rempliront ne voyant rien au dessus d'eux en feront leur gloire, et s'en frayant une route aux plus grands emplois ils le rempliront comme les prémiers Romains. Ne pouvant sortir de cet état on voudra s'y distinguer, on voudra le remplir mieux que d'autres, faire de plus grandes recoltes, fournir un plus fort contingent à l'état, mériter dans les élections les suffrages du peuple. De nombreuses familles bien nourries et bien vétues en feront honorer les chefs et l'abondance reelle étant l'unique objet de luxe chacun voudra se distinguer par ce luxe-là. Tant que le cœur humain demeurera ce qu'il est de pareils établissemens ne produiront pas la paresse.[798]

La mention que nous avons faite des financiers met aussi sur le tapis une discussion sur les prix des produits, que nous voulons aborder pour conclure, car elle renvoie à une dimension plus profonde de la stratégie du législateur. Le peu d'argent qu'il y a sur l'île – indispensable en raison de l'activité industrielle et du commerce extérieur qui, bien que restreints, restent nécessaires,– doit exister dans une certaine proportion relative à la richesse en produits, et cette proportion ne doit pas être modifiée. Pour la mesurer, le gouvernement doit créer une chambre des comptes. L'excès relatif de marchandises dénotera que les particuliers sont trop isolés et qu'il faut ranimer un peu plus l'industrie utile ; quand, au contraire, la proportion sera rompue en faveur du volume d'argent relativement à celui des produits bruts, il se peut que l'exportation fleurisse plus qu'elle ne le devrait, ou que le commerce soit devenu facile, que l'on préfère à l'agriculture des arts lucratifs. Ce mal est le pire, car il suggère que les vertus liées au travail agricole, la simplicité des mœurs, sont menacées. Or, nous avons clairement indiqué que le législateur des Corses valorise l'immanence au détriment de la transcendance : mettre le peuple d'accord avec lui-même, dans le cas de la Corse, c'est incliner les esprits et les cœurs dans le sens de ce qui leur convient, c'est mettre en relief le caractère national pour qu'il soit aimé des

[797] *Ibidem*, p. 933.
[798] *Ibidem*, p. 925.

citoyens qu'il faut, par les récompenses, rendre fiers de leurs efforts en vue de stimuler, grâce à la simplicité de leurs mœurs, les exemples pour la nation. Le vice contraire est de permettre que leurs passions soient dirigées vers ce qui les met en contradiction avec leur nature ou avec leur situation. L'argent, la vénalité, représente ici ce qui vient du dehors, ce qui fait passer du même à l'autre, ce qui approfondit le préjugé selon lequel, pour se faire estimer, il faut avoir ce type de richesse plus que d'autres plus réelles. Le triomphe de l'argent est lié à ce qui met la Corse dans la dépendance des peuples étrangers qui l'ont colonisée : ses conséquences, en plus d'être morales, sont surtout politiques. Pour que l'île ne redevienne pas une colonie, son peuple doit aimer sa liberté et son égalité ; pour qu'il aime ces valeurs, il doit sentir que c'est par elles qu'il se fait admirable : « Tous veulent être admirés. Voilà la secrète et dernière fin des actions des hommes. Il n'y a que les moyens de différents. Or, ce sont ces moyens dont le choix dépend de l'habileté du législateur. Les peuples voient bien le terme, mais c'est à lui d'en marquer les routes ».[799] La voie que le législateur trace pour les Corses déconseille l'excès d'argent relativement au volume de produits, car c'est le symptôme d'une dégénérescence morale et politique qui indique que le peuple cesse d'être ce qu'il est et doit être, qui signifie qu'il est en train de devenir autre, qu'il est en train de s'altérer : « [...] le gouvernement ayant une fois calculé la meilleure proportion qui doit se trouver entre ces deux espéces de contribution, sitot que cette proportion *s'altérera*, sera en état d'appercevoir sur le champ cette *altération*, d'en chercher la cause et d'y remedier ».[800] Étant donné le lien profond des institutions avec les mœurs, l'altération se présente comme une dégénérescence sur tous les plans : c'est une dégénérescence morale et politique, elle affecte les particuliers et le corps politique en même temps. C'est pourquoi la Chambre des comptes occupe une place privilégiée dans l'administration : elle sera « le centre des affaires, donnera le branle à toute l'administration et sera composée des prémiéres têtes de l'état ».[801] En effet, c'est la Chambre qui donne l'alerte, et cette alerte met l'administration en mouvement, afin d'éviter l'altération, c'est-à-dire l'approfondissement d'une dégénérescence qui s'annonce et qui incline la Corse à devenir autre, à entrer en contradiction avec elle-même à nouveau. Remédier à cette dégénérescence, c'est procéder inversement : c'est chercher, une fois de plus, à faire convenir le peuple avec lui-même, à lui faire aimer ce qui lui convient, estimer le caractère national par-dessus tout, s'enorgueillir de contribuer au pays ; en d'autres termes, c'est unir l'entendement et la volonté du peuple, c'est faire connaître ce qui doit

[799] Rousseau, O.C., t. III, « Fragments politiques », *De l'honneur et de la vertu*, p. 503.
[800] *Idem*, O.C., t. III, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 935, nous soulignons.
[801] *Ibidem*.

être aimé ou tenu pour sacré par les citoyens, c'est incliner le corps politique, par le moyen d'un progrès ordonné, à devenir plus proche de sa nature, de son humanité, de son bonheur public.

2- Particulariser les mœurs : préserver le caractère national

La censure

La censure publique est au service des impératifs, prudents, de prévenir le changement, de maintenir le peuple dans l'esprit de sa constitution, de préserver son caractère national et sa physionomie, d'éviter la dégénérescence des mœurs et la perte de l'évidence de la volonté générale. Il s'agit alors de garantir l'ordre et de prévenir l'altération. Elle est étroitement liée à l'effort d'éviter la corruption de la faculté de juger et donc l'erreur d'opinion, c'est-à-dire l'erreur dans l'appréciation par le peuple de ce qui lui convient comme étant son propre bien. Nous avons déjà noté que l'altération résulte du remplacement des vérités primitives renfermant des rapports réels de convenance par des opinions, passions et préjugés qui font imaginer d'autres rapports, moins convenables, car ils transforment les passions en vices et empêchent la conduite de s'ordonner auxdits rapports réels.[802] En politique, l'altération rend opaque la volonté générale : l'opinion selon laquelle le bien de chaque particulier dépend du bien commun est remplacée par celle, équivoque, qui affirme que la gloire et l'éclat,[803] ferments de l'inégalité, peuvent procurer des gains substantiels aux individus sans aboutir à des pertes significatives pour l'État. Elle mène à la ruine de la ville, à la défiguration de la physionomie, à la désarticulation des mœurs et fait dégénérer le citoyen en homme. Du point de vue de l'anthropologie du deuxième *Discours*, elle pervertit l'amour de soi en amour-propre et fait connaître l'effet potentiellement pervers du regard de l'autre. Nous commencerons par l'anthropologie et nous poursuivrons avec la politique, afin d'étudier son fonctionnement dans le *Contrat social* d'abord, dans la *Lettre à D'Alembert* ensuite. Ce qui doit être clair, c'est qu'il y a un rapport important entre altération et censure. Ce tableau est incomplet, mais, nous le pensons, il répond aux objectifs que nous nous sommes proposés ici.

C'est dans le *Discours sur l'inégalité* que Rousseau retrace la genèse de l'erreur et présente l'opinion comme une force sociale potentiellement destructrice, car, une fois apparue, servant de critère à ce que les hommes doivent estimer et mépriser et donc déterminant leur

[802] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 501 ; idem, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[803] Idem, O.C., t. I, *Dialogues*, p. 935.

comportement social, leurs mœurs, elle peut les mener à une logique concurrentielle désastreuse. Elle surgit à l'étape dite de l'« Âge d'or », où des noyaux familiaux s'organisent en une société stable : se réunissant autour d'un feu de camp ou sous un chêne pour danser et chanter, les uns regardant les autres et se faisant voir, les hommes, avec le temps, avec les comparaisons, avec l'habitude de la convivialité, acquièrent insensiblement[804] des idées de mérite et de beauté et donc le goût de se sentir préférés et le dégoût de se sentir délaissés. En l'absence d'un législateur qui, calibrant les objets d'estime et évitant que les hommes ne se voient à la merci les uns des autres, aurait imposé des freins à la dégénérescence de l'amour de soi en amour-propre, la préférence publique retombe souvent sur l'un, ce qui signifie le rejet de l'autre et les hommes, dorénavant, non seulement puisent le sentiment de leur propre existence dans le regard de leurs semblables, mais surtout désirent de plus en plus être préférés à leurs dépens, ce dont s'ensuit le cycle des humiliations et des vengeances :

> Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus consideré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même tems : de ces premiéres préférences nâquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence. Sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit ; et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne. De là sortirent les premiers devoirs de la civilité, même parmi les Sauvages, et delà tout tort volontaire devint un outrage, parce qu'avec le mal qui résultoit de l'injure, l'offensé y voyoit le mépris de sa personne souvent plus insuportable que le mal même. C'est ainsi que chacun punissant le mépris qu'on lui avoit témoigné d'une maniére proportionnée au cas qu'il faisoit de lui-même, les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels.[805]

---

[804] On peut anticiper ici que ce mot a un sens technique chez Rousseau, il est de la plus haute importance comme on le verra dans la partie III de cette thèse et surtout dans le chapitre final sur la *Profession de foi du vicaire savoyard*, dans lequel, contre l'esprit de système qui fait passer d'une vérité à une autre insensiblement, le vicaire oppose sa déduction de vérités sensibles. Pour l'instant, il convient de mettre en relief que l'« insensible », chez Rousseau, est signe d'altération, car il représente la perte du référentiel de la vérité primitive qui sert d'élément à toutes les autres. En anthropologie, cela pointe la perte de la règle de convenance et ainsi l'avènement de la contradiction de l'homme avec lui-même ; en épistémologie, cela représente la possibilité de l'erreur métaphysique, qui consacre des vérités générales et abstraites, transcendantes ; en politique et en morale, cela annonce une rupture avec l'immanence de la justice, en faveur de normes transcendantes ou cosmopolites, déracinées, abstraction faite de la nature des choses. Nous y reviendrons, comme nous l'avons dit, dans la partie III de ce travail.

[805] Rousseau, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, pp. 169-170. Il est très important de mettre en relief que, dans le *Discours sur l'inégalité*, l'apparition de l'opinion est occasion pour la dégénérescence, ce qui s'explique par la portée même du livre, voué à expliciter la genèse de l'inégalité ; mais l'opinion ne saurait être dite un mal en soi : en effet, elle est une force sociale qui peut être dirigée sur des objets dignes d'estime. C'est précisément le cas, comme nous l'avons vu, de la religion civile, qui revêt le contrat et les lois d'un caractère sacré, afin qu'ils soient accomplis parce que perçus comme hautement respectés et estimables, aimés. Par ailleurs, les fêtes, le chant et la danse auront une valeur bien diverse dans d'autres textes de Rousseau, comme c'est le cas de la *Lettre à d'Alembert* et de *La Nouvelle Héloïse*. Dans ce dernier, la fête des vendanges comme moment de célébration commune devient l'occasion d'un resserrement des liens affectifs ; dans le premier, les bals de la jeunesse nubile, les jeux et les

Or, pour que l'un soit préféré aux autres, il fallait qu'il se montre favorablement, et, de ce fait, on a vite fait d'appréhender l'art de paraître ce que l'on n'était pas, scission à partir de laquelle l'humanité a fait un pas funeste dans l'histoire de l'inégalité et de l'altération : l'homme est devenu faux et dissimulé, il a appris à leurrer le regard des autres qu'il a pris dès lors comme règle de son comportement, afin de se faire de plus en plus estimé par la société policée. Évolution dont le cours désordonné a conduit à l'affaiblissement des liens sociaux, à la multiplication effrénée des besoins, à l'invention de la propriété, au pacte trompeur, aux lois au service du riche, à l'État, à la tyrannie, au retour final à l'état de nature Ainsi : « Il falut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on étoit en effet. Etre et paroître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortége ».[806] À la lumière de ce mécanisme du regard de l'autre au service de la multiplication effrénée des besoins et donc de l'inégalité, de la contradiction, de la perte de la physionomie et, finalement, de la méchanceté, il reste clair que, sans le législateur, l'histoire des hommes va dans le sens de l'altération, et en prendre conscience devrait les amener à bénir celui dont la main bienfaisante, corrigeant leurs institutions et leur conférant une base inébranlable, a prévenu les désordres qui devaient en résulter et a fait naître leur bonheur à partir des moyens qui semblaient devoir produire leur misère.[807] Autrement dit, le législateur, dans la société bien ordonnée, doit agir sur l'opinion et les mœurs afin d'éviter leur perversion. Tout comme le Rousseau que le personnage français des *Dialogues* caractérise, il doit corriger l'erreur des jugements des hommes, toujours avides d'éclat et de gloire, pour éviter le progrès désordonné de leurs vices :

> Son but est de redresser l'erreur de nos jugemens pour retarder le progrès de nos vices, et de nous montrer que là où nous cherchons la gloire et l'éclat, nous ne trouvons en effet qu'erreurs et miséres. [...] Si sa doctrine pouvoit être aux autres de quelque utilité c'étoit en changeant les objets de leur estime et retardant peut être ainsi leur decadence qu'ils accelerent par leurs fausses appréciations.[808]

Dans la Cité déjà instituée, le progrès désordonné dissipe peu à peu l'évidence de la volonté générale. C'est ce que Rousseau décrit au chapitre I du livre IV du *Contrat social*. Dans un premier temps, le peuple réuni en société se considère comme un corps uni, doté d'une seule volonté, droite, car dirigée seulement vers le bien commun. Toutes les maximes sont claires et

---

compétitions en plein air, comme on le verra, sont des événements sociaux de la plus haute importance pour la morale et pour la politique. Sur le thème de la fête chez Rousseau, on peut consulter avec profit, par exemple : Freitas, *Política e festa popular em Rousseau*.

[806] Rousseau, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 174.

[807] Ibidem, p. 127.

[808] *Idem*, O.C., t. I, *Dialogues*, p. 935.

lumineuses, les intérêts réunis s'orientent vers une finalité commune qui, étant évidente pour tous, ne requiert plus que le bon sens pour être perçue et estimée. Quand les mœurs sont bonnes et simples, les lois sont peu nécessaires, et quand elles deviennent nécessaires, c'est qu'elles seront évidentes et vraiment utiles à tous. Dans une telle situation, il n'y a pas d'intérêts subtils, de raffinements, de malices ou de disputes qui rendent tout opaque et contradictoire ; au contraire, prévaut un accord spontané et naturel du peuple avec lui-même. D'une certaine manière, paradoxalement, l'action du législateur devient importante quand elle ne l'est pas encore, car son action a un biais préventif : sachant que tout dégénère, que telle est la tendance des choses, il adapte à l'*union d'origine* ou aux mœurs encore non dégénérées les quelques lois évidemment utiles et prévient ainsi l'altération et le désordre futurs. C'est bien de désordre qu'il s'agit : le deuxième moment dépeint au chapitre I du livre IV du *Contrat social* voit surgir, à partir du relâchement des liens sociaux et de l'affaiblissement conséquent de l'État, les intérêts particuliers plus prononcés, les petites sociétés ou associations partielles, les contradictions, les débats, les disputes qui altèrent l'intérêt commun, même malgré les freins de la loi : « [...] l'intérêt commun *s'altere* et trouve des opposans, l'unanimité ne regne plus dans les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous ».[809] À l'altération correspond l'opacité de la volonté générale, processus qui s'opère au gré du désordre et qui mène finalement l'État à sa ruine, à une situation où il ne subsiste qu'une forme extérieure, une apparence, et ce point culminant est le troisième et dernier moment de la genèse. Le lien social se rompt dans tous les cœurs, l'intérêt vil se fait passer pour le bien commun, la volonté générale se fait muette, les opinions ne se dirigent plus en fonction de l'estime que les citoyens doivent à l'État, mais en fonction de motifs secrets, c'est-à-dire privés et égoïstes, qui n'ont rien à voir avec la citoyenneté, et les lois se pervertissent en décrets particuliers au service du droit du plus fort déguisé en politesse.

Dans cette situation désordonnée, le jugement se trompe dans l'appréhension de ce qu'est la justice : chacun, prenant plus en compte son propre intérêt que l'intérêt commun, juge, à tort, que sa conduite déviante importe peu pour le tout et que le bénéfice privé acquis aux dépens des autres est bien plus important que le mal public, supposément infime, de soustraire à la force commune une contribution individuelle tenue pour insignifiante. L'erreur dans le jugement des citoyens ne compromet néanmoins pas la volonté générale, qui ne cesse d'exister, mais cesse de se faire voir, ou mieux, de se faire sentir avec évidence aux citoyens désormais

[809] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 438, nous soulignons.

dégradés en hommes. Cela signifie qu'ils cessent d'estimer la loi et la patrie comme sacrées, qu'ils cessent de s'identifier au corps politique et, comme opiner c'est vouloir et que vouloir c'est faire ce qu'on veut, cela signifie encore qu'ils cessent d'agir justement. En effet, si, en votant, l'électeur dit ce qui lui importe en tant qu'homme, séparé, et non en tant que citoyen qui se sait concerné comme partie d'un tout plus grand dont le bien est le responsable pour le sien, alors il élude la loi, mais ne détruit pas la volonté générale : cet électeur voit que rigoureusement il ne peut se séparer de ses concitoyens, mais juge que son détachement importe peu pour le tout – conduite qui, se généralisant parmi les citoyens qui s'imitent les uns les autres, mène à une scission entre l'entendement et la volonté dans le corps politique et, ainsi, à la fin de l'État légitime. Rousseau affirme que ces électeurs changent l'état de la question : au lieu de décider ce que c'est que le bien commun, ils disent ce qu'est le bien de telle ou telle partie de l'État. Ils changent l'état de la question, éludent la volonté générale, altèrent l'intérêt commun. Plus précisément, l'erreur consiste dans la substitution de la vérité primitive des rapports réels par les passions et les préjugés, car il s'agit en tout cela de juger ce qui convient : quand le citoyen vote en suivant ce qui lui convient en tant que citoyen, il est vertueux et perçoit la volonté générale par laquelle il se conserve et se met d'accord avec lui-même ; quand pourtant il vote selon ce qui lui convient en tant qu'homme, il se trompe, car, n'étant pas homme, mais citoyen, il remplace ce qui lui convient dans la situation où il se trouve par ce qui ne lui convient pas dans la situation où il se trouve. Voilà pourquoi la contradiction entre homme et citoyen n'a de sens que lorsque l'on part de la prémisse de l'altération, et l'exemple du cosmopolite est éloquent à cet égard : en se prenant lui-même pour un autre et en faisant dériver l'amour de l'humanité de l'amour-propre, et non de l'amour de soi, il cesse d'appréhender ce qui lui convient dans la situation où il se trouve et devient contradictoire en se repérer par ce qu'il serait s'il était dans une autre situation. Ce vice est inévitable, c'est une tendance qui frappe les citoyens ainsi que les institutions, surtout le gouvernement. Or, si même Sparte et Rome ont péri, quel État pourra se libérer des tendances historiques dont même l'art le plus sublime ne peut pas le libérer définitivement ? L'altération est un vice inhérent et inévitable même dans l'État bien constitué, d'où la nécessité d'un législateur, d'où la nécessité de la censure :

> Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution *s'altère*, et comme il n'y a point ici d'autre volonté de corps qui résistant à celle du Prince fasse équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le Prince opprime enfin le Souverain et rompe le traité Social. C'est là le vice inhérent et

> inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent le corps de l'homme.[810]

Le rôle de la censure reste clair : le législateur sonde les mœurs en secret parce qu'elles sont le type de lois le plus important dans la ville, dont dépend le succès de toutes les autres, une fois que, vérité primitive, elles servent d'élément aux autres ; il les sonde parce que les mœurs sont très étroitement liées à l'opinion publique, et parce que l'opinion publique, déterminant ce qui est estimé, détermine l'intérêt et, de ce fait, incline l'action des citoyens : « Il est inutile de distinguer les mœurs d'une nation des objets de son estime ; car tout cela tient au même principe et se confond nécessairement. Chez tous les peuples du monde, ce n'est point la nature mais l'opinion qui décide du choix de leurs plaisirs. Redressez les opinions des hommes et leurs mœurs s'épureront d'elles mêmes ».[811] Mais l'action des citoyens cesse d'être droite quand ils cessent d'aimer la patrie, c'est-à-dire quand, se trompant dans l'appréhension de ce qui leur convient, ils en viennent à juger que leur propre bien, leur intérêt, ne se relie pas au bien commun : « On aime toujours ce qui est beau ou qu'on trouve tel, mais c'est sur ce jugement qu'on se trompe ; c'est donc ce jugement qu'il s'agit de regler. Qui juge des mœurs juge de l'honneur, et qui juge de l'honneur prend sa loi de l'opinion ».[812] Compte tenu que ce processus de désidentification est inexorable et que, dans le meilleur des cas, il peut être retardé, il incombe au législateur de le freiner le plus possible. Pour ce faire, deux moments sont décisifs : lorsqu'il s'agit d'instituer un peuple, le législateur forme les mœurs et les met en relief de plus en plus, éclaircit le jugement public et oriente l'opinion publique. C'est, comme nous l'avons vu, par les institutions nationales qu'il le fait, c'est-à-dire par la religion[813] qui persuade le

---

[810] *Ibidem*, p. 421, nos italiques.
[811] *Ibidem*, p. 458.
[812] *Ibidem*.
[813] Il est vrai que le chapitre sur la religion civile figure dans le livre IV du *Contrat social*, voué au maintien des institutions. En effet, la religion joue un rôle fondamental dans ce maintien ; néanmoins, comme nous l'avons vu, la religion opère, selon les mots de Bruno Bernardi, comme un simulacre de généralité, ce qui signifie que sa fonction est spécialement importante et décisive avant que ne soit formé le jugement public, ou raison publique, ou mieux, c'est précisément parce que cette formation n'est pas encore aboutie que la religion s'avère nécessaire. On comprend donc que Rousseau ait initialement écrit le chapitre sur la religion civile au verso des pages du chapitre sur le législateur, qui figure dans le livre II, dans lequel il aborde le moment de l'institution d'un peuple. En effet, la loi déclenche la raison, la religion, l'imagination ; avant de se laisser appréhender par l'entendement, la justice doit se faire éloquente à la sensibilité, car, en politique comme en morale, il s'agit avant tout de faire agir. La raison, « trop nue », ne fait pas agir, elle ne persuade pas, mais elle convainc seulement, et c'est pourquoi Rousseau dit dans l'*Émile* qu'il faut « donner corps à la raison », ce qui est vrai pour tous les hommes, surtout pour les enfants et, on le présume par analogie, pour les peuples : « Ne raisonnez jamais sèchement avec la jeunesse. Revêtez la raison d'un corps si vous voulez la lui rendre sensible. Faites passer par le cœur le langage de l'esprit, afin qu'il se fasse entendre. Je le repète, les arguments froids peuvent déterminer nos opinions, non nos actions ; ils nous font croire et non pas agir ; on démontre ce qu'il faut penser, et non ce qu'il faut faire. Si cela est vrai pour tous les hommes, à plus forte raison l'est-il pour les jeunes gens encore enveloppés dans leurs sens, et qui ne pensent qu'autant qu'ils imaginent » (Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 648). Dans une note, André Charrak

sentiment, par l'adéquation des lois aux mœurs naissantes comme *union d'origine*, par l'éducation publique et d'autres institutions vouées à former le sentiment de sociabilité et à attacher les cœurs à la patrie : « Les opinions d'un peuple naissent de sa constitution ; quoique la loi ne regle pas les mœurs, c'est la législation qui les fait naitre ».[814] Une fois le peuple institué, une fois son caractère, sa physionomie, ses mœurs, son opinion fixés, il s'agit de procéder au maintien des institutions, et cela exige de préserver l'opinion publique dans l'esprit de sa constitution et donc d'éviter que le jugement public ne se corrompe, ne s'altère. Cela se fait par la censure : « La Censure maintient les mœurs en empêchant les opinions de se corrompre, en conservant leur droiture par de sages applications, quelquefois même en les fixant lorsqu'elles sont encore incertaines ».[815] En effet, les opinions d'un peuple sont, par nature, très volatiles, surtout si l'*art commencé*, et non l'*art perfectionné*, a œuvré à l'institution du peuple, moment privilégié où l'on peut beaucoup sur les mœurs, qu'il s'agisse de leur conférer une base apparente et fragile, et c'est le sens de l'œuvre du riche dans le deuxième *Discours*, qu'il s'agisse de conférer aux institutions *une assiette inébranlable*, et c'est le rôle, dans le *Contrat social*, du législateur conscient de la volatilité des opinions des hommes et de la nécessité d'impérativement prévenir leur altération :

> Si le gouvernement peut beaucoup sur les mœurs, c'est seulement par son institution primitive ; quand une fois il les a déterminées, non seulement il n'a plus le pouvoir de les changer, à moins qu'il ne change, il a même bien de la peine à les maintenir contre les accidens inévitables qui les attaquent, et contre la pente naturelle qui les *altére*. Les opinions publiques, quoique si difficiles à gouverner, sont pourtant par elles-mêmes très mobiles et changeantes. Le hazard, mille causes fortuites, mille circonstances imprévües font ce que la force et la raison ne sauroient faire ; ou plustôt, c'est précisément parce que le hazard les dirige que la force n'y peut rien ; comme les dés qui partent de la main, quelque impulsion qu'on leur donne, n'en aménent pas plus aisément le point qu'on désire. Tout ce que la sagesse humaine peut faire, est de prévenir les changements, d'arrêter de loin tout ce qui les améne ; mais sitôt qu'on les souffre et qu'on les autorise, on est rarement maitre de leurs effets [...].[816]

Deux stratégies peuvent être évoquées pour illustrer comment opère le censeur : 1) éviter l'introduction dans le pays d'opinions ou d'institutions étrangères, ce que l'on peut illustrer par le refus de l'introduction d'un théâtre à la parisienne dans la République de Genève, processus qui met en péril la physionomie des Genevois ; 2) corriger, c'est-à-dire fixer l'opinion indécise, mais pas encore dégénérée – car une fois les opinions dégénérées, la censure cesse d'être efficace –, cas qui peut être illustré par l'effort en faveur du changement de l'opinion publique

---

confirme cette interprétation : « L'attitude du gouverneur ressemble d'assez près à celle du législateur dans le *Contrat social* » (Charrak in: Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, p. 812, nota 85).

[814] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, pp. 458-459.

[815] *Ibidem*, p. 459.

[816] *Idem*, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 68, nous soulignons.

concernant les duels en France et concernant la servitude en Pologne. Ce second point fera l'objet d'investigation dans la section suivante, consacrée à l'effort de « corriger » les mœurs ; c'est alors le premier qu'il revient de développer ici, et pour ce faire il faut, avant tout, mettre en évidence en quoi consiste le lien entre ce que Rousseau appelle l'« esprit de la constitution » et l'idée de physionomie.

La censure, l'esprit de la constitution et la physionomie du peuple

Comme on le voit, dégénérer, c'est se détourner de l'esprit de sa propre constitution. Nous avons déjà dit que les mœurs sont la vérité primitive qui sert d'élément aux autres, qui peuvent alors être considérées comme des rapports réels de convenance dérivés de la nature des choses, qui peuvent aussi être rapprochées des idées d'amour de soi, d'intérêt, de justice immanente, car elles sont la morale du peuple. L'esprit de la constitution est ainsi l'esprit des mœurs au moment où le législateur adapte convenablement les lois à l'*union d'origine* qui fait connaître les traits encore rudimentaires du caractère du peuple naissant. Des traits que, par les lois respectant la nature des choses, le législateur élabore et développe, les faisant passer progressivement du registre du spontané de la justice immanente aux mœurs au registre de la justice exprimée sous forme de loi, registre donc du *raisonné* ; autrement dit, il fait passer du particulier au général, car c'est à partir de l'emploi de l'*art perfectionné* que devient possible la double genèse, la généralisation conjointe d'idées et d'affections dans l'État, et cela veut aussi dire que l'esprit de la constitution, que la censure doit préserver, se maintient identique à lui-même tout au long du progrès ordonné qui culmine avec la généralisation des volontés particulières en volonté générale. On dirait que l'esprit de la constitution exprime une convenance qui, grâce à l'œuvre du législateur, s'étend ; et que la volonté générale représente, par conséquent, une convenance étendue. Autrement dit, la volonté générale - qui se déclare par la loi - et le jugement public - qui se déclare par la censure - expriment la même vérité, la même convenance, le même esprit de la constitution : la règle immanente de justice par laquelle le peuple se conserve identique à lui-même, par laquelle il se met davantage en accord avec lui-même et grâce à laquelle il se dote d'une physionomie nationale et traditionnelle. Lorsque cette règle perd sa force, c'est-à-dire lorsque les mœurs commencent à dégénérer malgré les freins que l'art politique a mis en œuvre, la déclaration de la volonté générale par la loi et la déclaration de l'opinion publique par la censure perdent aussi la leur. De tout cela découle une maxime fondamentale de prudence déjà annoncée par le législateur de la Pologne, qui se montrait très

circonspect en évoquant les maux nationaux : il ne faut jamais promouvoir de changements dans les mœurs, car, imbriquées dans la nature des choses, exprimant les rapports réels de convenance et de justice immanente, elles ont la primauté sur toutes les institutions politiques, qui donc doivent avant tout les suivre. Dans la *Préface à Narcisse*, Rousseau fait allusion à cette primauté de la manière suivante :

> Le moindre changement dans les coutumes, fut-il même avantageux à certains égards, tourne toujours au préjudice des mœurs. Car les coutumes sont la morale du peuple ; et dès qu'il cesse de les respecter, il n'a plus de régle que ses passions ni de frein que les loix, qui peuvent quelquefois contenir les méchans, mais jamais les rendre bons.[817]

Et, dans l'*Émile*, comme on le voit ci-dessous :

> Les raports nécessaires des mœurs au gouvernement ont été si bien exposés dans le livre *De l'esprit des loix*, qu'on ne peut mieux faire que de recourir à cet ouvrage pour étudier ces rapports. Mais en général il y a deux règles faciles et simples pour juger de la bonté des gouvernemens. L'une est la population. [...] Mais il faut pour cela que cette population soit un effet naturel du gouvernement et des mœurs : car si elle se faisoit par des colonies ou par d'autres voyes accidentelles et passagères, alors elles prouveroient le mal par le remède. [...] ; il ne faut pas éxaminer ce qui se fait par force, car la loi qui combat la constitution s'élude et devient vaine, mais ce qui se fait par l'influence des mœurs et par la pente naturelle du gouvernement ; car ces moyens ont seuls un effet constant. C'étoit la politique du bon Abbé de St. Pièrre de chercher toujours un petit remède à chaque mal particulier, au lieu de remonter à leur source commune et de voir qu'on ne les pouvoit guérir que tous à la fois. Il ne s'agit pas de traitter séparément chaque ulcére qui vient sur le corps d'un malade, mais d'épurer la masse du sang qui les produit tous.[818]

L'esprit de la constitution se développe avec l'habitude et avec le temps en une physionomie prononcée, résultat d'un progrès ordonné. Un peuple qui a une physionomie est un peuple qui a de bonnes mœurs ; c'est la perte du génie national qui annonce donc l'altération. Rousseau oppose aux sociétés du détachement, des attachements sociaux effilochés, celles où les liens sociaux sont resserrés ; à celles de la désunion et de l'inégalité, celles de l'union et de l'égalité ; aux sociétés corrompues, parce que, comme la statue de Glaucus, défigurées, celles où les mœurs sont encore estimées et où le peuple maintient encore son caractère et sa physionomie. Aux grandes villes, il oppose les provinciales. En effet, les capitales sont des lieux sans physionomie, elles sont altérées, dégénérées et sans mœurs, c'est là que la politesse consacre la logique de l'apparence et de l'indifférenciation, du masque :

> Je n'ignore pas que les Capitales différent moins entre elles que les Peuples, et que les caracteres nationnaux s'y effacent et confondent en grande partie, tant à cause de l'influence commune des Cours qui se ressemblent toutes, que par l'effet commun d'une société nombreuse et resserrée, qui est le même à peu près sur tous les hommes, et l'emporte à la fin sur le caractere originel. Si je voulois étudier un peuple, c'est dans les

[817] *Idem*, O.C., t. II, *Préface à Narcisse, ou l'amant de lui-même*, p. 971.
[818] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 851.

> provinces reculées où les habitans ont encore leurs inclinations naturelles que j'irois les observer. Je parcourrois lentement et avec soin plusieurs de ces provinces, les plus éloignées les unes des autres ; toutes les différences que j'observerois entre elles me donneroient le génie particulier de chacune ; tout ce qu'elles auroient de commun, et que n'auroient pas les autres peuples, formeroit le génie national, et ce qui se trouveroit par tout, appartiendroit en général à l'homme.[819]

Dans son livre *Ilustração e História*, Maria das Graças de Souza, faisant référence à Jean Starobinski, explique que l'indifférenciation dans laquelle se trouvent les sociétés modernes a à voir avec le progrès de la dissociation entre être et paraître, qui culmine dans le retour à l'état de nature, tel qu'il est mis en évidence à l'issue du *Discours sur l'inégalité* : « Paradoxalement, au point extrême de l'inégalité, représenté par le despotisme, les hommes deviennent égaux, parce qu'ils ne sont plus rien ».[820] Et, citant l'*Émile*, l'auteure ajoute : « Voilà enfin pourquoi Émile, à la fin de ses voyages, décide de rester sur sa propre terre. Partout, ce que l'on voit, c'est que, sous le nom de loi, ce qui règne ce sont les passions et l'intérêt particulier. C'est en ce sens que nous pourrions comprendre l'affirmation que tous nos hommes sont égaux. Ils sont égaux dans la servitude et la dépendance ».[821] La perte de la physionomie aboutit à l'égalité des esclaves. L'homme moderne est un Français, un Anglais, un bourgeois qui, contradictoire et fluctuant car il prétend conserver dans l'ordre civil la primauté des sentiments de la nature, n'est pas homme, n'est pas citoyen, n'est rien.[822] Tout le programme de l'*Émile* s'explique à partir de cette critique de la défiguration ; tout le progrès dénoncé comme funeste dans le *Discours sur l'inégalité* a en elle - et la statue défigurée lui sert de métaphore - son point de départ ; tout le sens de l'effort du législateur pour prévenir la perte de la physionomie s'éclaircit à partir d'elle. Si le citoyen de Genève prend la plume pour fixer l'opinion publique de ses concitoyens quant à l'inconvenance pour la Cité de recevoir du dehors, et dans l'intérêt étranger d'un cosmopolite convaincu, à savoir Voltaire, des institutions aptes à désarticuler leurs mœurs et altérer leur physionomie, c'est qu'il attribue la plus grande importance à l'impératif de maintenir le peuple dans l'esprit de sa constitution et dans la physionomie qui lui convient. Certes, ce qui est en jeu, c'est la vie ou la mort de la Cité.

---

[819] *Idem*, O.C., t. II, *La Nouvelle Héloïse*, p. 242.
[820] Souza, *Ilustração e História*, p. 57, nous traduisons.
[821] *Ibidem*, pp. 58-59, nous traduisons.
[822] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 249-250.

La censure et le cosmopolitisme des Lumières de d'Alembert[823]

Le théâtre est très avantageux lorsqu'on le considère dans sa perfection. Il divertit et instruit, améliore les opinions des hommes, améliore les mœurs du peuple, civilise, éduque, moralise. La thèse est de d'Alembert, qui dans l'article « Genève », écrit pour l'*Encyclopédie*, recommande aux Genevois d'avoir des théâtres, car ainsi leur ville peut réunir la sagesse de Lacédémone à la politesse d'Athènes. Or, le théâtre parfait est une chimère, une abstraction. Cette fois, la thèse est de Rousseau, citoyen de Genève. Au cosmopolite qui fait allusion à l'humanité universelle, à la morale universelle, à la justice universelle, Rousseau oppose une pensée politique enracinée dans la particularité des mœurs ; à l'épistémologie empiriste qui donne le fondement d'une conception équivoquée du théâtre, en lui attribuant le pouvoir de moraliser les hommes, il oppose l'innéité de la conscience et l'humanité immanente aux mœurs de la patrie : seuls les exemples, qui éclairent le jugement public et font voir aux hommes ce qui leur convient, peuvent améliorer les opinions ; les divertissements, non. La *Lettre à d'Alembert* se structure autour de deux moments : dans le premier, Rousseau aborde le théâtre par rapport à ses effets sur le peuple ; dans le second, par rapport à sa prétendue convenance aux maximes genevoises. Nous chercherons ici à analyser certains points du texte, afin de mettre en évidence le rôle du censeur dans la préservation des mœurs. En effet, pour préserver son caractère national, Genève ne doit pas avoir un théâtre à la parisienne, mais des institutions convenables à une République.

Le théâtre ne peut être considéré en soi, absolument, abstraction faite de son historicité, des rapports qui le déterminent et des effets qu'il a, en situation, sur le peuple. Lecteur de Montesquieu, le citoyen de Genève n'opère pas dans le vide, ni ne juge, comme le fait D'Alembert, que le théâtre est une école de morale qui enseigne aux hommes les principes du bien et du mal.[824] Contre ce procédé universel et abstrait qui prend les spectacles en eux-mêmes

[823] Nous prenons l'expression « Lumières » au sens d'un certain optimisme quant aux progrès de la raison et de l'humanité au XVIIIe siècle, telle qu'elle est affichée par D'Alembert lui-même, par exemple, dans le passage très connu de l'*Essai sur les éléments de philosophie* : « Pour peu qu'on considère avec des yeux attentifs le millieu du siècle où nous vivons, les événements qui nous agitent, ou du moins qui nous occupent, nos mœurs, nos ouvrages, et jusqu'à nos entretiens ; il est bien difficile de ne pas apercevoir qu'il s'est fait à plusieurs égards un changement bien remarquable dans nos idées ; changement qui, par sa rapidité, semble nous en promettre un plus grand encore. […] Si on examine sans prévention l'état actuel de nos connaissances, on ne peut disconvenir des progrès de la Philosophie parmi nous » (D'Alembert, *Ensaio sobre os elementos de filosofia*, pp. 3-4 ; texte en français cité d'après Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 39).

[824] Nous renvoyons à un article de Barbara de Negroni sur le rapport entre la pensée de Rousseau et celle de Montesquieu, telle qu'elle se laisse appréhender moyennant une étude de la *Lettre à d'Alembert* : « D'Alembert pratique un particularisme religieux et un universalisme politique alors que Rousseau recourt à des critères universels en religion et conserve au contraire le souci des particularismes en politique. On ne saurait critiquer les

et l'homme comme nature absolue, Rousseau les considère, hommes et spectacles, à la lumière de la multiplicité et de la particularité que leur prête l'histoire. Sur l'homme :

> L'homme est un, je l'avoüe ; mais l'homme modifié par les Réligions, par les Gouvernements, par les loix, par les coutumes, par les préjugés, par les climats, devient si différent de lui-même qu'il ne faut plus chercher parmi nous ce qui est bon aux hommes en général, mais ce qui leur est bon dans tel tems ou dans tel pays.[825]

Sur les spectacles :

> Demander si les Spectacles sont bons ou mauvais en eux-mêmes, c'est faire une question trop vague ; c'est éxaminer un rapport avant que d'avoir fixé les termes. Les Spectacles sont faits pour le peuple, et ce n'est que par leurs effets sur lui qu'on peut déterminer leurs qualités absolües.[826]

En effet, c'est par les effets sur le peuple pour lequel ils sont établis que les spectacles doivent être jugés, et l'homme étant modifié par les circonstances, chaque peuple ayant donc une passion dominante qui le particularise, et les spectacles étant des divertissements créés plutôt pour la flatter que pour la choquer, c'est-à-dire plutôt pour plaire que pour être utile, à la diversité des spectacles dans l'histoire correspondent les goûts nationaux les plus divers. Cela étant, les spectacles renforcent le caractère national car ils reflètent les passions du peuple, et le théâtre est un tableau des passions humaines, dont l'original, que l'auteur accompagne, habite dans les cœurs des hommes : il réussit quand, en les flattant, il plaît ; il échoue quand il les choque et, alors, déplaît. En d'autres termes, le spectateur ne s'identifie pas à ce qui lui est étranger, mais à ce qui lui est familier, raison pour laquelle la meilleure pièce de Sophocle serait un fiasco si elle était représentée dans un théâtre moderne sans les adaptations et harmonisations appropriées. Ce que le censeur doit alors avoir à l'esprit, c'est que la raison n'a pas sa place sur scène et que le théâtre n'a pas le pouvoir d'améliorer les mœurs. Apparemment, il a celui de les renforcer : il serait bon pour les bons, mauvais pour les méchants ; mais cette conclusion ne tient pas non plus. Le théâtre n'a pas l'effet cathartique de purger les passions du public, mais plutôt de les exciter, irriter et multiplier : « Ainsi le Théatre purge les passions qu'on n'a pas, et fomente celles qu'on a ».[827]

---

pasteurs protestants au nom des normes d'une religion particulière, fut-elle catholique ; on ne saurait pas plus appliquer directement à la société et à la politique des principes universels empruntés à une condition humaine abstraite. Cette double erreur détruit autant la religion que les mœurs » (Negroni, « Opinion publique, mœurs, esprit du gouvernement », p. 94).

[825] Rousseau, O.C., t. V, *Lettre à D'Alembert*, p. 16.

[826] *Ibidem*.

[827] *Ibidem*, p. 20.

Inutile d'ignorer la primauté des mœurs et donc du goût, puisque goût et mœurs ont une origine commune et connaissent les mêmes révolutions.[828] Ils sont la vérité primitive qui sert d'élément aux autres, ils sont la conduite issue de l'opinion qui détermine les objets d'estime et les critères de convenance et d'intérêt. Or, la nature humaine est bonne, l'intérêt moral chez l'homme suppose l'amour du beau moral, l'honneur, la vertu et les purs sentiments de la nature qui, innés, servent de principe à la conscience. S'il est certain qu'il y a des mœurs de toutes sortes dans l'histoire, il est encore plus certain que les êtres moraux ne se confondent pas avec les préjugés, ne sont pas le fruit de l'art humain ;[829] ainsi, les bonnes mœurs découlent de l'opinion droite qui fait voir que la vertu est aimable et que l'amour de l'humanité découle de l'amour de soi. Autrement dit : la vertu n'est pas aimable par l'œuvre du préjugé, encore moins par l'œuvre du théâtre, mais de la nature et de la raison. Justice et bonté ne sont pas des mots abstraits, ni de purs êtres moraux formés par l'entendement, mais de vraies affections de l'âme éclairée par la raison, elles sont donc un progrès ordonné de nos affections primitives.[830] Si le théâtre fait pleurer, ce n'est pas pour rendre humain le cœur de l'homme, mais pour déclencher l'humanité en lui : « L'amour du beau est un sentiment aussi naturel au cœur humain que l'amour de soi-même ; il n'y nait point d'un arrangement de scénes ; l'auteur ne l'y porte pas, il y trouve ; et de ce pur sentiment qu'il flate naissent les douces larmes qu'il fait couler ».[831] En d'autres termes, le théâtre est inutile du point de vue moral. Et puisque les bonnes mœurs imposent que l'on observe strictement ses propres devoirs, le théâtre, qui détourne les hommes de ce qui leur importe vraiment, ne peut que les corrompre. Une ville juste ne doit pas le tolérer, et il incombe au censeur de le refuser, car, même si l'on suppose, à tort, que le théâtre renforce l'inclination coutumière du peuple, le fait est qu'il multiplie les passions qu'il devrait purger : il est mauvais pour les bons et pour les mauvais peuples, c'est-à-dire que le théâtre a pour effet l'altération des mœurs : « Or par une suite de son inutilité même, le théatre, qui ne peut rien pour corriger les mœurs, peut beaucoup pour les *altérer*. ».[832]

Mais l'altération ne résulte pas seulement du fait que les passions sont irritées. Comme on l'a vu, elle consiste dans la substitution des vérités primitives ou, autrement dit, des rapports réels, par les opinions, les passions et les préjugés des hommes. La tragédie représente les vrais rapports entre les choses de manière exagérée, les place au-dessus des hommes ; la comédie les

[828] *Ibidem*, p. 18.
[829] *Ibidem*, p. 22.
[830] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 523.
[831] *Idem*, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 22.
[832] *Ibidem*, p. 52, nous soulignons.

diminue pour les placer en dessous d'eux. Ne représentant que ce qui n'existe pas, le théâtre, entre le manque et l'excès, laisse de côté ce qui existe, c'est-à-dire les vrais rapports. Par exemple, les devoirs dans l'affrontement desquels l'homme et le citoyen se font vertueux : « Un Pére, un fils, un Mari, un Citoyen ont des devoirs si chers à remplir, qu'ils ne leur laissent rien à dérober à l'ennui. [...] Mais c'est le mécontentement de soi-même, c'est le poids de l'oisiveté, c'est l'oubli des gouts simples et naturels, qui rendent si nécessaire un amusement étranger »;[833] mais aussi, les rapports de convenance qui, dérivés de la nature des choses, permettent l'enracinement de l'homme dans sa situation et l'identification affective sans laquelle il n'existe pas de vraie morale : « Plus j'y reflechis, et plus je trouve que tout ce qu'on met en représentation au théatre, on ne l'approche pas de nous, on l'en éloigne ».[834] La pitié qu'inspire la tragédie est stérile, car, passif devant la scène, le spectateur ressent de la pitié devant les faux maux représentés ; néanmoins, sans l'effort que la vertu exige dans la lutte de l'homme juste contre lui-même, cette pitié est un simulacre, elle est stérile ; mais son effet est bien réel, puisqu'elle amène le spectateur à s'enorgueillir de sa belle âme et à se sentir suffisamment justifié pour se dérober aux devoirs que l'humanité et la citoyenneté lui imposent. En ce sens, la tragédie pervertit l'humanité en nous, nous altère. La comédie est encore pire : elle ridiculise pour rendre odieux, mais la vertu n'opère pas ainsi. La vertu écrase les méchants de son mépris au lieu de les ridiculiser ; à son tour, le vice a dans le ridicule son arme favorite.[835] D'ailleurs, elle conduit à la duplicité et à la logique de la scission entre être et paraître : « Craindre le ridicule, l'éviter ne signifie que vivre selon "le trône inébranlable" de l'opinion, et la comédie est donc une incitation à la duplicité ».[836] Ainsi, sans pouvoir trouver dans le spectacle ce qui lui convient, le spectateur, passif et déraciné, est comme le philosophe qui, sidéré par des vérités universelles, se dérobe devant le misérable impunément égorgé sous sa fenêtre. Il est comme le cosmopolite qui aime stérilement toute l'humanité pour se sentir dispensé d'être réellement juste envers ceux avec qui il vit. Diverti par l'humanité figurée toujours au-dessus ou en dessous de ce qu'elle est, le spectateur juge, à tort, que les larmes qu'il verse au théâtre le moralisent, que les rires qu'il émet l'éduquent, mais, en vérité, les unes comme les autres l'altèrent. Cela dit, considéré en soi, le théâtre est alors un mal, il atteint son objectif quand il reçoit des applaudissements, et au-delà de cela aucune autre utilité n'est recherchée, ce qui mène à la conclusion que si le bien est nul, il reste le mal, et de celui-ci l'on ne peut pas douter : le théâtre a l'aptitude d'altérer les mœurs,

[833] *Ibidem*, p. 15.
[834] *Ibidem*, p. 24.
[835] *Ibidem*, p. 25.
[836] Mattos, « Teatro e amor-próprio », p. 21.

de détourner le peuple de l'esprit de sa constitution, de défigurer sa physionomie ; il doit donc être refusé par le censeur visant préserver les mœurs :

> Soit qu'on déduise de la nature des Spectacles, en général, les meilleures formes dont ils sont susceptibles ; soit qu'on examine tout ce que les lumières d'un siècle et d'un peuple éclairés ont fait pour la perfection des nôtres ; je crois qu'on peut conclure de ces considérations diverses que l'effet moral des spectacles et des théatres ne sauroit jamais être bon ni salutaire en lui-même ; puisqu'à ne compter que leurs avantages, on n'y trouve aucune sorte d'utilité réelle, sans inconvéniens qui la surpassent. Or par une suite de son inutilité même, le théatre, qui ne peut rien pour corriger les mœurs, peut beaucoup pour les *altérer*. En favorisant tous nos penchans, il donne un nouvel ascendant à ceux qui nous dominent. Les continuelles émotions qu'on y ressent nous énervent, nous affoiblissent, nous rendent plus incapables de résister à nos passions, et le stérile intérest qu'on prend à la vertu ne sert qu'à contenter nôtre amour-propre, sans nous contraindre à la pratique.[837]

Mais considérer le théâtre du point de vue des « choses représentées » n'épuise pas la question, il faut le considérer aussi, et surtout, du point de vue des effets liés à la scène, indépendamment du contenu des pièces, car la simple habitude de fréquenter le théâtre produit déjà elle-même des changements importants dans les mœurs. Après tout, le cours des affaires civiles et domestiques est interrompu pendant certaines heures, on se rend régulièrement au même endroit pour s'oublier dans la contemplation réitérée d'objets étranges, et toutes ces modifications ne peuvent être dites avantageuses ou désavantageuses que moyennant une étude des mœurs particulières du peuple au sein duquel un théâtre s'installe : argument qui mobilise le concept de convenance et l'art politique du législateur. Dans cette optique, on peut postuler une maxime générale qui permet de conclure à l'utilité des divertissements qui interrompent des occupations nuisibles et à la nocivité de ceux qui les interrompent lorsqu'elles sont utiles. En ce sens, les spectacles conviennent à une grande ville et ne conviennent pas aux petites. Dans le premier cas, on ne multipliera jamais assez les divertissements et les moyens de les rendre plus agréables, afin de détourner les méchants de perpétrer leurs crimes et de nourrir leurs vices ; dans le second, au contraire, les distractions doivent être évitées. Là où il y a de l'industrie, il est dangereux d'instituer des distractions qui détournent du travail ; là où il n'y en a pas, il faut rendre la vie oisive insupportable afin que les citoyens emploient leur temps utilement. Rousseau illustre cela par la communauté laborieuse des montagnards de Neuchâtel, où l'alliance entre le recueillement de la retraite et les douceurs de la société, entre la finesse et la simplicité, se manifestait au sein de l'égalité des richesses et de l'autonomie qu'un travail plaisant et non grevé d'impôts procure. L'établissement hypothétique d'un théâtre dans cette société de gens simples et occupés, indépendamment de la teneur des pièces et bien que les

[837] Rousseau, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 52, nous soulignons.

billets soient très bon marché, ruinerait la société. Rousseau énumère cinq effets pour justifier la censure : 1) en acquérant de nouveaux plaisirs, les montagnards cesseront d'avoir dans le travail un divertissement et dans le zèle un loisir ; donc ils travailleront moins et avec moins d'inventivité ; 2) les dépenses augmenteront, non seulement à cause des billets, mais aussi du plus grand soin apporté aux vêtements et à l'apparence ; 3) moins de travail et plus de dépenses entraîneront une inflation des prix des produits des montagnards et donc une diminution du commerce extérieur, plus précisément des recettes avec les ventes à l'étranger ; 4) étant nécessaire d'entretenir continûment la troupe, il faudra augmenter les impôts pour faire face aux nouvelles dépenses publiques ; 5) les épouses allant aux spectacles d'abord pour voir et ensuite pour être vues, la compétition vestimentaire mènera vite à l'introduction du luxe : adieu la simplicité. Sans considérer donc la nature du spectacle et ses effets moraux, en se limitant à l'analyse de ce qui est lié au travail et au gain, on perçoit que la substitution de la réalité par l'apparence, des vérités primitives et des rapports réels par l'opinion, par les préjugés, par les passions, produit dans l'abandon de la nature des choses l'altération des mœurs, la ruine résultant de la recherche de l'éclat et de la distinction, du goût du luxe, des ornements et de la dissipation. Il est impératif que le censeur prévienne cette altération et refuse l'installation d'un théâtre dans une société comme celle des montagnards.

Comme on le voit, même si le théâtre n'était pas mauvais en soi, il deviendrait mauvais pour ce peuple, d'où découle une règle générale pour le censeur : « [...] quand le peuple est corrompu les Spectacles lui sont bons, et mauvais quand il est bon lui-même ».[838] Or, cette maxime est contraire à la conclusion que Rousseau avait tirée sur les spectacles considérés en eux-mêmes ou du point de vue des choses représentées et de l'esprit des pièces. Il s'agit alors de deux effets à considérer et à peser : d'un côté, le théâtre est mauvais, car, bien qu'il renforce le caractère national et donc soit bon pour les bons et mauvais pour les méchants, le fait d'irriter et de multiplier ainsi les passions finit par être nuisible même lorsque le peuple est bon ; de l'autre, il est bon pour les mauvais et mauvais pour les bons, car, dans le premier cas, qui est celui des grandes villes, il détourne les citoyens des pratiques vicieuses et évite que les mœurs ne dégénèrent en banditisme ; dans le second, qui est celui des petites villes, il désarticule la société par le dedans en corrompant l'opinion publique et donc en altérant les bonnes mœurs. Il s'ensuit que ce second effet est réel et constant, une fois qu'il résulte de l'existence même du théâtre, tandis que le premier, tiré de l'esprit des pièces, est inconstant et sujet à mille

[838] *Ibidem*, p. 60.

modifications. De ce fait, le second effet prévaut sur le premier. Ainsi, étant donné un peuple dégénéré, il gagne plus qu'il ne perd avec le théâtre, car, bien que ses passions soient renforcées par la scène, les particuliers, oisifs et passifs au théâtre, cessent de faire le mal qu'ailleurs ils feraient sans doute ; à leur tour, les peuples bons sont doublement perdants, car en plus de remplacer le travail par l'oisiveté et le luxe, leurs passions sont plutôt multipliées et irritées que renforcées. Cela étant, le théâtre ne doit pas être implanté à Genève, car il s'agit d'une petite ville aux mœurs encore bonnes auxquelles le théâtre ne peut pas convenir :

> Un des infaillibles effets d'un théatre dans une aussi petite ville que la nôtre, sera de changer nos maximes, ou, si l'on veut, nos préjugés et nos opinions publiques ; ce qui changera necessairement nos mœurs contre d'autres, meilleures ou pires, je n'en dis rien encore ; mais surement moins convenables à nôtre constitution.[839]

Cela étant, le rôle de la censure est justifié. Contrairement à ce qu'entendait D'Alembert, le sujet ne concerne pas proprement les lois, qui ne peuvent pas régler l'opinion publique ; et puisque l'opinion publique, très instable, est difficile à diriger, et que, une fois les mœurs altérées, on ne revient pas en arrière, mieux vaut prévenir le changement et c'est à la censure qu'il faut alors s'en remettre. Non pas tant à la censure imposée par le Tribunal des Maréchaux, qui a pour fin de *corriger* ou d' infléchir les opinions, mais à celle qui *prévient* de loin les maux et refuse que s'implantent des institutions contraires à l'esprit de la constitution nationale. Un long passage, incontournable, doit ici être cité :

> Si le gouvernement peut beaucoup sur les mœurs, c'est seulement par son institution primitive ; quand une fois il les a déterminées, non seulement il n'a plus le pouvoir de les changer, à moins qu'il ne change, il a même bien de la peine à les maintenir contre les accidens inévitables qui les attaquent, et contre la pente naturelle qui les *altére*. Les opinions publiques, quoique si difficiles à gouverner, sont pourtant par elles-mêmes très mobiles et changeantes. Le hazard, mille causes fortuites, mille circonstances imprévües font ce que la force et la raison ne sauroient faire ; ou plustôt, c'est précisément parce que le hazard les dirige que la force n'y peut rien ; comme les dés qui partent de la main, quelque impulsion qu'on leur donne, n'en aménent pas plus aisément le point qu'on désire. Tout ce que la sagesse humaine peut faire, est de prévenir les changements, d'arrêter de loin tout ce qui les améne ; mais sitôt qu'on les souffre et qu'on les autorise, on est rarement maitre de leurs effets, et l'on ne peut jamais se répondre de l'être. Comment donc préviendrons-nous ceux dont nous aurons volontairement introduit la cause ? À l'imitation de l'établissement dont je viens de parler, nous proposerez-vous d'instituer des Censeurs ? Nous en avons déjà ; et si toute la force de ce tribunal suffit à peine pour nous maintenir tels que nous sommes ; quand nous aurons ajoûté une nouvelle inclinaison à la pente des mœurs, que fera-t-il pour arrêter ce progrès ? Il est clair qu'il n'y pourra plus suffire. La prémiére marque de son impuissance à prévenir les abus de la Comédie, sera de la laisser établir.[840]

La censure est au service de l'effort pour maintenir un peuple dans l'esprit de sa constitution, ce qui demande de prévenir les changements dans l'opinion publique et donc dans

[839] *Ibidem*, p. 68.
[840] *Ibidem*, nous soulignons.

les mœurs particulières du peuple ; elle est alors au service de l'impératif de particulariser les mœurs. Rousseau est ainsi conduit à l'analyse des effets progressifs d'un théâtre à Genève. D'abord, il dresse un rapide inventaire concernant des aspects plutôt matériels que spirituels des Genevois. Ainsi, bien que riche, Genève n'affiche pas une inégalité importante, la majorité du peuple vit d'un travail assidu d'économies et de modération, et la culture de l'oisiveté volerait aux Genevois leur temps et leur argent. La population, outre qu'elle est relativement petite, est habituée à échanger souvent la ville contre la campagne, de façon qu'un théâtre en ville serait extrêmement difficile à remplir. En considérant les coûts de l'institution, on conclut à l'incontournable besoin de la financer moyennant des nouveaux impôts. Mais c'est la suite de cet inventaire qui importe le plus, non seulement parce qu'elle touche aux usages et mœurs de Genève, mais surtout parce qu'elle met en évidence le nœud de dépendance entre les mœurs et les institutions politiques. « Tout est extrêmement lié », affirme Montesquieu. Et Rousseau :

> Le premier effet sensible de cet établissement sera, comme je l´ai déjà dit, une révolution dans nos usages, qui en produira necessairement une dans nos mœurs. Cette révolution sera-t-elle bonne ou mauvaise ? C'est ce qu'il est tems d'éxaminer. Il n'y a point d'État bien constitué où l'on ne trouve des usages qui tiennent à la forme du gouvernement et servent à la maintenir.[841]

Certes, l'institution du théâtre à la parisienne, convenable à une monarchie, dans la Genève républicaine, altérera les usages et les mœurs, choquera l'esprit de la constitution de Genève, défigurera la physionomie du peuple genevois par le changement qui s'insinuera dans l'opinion publique et finira par miner la République elle-même. C'est pourquoi le citoyen-écrivain-censeur publie en 1758 son pamphlet militant contre un projet visant à remplacer les vérités primitives inhérentes aux rapports réels de convenance dérivés de la nature des choses, rapports par lesquels le peuple genevois se met davantage en accord avec lui-même, par l'apparence, l'opinion, les passions qui corrompent son jugement, infléchissent son opinion, dont la règle se perd dès lors, et altèrent ses mœurs. L'analyse retombe à cet égard sur les cercles des Genevois, les bals, les fêtes, les jeux et spectacles publics, enfin, sur les institutions proprement républicaines, dans l'esprit desquelles il faut que la censure, qui prévient l'altération, maintienne le peuple.

Les cercles sont des usages traditionnels qui ont à voir avec la forme du gouvernement républicain à Genève et qui militent favorablement pour son maintien. La désarticulation des cercles par l'introduction du théâtre dans la ville provoquerait alors un impact politique profond sur les institutions genevoises. Il s'agit d'une coutume traditionnelle et ancienne, formée, à

[841] *Ibidem*, p. 60.

l'origine, à l'occasion de fêtes militaires, d'exercices d'armes, de pratique de la chasse, impliquant toujours des réunions fréquentes, des sociétés de table, des parties champêtres, des liens d'amitié, des occasions de plaisir et de joie. Pendant longtemps, les cercles ont soutenu les liens sociaux et les rapports d'égalité dans la société qui se formait. Ils sont devenus plus tard des formes de divertissement frugal et modeste de la bourgeoisie genevoise et ont acquis un ton plus raisonnable. Ils conviennent à la République : en plus de ne pas inclure les riches, ils prévoient une séparation entre les activités des hommes et celles des femmes, chacun agissant en accord avec sa propre nature : ceux-là exercent le corps, celles-ci bavardent. En effet, dans une République, il faut des hommes ; des efféminés, non. La critique retombe sur les mœurs parisiennes, qui prévoient des échanges fréquents entre les sexes. Pour Montesquieu, c'est dans les États despotiques que la convivialité entre hommes et femmes doit être évitée, car la communication fréquente entre eux favorise les changements de mœurs et de manières, ce qui est désastreux dans les États où, n'ayant pas de lois, parce qu'arbitraires, les mœurs, plus proches de l'esprit général que les lois, sont leur seul appui : « [...] si vous renversez cela, vous renversez tout ».[842] Pour Rousseau, c'est dans l'État libre, où l'on suit la nature, que cette convivialité doit être réduite. En ce sens, les mœurs genevoises sont naturelles, ce qui fournit une solide assise à la République, qui a besoin d'hommes, de soldats, et non de galants : « Enfin ces honnêtes et innocentes institutions rassemblent tout ce qui peut contribuer à former dans les mêmes hommes des amis, des citoyens, des soldats, et par conséquent tout ce qui convient le mieux à un peuple libre ».[843] Pour leur part, les Genevoises, qui s'entretiennent en privé, ce qui vaut mieux que d'agir mal en public ou de bavarder avec les hommes, sont à Genève de vraies censeures, car elles critiquent sévèrement la conduite des autres tout en maintenant la leur à l'abri de toute critique. Or, tout cela doit se défaire avec l'arrivée d'un théâtre dans la ville. S'il est vrai que tout est extrêmement lié, comme l'a voulu Montesquieu, et qu'il y a un équilibre général dans la société, comme l'affirme Rousseau, désarticuler les mœurs, c'est désorganiser la société par le dedans, c'est attaquer indirectement la forme de gouvernement et immédiatement la structure économique. En ce sens, le théâtre à Genève fonctionne comme s'il était un nouvel impôt, car il grèverait le pauvre au-delà du supportable et soulagerait le riche en le détournant des dépenses plus coûteuses qu'il aurait s'il n'allait pas au spectacle : « [...] les spectacles modernes, où l'on n'assiste qu'à prix d'argent, tendent partout à favoriser et augmenter l'inegalité des fortunes, moins sensiblement, il est vrai, dans les capitales, que dans une petite

[842] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livro XIX, cap. XII, p. 334.
[843] Rousseau, O.C., t. V, *Lettre à D'Alembert*, p. 96.

Ville comme la nôtre ».[844] Or, rien n'est moins républicain que l'inégalité, car, dès qu'un citoyen se voit dans la contingence de pouvoir acheter un autre qui, à son tour se voit dans celle de devoir se vendre, la loi cesse de se faire valoir, la volonté générale s'altère, la République cesse d'exister. Une fois pour toutes, le théâtre et tout le luxe qu'il implique ne conviennent pas à une petite ville, encore moins à une ville aux mœurs républicaines. Ainsi, il revient à la censure de prévenir de loin son installation dans la ville et de la refuser en faveur de la préservation des mœurs républicaines et de la physionomie des Genevois.

Prudent, le censeur, engagé à prévenir le changement des mœurs afin d'éviter que l'esprit de la constitution genevoise ne soit altéré, repousse le théâtre en faveur de mœurs convenables à une République et empêche la substitution des vérités primitives et des rapports réels par des vérités apparentes qui corrompent l'opinion et le jugement du peuple, l'empêchant de discerner et d'aimer ce qui lui convient. Les cercles en sont un exemple, Rousseau en évoque d'autres et il n'est pas superflu de passer rapidement par les autres institutions républicaines qui, à Genève, doivent être préservées de l'altération que le théâtre produirait une fois implanté. Il s'agit des jeux, des fêtes publiques et d'autres événements civiques, dont certains sont pratiqués en été et d'autres en hiver ; dans tous les cas, l'objectif est de maintenir le peuple dans l'esprit de sa constitution, en préservant ses opinions et donc la physionomie de la patrie. Curieusement pour les lecteurs du *Discours sur l'inégalité*, dans la *Lettre à d'Alembert*, c'est à la figure de la fête qu'il revient d'offrir les occasions où les liens sociaux se resserrent de façon à produire une vraie union entre les citoyens. C'est que, dans la société bien ordonnée, l'opinion et les mœurs se dirigent vers le bien commun et ne suscitent ni compétition, ni vengeances, ni inégalité, mais l'accord et l'ordre, le plaisir, l'entrain, les affections, l'attendrissement général, la joie universelle. En été, c'est en plein air que ces spectacles ont lieu, car aux républiques ne conviennent pas les images de la servitude et de l'inégalité que l'on éprouve dans les théâtres parisiens, ces antres sombres où les spectateurs se sentent craintifs et sont réduits au silence de l'inaction : « Non, Peuples heureux, ce ne sont pas là vos fêtes ! C'est en plein air, c'est sous le ciel qu'il faut vous rassembler et vous livrer au doux sentiment de vôtre bonheur ».[845] Plus encore, dans les fêtes publiques en plein air, la séparation entre le spectateur et le spectacle est supprimée, image forte figurant l'accord du peuple avec lui-même : chacun se voyant dans son prochain, tous identifiés par la même physionomie commune, par les mêmes goûts, par les mêmes opinions relativement au bien de l'ensemble, par le même sentiment d'appartenance qui

[844] *Ibidem*, p. 105.
[845] *Ibidem*, p. 114.

produit l'union si chère aux républiques, si piétinée dans les monarchies, surtout la française. Ainsi : « donnez les Spectateurs en Spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voye et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis ».[846] Rousseau évoque alors le type d'événements qu'il a en tête : « Pourquoi, sur le modéle des prix militaires, ne fonderions-nous pas d'autres prix de Gymnastique, pour la lutte, pour la course, pour le disque, pour divers exercices du corps ? Pourquoi n'animerions-nous pas nos Bateliers par des joûtes sur le Lac ? ».[847] Le résultat, comme on l'a vu, serait l'union du peuple et la joie universelle : « Toutes les sociétés n'en font qu'une ; tout devient commun à tous ».[848] Rien de plus éloquent en ce sens que l'épiphanie de la fête du régiment de Saint-Gervais sur la place du même nom, à Genève, où règne la joie la plus absolue dans l'union, dans l'égalité et dans l'amour de la patrie. Au fils, le père de Rousseau s'adresse en ces termes : « Jean-Jacques, me disoit-il, aime ton pays. Vois-tu ces bons Genevois ; ils sont tous amis, ils sont tous fréres ; la joye et la concorde régne au milieux d'eux ».[849] Et il ajoute, faisant allusion au fait que le peuple genevois est unique ou, autrement dit, particulier, spécifique, singulier : « Tu es Génevois, tu verras un jour d'autres Peuples ; mais, quand tu voyagerois autant que ton Pére, tu ne trouveras jamais leur pareil ».[850]

Ce n'est pas parce que l'hiver est un « tems consacré au commerce privé des amis »[851] que l'on ne doit pas négliger les fêtes importantes pour les mœurs publiques. Rousseau fait allusion aux bals des jeunes gens nubiles. Encore une fois, le chant et la danse surgissent comme des occasions pour qu'émergent la force sociale de l'opinion et le regard de l'autre ; ici, ils fonctionnent comme des censeurs et préviennent les changements de mœurs : « Mais qu'on me dise où de jeunes personnes à marier auront occasion de prendre du goût l'une pour l'autre, et de se voir avec plus de décence et de circonspection que dans une assemblée où les yeux du public incessamment ouverts sur elles les forcent à la réserve, à la modestie, à s'observer avec le plus grand soin ? ».[852] Il s'agit de bals solennels, publiquement autorisés et ouverts à toute la jeunesse nubile, observée pourtant par un magistrat, par les parents, par les personnes mariées et, *last but not least* , par les personnes âgées auxquelles les plus jeunes témoignent un profond respect avant de commencer la danse, moyen de s'habituer à respecter la vieillesse – la vieillesse, ce sont les traditions de Genève, ses mœurs, son identité. On fixe ainsi mieux

[846] *Ibidem*, p. 115.
[847] *Ibidem*, pp. 115-116.
[848] *Ibidem*, p. 116.
[849] *Ibidem*, p. 124.
[850] *Ibidem*.
[851] *Ibidem*, p. 116.
[852] *Ibidem*, p. 117.

l'opinion publique, on évite l'altération, on met en relief la physionomie commune. Le *seigneur-commis*, magistrat dont la présence aux fêtes et aux bals n'empêche pas une honnête familiarité, parce qu'elle « maintient tout le monde dans le respect qu'on doit porter aux loix, aux mœurs, à la décence, même au sein de la joye et du plaisir. Cette institution est très belle, et forme un des grands liens qui unissent le peuple à ses chefs » ;[853] le *seigneur-commis* honorerait d'une couronne et du titre de reine du bal la jeune fille dont le comportement aurait été élu comme le plus modeste et le plus honnête : motif de fierté pour les parents, pour les grands-parents, exemple pour les autres jeunes filles et pour toute l'opinion publique qui, répétons-le, se fixe plus et mieux ; plus encore, en se mariant, elle devrait recevoir une distinction plus simple à proportion qu'elle serait plus parlante : « Enfin, je voudrois que, si elle venoit à se marier dans le cours de l'an, la Seigneurie lui fit un présent, ou lui accordât quelque distinction publique, afin que cet honneur fut une chose assés sérieuse, pour ne pouvoir jamais devenir un sujet de plaisenterie »[854] On voit par là que l'opinion, qui ne se contraint pas par les lois, se gouverne par l'opinion elle-même, et la ruse est ici de la même nature que celle qui instruit la cour d'honneur, ou le tribunal des maréchaux, destinés à corriger l'opinion publique *par la douceur* – on y reviendra. Tant dans l'un que dans l'autre cas, les récompenses publiques, toujours simples, jamais pécuniaires, touchent profondément le cœur des citoyens. La conclusion avancée par Rousseau à partir du texte sur les bals est signifiante, car elle met en évidence que les mariages arrangés lors des opportunités créées ou débutées par l'institution des bals suscitent la paix publique, l'union des citoyens en une seule famille, l'amour de la patrie et des concitoyens ; surtout ces institutions conservent la vérité primitive des mœurs, fixent l'opinion publique, mettent en relief la physionomie commune, maintiennent le corps politique « dans l'esprit de sa constitution » :

> Ces occasions de s'assembler pour s'unir, et d'arranger des établissemens, seroient des moyens fréquents de rapprocher des familles divisées et d'affermir la paix, si necessaire dans notre Etat. [...] Les liaisons devenant plus faciles, les mariages seroient plus fréquens. Ces mariages, moins circonscrits par les mêmes conditions, préviendroient les partis, tempéreroient l'excessive inégalité, maintiendroient mieux le corps du Peuple dans l'esprit de sa constitution ; ces Bals ainsi dirigés ressembleroient moins à un Spectacle public qu'à l'assemblée d'une grande famille, et du sein de la joye et des plaisirs naitroient la conservation, la concorde et la prospérité de la République.[855]

[853] *Ibidem*, p. 118.
[854] *Ibidem*, pp. 118-119.
[855] Ibidem, pp. 119-120.

3- Particulariser les mœurs : corriger l'opinion publique

Rousseau ne confère pas à la voie de la correction des mœurs le même accent qu'à celle de la prévention de la dégénérescence. Il est vrai que, dans le *Contrat social*, il fait allusion à la possibilité pour l'État de renaître de ses cendres et de reprendre la vigueur de la jeunesse ; néanmoins, il précise qu'il s'agit là de quelque chose de rare ou d'exceptionnel, dont les raisons sont tirées de la constitution particulière de l'État excepté.[856] En règle générale, la dégénérescence des mœurs, une fois avancée, est irréversible :

> Les Peuples ainsi que les hommes ne sont dociles que dans leur jeunesse, ils deviennent incorrigibles en vieillissant ; quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer ; le peuple ne peut pas même souffrir qu'on touche à ses maux pour les détruire, semblable à ces malades stupides et sans courage qui frémissent à l'aspect du médecin.[857]

Et aussi :

> Il suit de-là que la Censure peut être utile pour conserver les mœurs, jamais pour les rétablir. Établissez des Censeurs durant la vigueur des Loix ; sitôt qu'elles l'ont perdue, tout est désespéré ; rien de légitime n'a plus de force lorsque les loix n'en ont plus.[858]

L'une des raisons pour lesquelles l'accent est mis sur la nécessité de renforcer les mœurs et de prévenir leur changement a donc à voir avec la presque absolue impossibilité de leur rétablissement. En effet, la correction des mœurs chez Rousseau est, en réalité, une inflexion, et non une restauration ou une régénération. Cette action présuppose donc que les mœurs n'aient pas encore dégénéré. Ce qui est infléchi est l'opinion, et cette inflexion la fixe. Corriger l'opinion, c'est alors la fixer tant qu'elle ne s'est pas encore fixée d'elle-même, par la religion ou par la loi, tant qu'elle est encore indécise. Dans l'*Émile*, c'est à l'adolescence que cela se fait, moment d'une seconde naissance, où il faut diriger l'énergie de l'élève encore « *déboussolé* ». Le vicaire fixe l'opinion du jeune homme avant son entrée dans la société dégénérée des hommes. Dans le *Contrat*, la censure fixe les opinions « *lorsqu'elles sont encore incertaines* ». Le texte du chapitre sur la censure évoque expressément celui de 1758, plus précisément les passages de la *Lettre à D'Alembert* où Rousseau aborde l'effort du législateur pour infléchir l'opinion publique française concernant les duels. Mais un autre texte peut aussi être évoqué : le projet pour soumettre à une marche graduelle tous les membres du gouvernement polonais. Ce tableau n'est pas exhaustif, d'autres textes pourraient être mobilisés en complément, néanmoins, les thèses de Rousseau sur le rôle du législateur imprégné de la disposition à

[856] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 385.
[857] *Ibidem*.
[858] *Ibidem*, p. 459.

corriger les mœurs semblent suffisamment illustrées. On aborde ici, en premier lieu, la *Lettre*, puis les *Considérations*.

Ce qui suscite d'abord la discussion sur les moyens de corriger l'opinion publique est la thèse de D'Alembert selon laquelle par le moyen des lois sévères et bien exécutées, les mœurs des comédiennes pourraient, dans le cas où un théâtre serait implanté à Genève, être réglées. La thèse fait abstraction des choses : la vraie science du législateur ne consiste pas à promulguer des lois excellentes en elles-mêmes, mais à les élaborer à partir de la considération des rapports réels de convenance entre elles et les choses auxquelles elles doivent s'appliquer. Voilà pourquoi les lois doivent convenir aux mœurs pour les renforcer ; mais si renforcer n'est pas corriger, la réflexion sur la convenance entre lois et mœurs offre l'occasion d'un approfondissement important lorsqu'il s'agit de penser comment on peut fixer l'opinion : les lois ne doivent ni ne peuvent régler les mœurs. La leçon vient de Montesquieu : « lorsqu'on veut changer les mœurs et les manières, il ne faut pas les changer par les lois : cela paraîtrait trop tyrannique : il vaut mieux les changer par d'autres mœurs et d'autres manières. »[859] Il s'agit, comme on l'a vu, du sublime de l'administration, c'est-à-dire du savoir et de l'art que le législateur doit afficher dans le maniement circonstanciel des instruments de régulation. Or, pour Rousseau, lorsqu'il s'agit de régler les mœurs, il faut diriger l'opinion publique qui, dans la société, détermine les habitudes et le comportement : « Quand on ne vit pas en soi, mais dans les autres, ce sont leurs jugements qui réglent tout, rien ne paroit bon ni désirable aux particuliers que ce que le public a jugé tel, et le seul bonheur que la plupart des hommes connoissent est d'être estimés heureux ».[860] La force n'a aucun pouvoir sur les esprits, les lois ne font pas agir, elles disent seulement comment on doit agir, la raison convainc sans persuader, et même la vertu ne peut rien pour diriger l'opinion publique ; c'est donc par le moyen d'exemples que l'on peut la corriger. Les seules armes du Tribunal des maréchaux, ou plutôt, de la Cour d'honneur, que Rousseau prend comme exemple d'institution capable d'infléchir l'opinion publique - dans le cas français, concernant les duels, qu'il s'agit de bannir -, doivent être l'honneur et l'infamie, récompenses parfaitement inutiles : « Simplement un appariteur qui auroit fait ses citations en touchant l'accusé d'une baguette blanche, sans qu'il s'ensuivît aucune contrainte pour le faire comparoitre ».[861] Rousseau évoque par le moyen de cette Cour la pratique des anciens, qui se servaient plutôt du langage des signes, lequel, en montrant, stimule l'imagination, persuade le

[859] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, p. 335.
[860] Rousseau, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 62.
[861] *Ibidem*, p. 62.

sentiment et fait agir, que du langage discursif, lequel, en expliquant, s'adresse à l'entendement, essaie de convaincre par la raison, mais ne meut personne : « Que d'attention chez les Romains à la langue des signes ! [...] tous chez eux étoit appareil, réprésentation, cérémonie, et tout faisoit impression sur les cœurs des citoyens ».[862] Et dans le *Contrat social* : « On ne peut trop admirer avec quel art ce ressort, entierement perdu chez les modernes, étoit mis en œuvre chez les Romains et mieux chez les Lacédémoniens ».[863] En effet, il s'agit de faire agir les citoyens, et puisque les mœurs pénètrent intérieurement et dirigent les volontés, et que corriger l'opinion les conduit à se corriger eux-mêmes, l'exemple de la Cour d'honneur illustre comment on peut incliner le jugement public dans le sens de son intérêt bien compris, c'est-à-dire de ce qu'il doit estimer car c'est ce qui lui importe objectivement le plus.

La morale des Maréchaux doit être au-dessus de tout soupçon, afin qu'ils affichent une grande autorité sur la matière en question, c'est-à-dire l'honneur, le courage, le devoir. D'ailleurs, la Cour doit jouir d'une autonomie complète, même le souverain doit s'y soumettre. Sa procédure est graduelle. Au lieu de commencer par condamner indistinctement tous les duellistes, la Cour, à la juridiction de laquelle tous les combats particuliers doivent être soumis, pourra les juger, les prévenir ou les permettre. Elle le fera de façon à éviter que le public ne la considère comme soumise aux desseins du souverain et à s'assurer que sa réputation reste honorable et juste. Une fois que la Cour aura acquis de l'autorité sur l'opinion publique, et ayant même soumis à sa juridiction le Roi comme le soldat, elle devra rendre son jugement de plus en plus sévère et de plus en plus rares les occasions où le duel sera jugé légitime selon la loi de l'honneur. Sans violence, on arrive, *par la douceur*, insensiblement, à infléchir ainsi le point d'honneur, et le public lui-même abolira ensuite les duels de lui-même. Cette inflexion s'explique par le concept de « *récompenses bien choisies et encore mieux distribuées* » : un mauvais précepteur châtie, un mauvais ministre pend ou envoie en prison, les politiques modernes ne savent récompenser qu'avec de l'argent, des pensions, des gratifications, c'est-à-dire des récompenses utiles. Or, on ne recourt à rien de tout cela ici. Certes, le premier prix des bonnes actions est le plaisir de les avoir pratiquées, mais, ce goût étant inconnu du peuple, il ne peut l'acquérir que moyennant des motifs qui le poussent à contracter l'habitude de la vertu. Ces motifs, affirme Rousseau, sont les récompenses bien choisies et encore mieux distribuées : « Ces motifs sont les récompenses bien choisies et encore mieux distribuées, sans quoi loin d'honorer la vertu elles ne feroient qu'exciter l'hypocrisie et nourrir l'avarice. Ce choix et cette

[862] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 647.
[863] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 459.

distribution sont le chef-d'œuvre du législateur ».[864] De telles récompenses sont des bagatelles, parfaitement inutiles, des signes de distinction qui font parler, imaginer et sentir, qui orientent quant à ce que l'on doit estimer, qui honorent et exaltent le vertueux dont l'exemple ainsi publiquement loué inspire les autres à l'imiter; ou ce sont des notes d'infamie, d'affront, de déshonneur, qui font honte et, par là même, font trembler, principalement, la noblesse et les Rois. En effet, en honorant le Roi, qui a jeté sa canne, d'un signe très simple, ornement inutile, mais plus honorable que ceux de la royauté, la Cour le rend digne du chant des poètes ; c'est que de l'opinion, reine du monde, les Rois sont les premiers esclaves. Valorisation de ce qui doit être réputé estimable, répulsion devant ce qui doit être jugé infâme : rendre clairs et publics ces critères, c'est corriger les opinions des hommes et donc faire en sorte que leurs mœurs s'améliorent d'elles-mêmes.

Le chapitre XIII des *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, intitulé « Projet pour soumettre à une marche graduelle tous les membres du gouvernement », est précédé d'un paragraphe important. Il s'agit de l'avant-dernier paragraphe du chapitre sur le système militaire, dans lequel Rousseau soutient que l'amour de la patrie est l'instrument le plus efficace pour éviter qu'elle ne soit subjuguée : « Une seule chose suffit pour la rendre impossible à subjuguer ; l'amour de la patrie et de la liberté animé par les vertus qui en sont inséparables ».[865] Nous avons déjà discuté le rôle de l'éducation publique dans la formation du citoyen polonais. Il s'agit maintenant d'une autre stratégie, complémentaire, que Rousseau dit être le moyen « le plus fort, le plus puissant, et même infaillible dans son succès, s'il est bien exécuté ».[866] Ce moyen consiste à soumettre les citoyens à l'opinion publique bien dirigée, seule instance qui doit décider qui avance et qui n'avance pas dans le service public :

> C'est de faire en sorte que tous les citoyens se sentent incessamment sous les yeux du public, que nul n'avance et ne parvienne que par la faveur publique, qu'aucun poste ne soit rempli que par le vœu de la nation, et qu'enfin depuis le dernier noble, depuis même le dernier manant jusqu'au Roi, s'il est possible, tous dépendent tellement de l'estime publique, qu'on ne puisse rien faire, rien acquérir, parvenir à rien sans elle.[867]

La ruse du législateur-censeur s'appuie, encore une fois, sur les concepts d'« exemple », d'« émulation » et de « récompenses bien choisies et bien distribuées ». L'opinion publique corrigée déclare ce que l'on doit estimer, désigne et distingue, sélectivement, les actes dignes d'honneur et d'admiration et, avec cela, réussit à faire en sorte que les citoyens, ainsi poussés à

[864] *Idem*, O.C., t. III, « Fragments politiques », *Des Loix*, p. 494.
[865] *Idem*, O.C., t. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 1019.
[866] *Ibidem*.
[867] *Ibidem*.

bien agir, soient en accord avec l'esprit de la constitution. Imprégnés ainsi de l'« ivresse patriotique », ils s'élèveront au-dessus d'eux-mêmes et pourront alors être vraiment libres. Mais la stratégie ne s'applique pas universellement ou indistinctement : c'est parce que les Polonais n'ont pas encore totalement dégénéré que l'on peut parler de corriger l'opinion et que le travail du censeur peut avoir un effet. Ainsi :

> J'ai cru parler à un peuple qui sans être exempt de vices avoit encore du ressort et des vertus, et cela supposé, mon projet est bon. Mais si déja la Pologne en est à ce point que tout y soit venal et corrompu jusqu'à la racine, c'est en vain qu'elle cherche à reformer ses loix et à conserver sa liberté, il faut qu'elle y renonce et qu'elle plie sa tête au joug.[868]

Rousseau divise tous les membres actifs de la République, qui prennent donc part à l'administration, en trois classes distinguées par un métal dont la valeur est inversement proportionnelle au mérite. La classe la plus honorable se distingue par des plaques d'acier, l'intermédiaire par des plaques d'argent, celle d'un honneur relativement plus petit par des plaques d'or. Tout comme dans l'*Émile*, où les cadres des tableaux les mieux faits sont discrets, tandis que ceux des premières incursions de l'élève dans l'art pictural sont dorés, Rousseau retourne la formule consacrée dans la société moderne, selon laquelle ce qui brille le plus vaut le plus, et précise que, l'honneur et le mérite étant des valeurs pour ainsi dire intérieures, absolument incompatibles avec l'argent et l'ostentation, signes d'un intérêt vénal et non d'un intérêt bien compris, c'est avec des distinctions simples qu'on les récompense. Les récompenses pour les services rendus ne se comptent alors pas en pièces de monnaie, mais en reconnaissance publique. En ce sens, tout dans le service public est mesuré par la métrique du mérite relatif au service réellement rendu. Les postes inférieurs sont des opportunités pour les plus jeunes, débutants dans le service de l'État, de démontrer leur mérite, leur capacité et surtout leur intégrité. Après trois ans d'expérience, ils seront jugés par leurs supérieurs et par le témoignage de la voix publique, qui examine sévèrement leur conduite. S'ils sont dignes et honorables, en plus de la plaque d'or, ils gagnent le titre, respectable, de *Serviteurs de l'État.* Ce n'est qu'aux serviteurs réputés honorables et méritants par l'opinion publique qu'il est permis d'accéder au second degré. À la plaque d'argent correspond le titre de *Citoyen élu*, sans lequel on ne peut pas postuler au Sénat. Chaque étape franchie requiert toujours un acte d'approbation, et tout sénateur-député qui l'aura été trois fois avec approbation pourra passer au troisième degré, le plus élevé, digne d'une plaque d'acier bleu conférée par le Roi et portant l'inscription *Custos legum*. On arrive alors au palatin, degré auquel sont destinés les plus hauts postes de la République, par la voix publique et à force de vertu, grâce à l'effort et au mérite que l'on acquiert

[868] *Ibidem* p. 1024.

au long d'une marche graduelle et progressive, appropriée aux besoins du gouvernement. Le gradualisme est important : il permet de réformer l'État sans révolution, sans risques, pacifiquement. Selon les mots de Montesquieu : « par la douceur » ; selon ceux de Rousseau, « insensiblement » ou « sans révolution sensible ». Et c'est parce que cela s'accomplit insensiblement que la marche peut et doit être étendue. Elle englobera non seulement la noblesse et les magistrats, qui occupent les postes publics et composent la partie intermédiaire de la société, mais aussi, en plus de ses couches les plus basses, c'est-à-dire les paysans et les bourgeois, la plus haute également, occupée par le Roi.

Le peuple, depuis toujours considéré comme nul, doit pourtant être estimé autrement s'il s'agit de donner de la consistance à la nation. De nouveau, il ne faut pas agir sur l'opinion publique d'un seul coup, mais insensiblement et graduellement, seule façon de parvenir à produire dans le peuple l'affection pour la patrie et pour le gouvernement. Rousseau envisage deux moyens pour atteindre cet objectif. Premièrement, une observation exacte de la justice, ce qui requiert une grande réforme des tribunaux et un soin particulier dans la formation du corps des avocats. Comme on l'a vu, l'œuvre du législateur doit conférer à la loi dans la Cité la même inflexibilité que celle des lois naturelles ; sans cela, le citoyen ne cesse jamais de se sentir à la merci d'un particulier, c'est-à-dire qu'il n'arrive jamais à se sentir vraiment autonome, auteur de la loi qu'il choisit d'obéir. Cette condition est à la base de la clause fondamentale du contrat social, qui impose une réciprocité stricte entre les citoyens. Sans elle, on ne peut parler ni de justice, ni de liberté morale dans l'État. Ce n'est que lorsque les citoyens se voient à la merci de la loi, et de la loi seulement, qu'ils cessent de se craindre les uns les autres, et ce n'est que lorsqu'ils cessent de se craindre les uns les autres qu'ils peuvent s'identifier entre eux.[869] Placer le peuple sous l'empire d'un système juste en Pologne le guérira de l'aversion qu'il ressent pour la noblesse. Le second moyen est de donner aux serfs l'accès à la liberté et aux bourgeois l'accès à la noblesse. Sur ce point, Rousseau propose l'installation d'un comité censorial, très similaire à la Cour d'honneur de la *Lettre à D'Alembert* et, comme celle-ci, imprégné du dessein de corriger l'opinion publique. Présidé dans chaque province par un *Custos legum* et composé des curés les plus dignes d'honneur – ce qui pousserait les curés de village, voulant concurrencer les membres du comité, à se conduire avec plus de scrupules et de bonnes mœurs –, mais comptant encore sur les vieillards et les notables de toutes conditions, le comité, qui n'aurait aucun pouvoir coercitif, s'occuperait de l'examen de projets d'établissements utiles pour la

[869] Rousseau, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 329.

province et de la production de rapports sur l'état des paroisses, de la culture, des familles locales. Un fonds constitué par les contributions volontaires des citoyens aisés garantirait une assistance aux familles surchargées, aux malades, aux veuves, dans le but de parvenir à l'abolition, dans toute la Pologne, de la mendicité et des hôpitaux. S'occupant ainsi de ces bénéfices, de louanges et d'encouragements, jamais de réprimandes, le comité aurait accès aux « bonnes informations »,[870] seulement sur la base desquelles il pourrait élaborer des listes de particuliers de bonne conduite, qualifiés donc sur la base du mérite, et dignes de servir de bon exemple aux autres serfs, pour être libérés de leur condition. Mais en plus d'être bien choisie, la récompense est aussi bien distribuée, et ne manque pas de prendre en compte et de dédommager les bourgeois dont les serfs se libèrent. L'important est que tout cela s'appuie sur ce que Rousseau appelle « la voix publique bien vérifiée » :[871]

> Mais la principale et la plus importante occupation de ce comité seroit de dresser sur des fidelles mémoires, et sur le rapport de la voix publique bien vérifié, un rolle des Paysans qui se distingueroient par une bonne conduite, une bonne culture, de bonnes mœurs, par le soin de leur famille, par tous les devoirs de leur état bien remplis. Ce rolle seroit ensuite présenté à la Dietine qui y choisiroit un nombre fixé par la loi pour être affranchi, et qui pourvoiroit par des moyens convenus au dédomagement des Patrons, en les faisant jouir d'exemptions, de prérogatives, d'avantages enfin proportionnés au nombre de leurs paysans qui auroient été trouvés dignes de la liberté. Car il faudroit absolument faire en sorte qu'au lieu d'être onereux au maitre l'affranchissement du serf lui devint honorable et avantageux.[872]

Cela étant, il revient de dynamiser le processus et, après avoir libéré quelques familles, de procéder à la libération de villages entiers, qui recevront des terres communales et des fonds pour une administration autonome. On arrive ainsi, sans révolution brutale, au rétablissement d'un droit naturel, à savoir le droit de ces villages à participer à l'administration du pays par l'envoi de députés aux diétines. Une méthode semblable doit être employée pour l'ennoblissement de la bourgeoisie, qui pourrait avoir un accès exclusif à certains postes brillants, moyen par lequel elle se lierait avec affection à la patrie et à la constitution. Plus encore, des villes entières pourraient acquérir la noblesse comme récompense pour une bonne administration ; elles serviraient ainsi d'exemple à d'autres, qui essaieraient de les imiter. Ce faisant, s'allumerait dans tous les cœurs un zèle patriotique ardent pour le bien public, et se vivifieraient et se fortifieraient toutes les parties de la Pologne qui, se formant en un corps unique, deviendrait capable non seulement de faire face à ses ennemis, mais surtout de servir elle-même d'exemple à toute l'Europe.

---

[870] *Idem*, O.C., t. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 1025.
[871] *Ibidem*, p. 1026.
[872] *Ibidem*.

Le projet se complète par un chapitre sur l'élection des rois. Rousseau commence par déplorer la pratique ordinaire des Polonais de se donner à des rois étrangers : injustice envers eux-mêmes, affront à la patrie. Il faut confier la couronne à un roi tiré du petit groupe des meilleurs Polonais, c'est-à-dire des sénateurs à vie, qui ont conquis le poste après une vie de services rendus et de mérites recueillis sous les yeux du public. Mais cela ne suffit pas : Rousseau recommande qu'en plus de l'élection on fasse usage du sort. Le roi mort, trois palatins seront tirés au sort, l'un d'entre eux sera choisi par l'assemblée moyennant la pluralité de voix. D'un côté, l'action du sort amortit les factions et les disputes des nations étrangères, de l'autre, l'élection de trois palatins est celle de serviteurs excellents et déjà éprouvés pendant le long de nombreuses années par le public lui-même. On réunit ainsi les avantages de l'hérédité et de l'élection, mais plus important encore, ce système incite à l'émulation dans le corps des palatins et chez les grands châtelains, car il leur donne un vif espoir de monter sur le trône. Certes, une fois élu, le roi pourrait régner sans freins, mais pour remédier à cet inconvénient, Rousseau mobilise une fois de plus le seul pouvoir supérieur à celui des rois : l'opinion publique. Après la mort du roi, il devrait être jugé publiquement par un tribunal, présidé par un maréchal et formé par un ordre entier de citoyens. Lors du jugement, tous les citoyens seraient admis à accuser ou à louer le roi. Si la sentence est favorable, le nom du roi serait inscrit avec honneur sur la liste des *Rois de Pologne*, son corps serait enseveli avec l'épithète de *glorieuse mémoire*, sa veuve recevrait une pension, ses enfants seraient honorés comme *Princes royaux* ; si elle est défavorable, sa mémoire serait condamnée et stigmatisée, son corps serait enterré sans honneurs comme celui d'un particulier, son nom ne figurerait pas sur la liste des *Rois de Pologne*, mais serait effacé du registre public des rois, et ses enfants, sans honneurs ni aucune distinction honorable, seraient considérés comme de simples citoyens. Comme on le voit, le projet, adopté dans toute son étendue, liant le dernier des particuliers au premier des palatins, a pour seuls ressorts le devoir et l'approbation publique, instruments qui accordent à la manière des anciens une considération spéciale aux objets moraux et font de la correction et de la direction de l'opinion publique l'outil par excellence pour améliorer les mœurs. Au fond, il ne s'agit que d'une chose : de particulariser les mœurs. On verra dans la partie III de cette thèse que l'objectif majeur du législateur, en plus de former des citoyens, est de former des hommes et ainsi de garantir le passage de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale.

Mœurs et nature

On ne comprend pas le passage du particulier en politique à l'universel en morale chez Rousseau sans remarquer un dernier aspect concernant les mœurs et l'effort pour leur particularisation. Chez Rousseau, en un certain sens, les mœurs et la nature ont une racine commune. La nature est toujours bonne ; et les mœurs, généralement, expriment « cet accord évident et universel de toutes les nations » :[873] la dépravation d'un peuple ne compromet pas « tous les penchans de la nature ».[874] Ce n'est pas que les mœurs ne soient pas traversées de part en part par l'historicité et la facticité qui les particularisent et qui éventuellement les corrompent ; mais, l'histoire pouvant évoluer bien ou mal, c'est-à-dire selon ou contre la nature, il y a certes de bonnes et de mauvaises mœurs : « 'L'homme de l'homme' n'est donc pas vicieux par lui-même : son existence signifie, au contraire, que l'homme a sauvé l'homme, ce qui est évidemment conforme au vœu de la nature ».[875] Ainsi, en théorie, elles sont bonnes lorsqu'elles représentent un accord entre l'art et la nature, dans le cas contraire, elles peuvent être mauvaises. Et cet accord garantit qu'un peuple reste fidèle à lui-même et qu'il se conserve selon sa nature, même avant de recevoir des lois. Car les lois ont pour fonction plutôt d'éviter la dégénérescence future, préventivement, que de restaurer le bien après sa perte. En ce sens, un peuple de bonnes mœurs est un peuple qui se maintient dans l'esprit de sa constitution, qui ne se détourne pas de lui-même en raison de préjugés ou de causes étrangères ; enracinées dans la nature et dans l'histoire, les mœurs sont, avant d'être perverties, l'ensemble des habitudes et des pratiques qui expriment cette convenance, cette justice, qui est toujours bonne. Nous voulons maintenant développer cette proximité entre mœurs et nature à la lumière de l'opposition entre les concepts de progrès ordonné et d'altération, en vue de montrer que la politique, en renforçant les mœurs encore bonnes, a pour fin de permettre aux citoyens le développement de la liberté morale et la multiplication du moi dans la Cité, ou, autrement dit, la découverte de l'universel humain immanent, découverte qui est un progrès dont l'effort de particulariser les mœurs représente plutôt une étape qu'une finalité en soi – et c'est pourquoi on ne peut pas accuser Rousseau de nationaliste ou de chauviniste *avant la lettre*.[876]

Avant tout, une mise en garde : nous avons affirmé que, en un certain sens, les mœurs et la nature ont des racines communes ; cela ne signifie absolument pas que la société pour

[873] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 598-599.
[874] *Ibidem*.
[875] Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 28. Et aussi : « Une nécessité de fait condamne "l'homme selon la nature" à devenir "l'homme de l'homme" » (p. 24).
[876] Ramel et Joubert, *Rousseau et les relations internationales*, p. 34.

Rousseau soit naturelle ou que les obligations découlant du passage de l'état de nature à la société soient naturelles. Affirmer cela serait endosser le droit naturel dans la version que Rousseau refuse, par exemple, dans le *Discours sur l'inégalité*, dans lequel il fait voir que la sociabilité n'est pas naturelle et qu'il n'existe pas d'obligations naturelles. L'homme primitif du deuxième *Discours* est libre de toute obligation justement parce qu'il est absolu ; c'est-à-dire qu'il n'y a d'obligations que pour les hommes qui, en vivant en société, sont devenus relatifs. Ainsi, s'il y a des mœurs, c'est que l'état de nature a fait place à l'histoire et à la société. Et si les bonnes mœurs peuvent être rapprochées de la nature, c'est qu'elles expriment les règles immanentes de convenance par lesquelles un peuple se conserve et se met en accord avec lui-même ; quant aux mauvaises mœurs, elles le sont précisément parce que, en conflit avec les règles immanentes par lesquelles une société convient avec elle-même, elles la précipitent dans la contradiction avec ce qui lui permet de se conserver, ou mieux, avec la justice qui découle de sa nature. Certes, on voit le mal sur terre, et très fréquemment les hommes, derrière leurs masques, se servent de la politesse pour mieux attenter à la conscience et aux lois. Mais l'ordre est bon, la nature ne l'est pas moins, et l'on peut toujours mesurer le degré de perversion des mœurs à la lumière de la justice qui dérive de la nature de la chose prise en situation.

***

Opinion et préjugé ne sont pas, rigoureusement, la même chose ; au contraire. Certes, dans le *Discours sur l'inégalité*, dans les *Lettres morales* et même dans l'*Émile*, par exemple, ils sont souvent employés avec le même sens, sont source d'altération et de corruption ; néanmoins, en règle générale, l'opinion est dite éclairée, ou susceptible de l'être, mais le préjugé, non. Dans le *Projet de constitution pour la Corse*, Rousseau aborde cette dichotomie entre opinion et préjugé de manière précise. Il s'agit là de savoir ce qui fait agir les hommes : ce n'est pas la peur qui les fait agir, car elle les retient, mais l'espérance, les grands désirs. Au début, ceux-ci sont de deux types, la volupté et la vanité ; cependant, Rousseau réduit rapidement celle-là à celle-ci et se décide pour un motif unique, la vanité, qui est le fruit de l'opinion, naît et se nourrit d'elle. Ainsi, les arbitres de l'opinion d'un peuple le sont de ses actions, car faire estimer, c'est faire agir : « Il [le peuple] recherche les choses à proportion du prix qu'il leur donne ; lui montrer ce qu'il doit estimer, c'est lui dire ce qu'il doit faire ».[877] Mais une nouvelle distinction met en évidence que l'opinion ne fait pas naître seulement la vanité, mais aussi l'orgueil. Celui-ci, plus naturel, a à voir avec l'estime pour de grands objets, bons et beaux en

[877] Rousseau, O.C., t. III, *Projet de constitution pour la Corse*, p. 937.

eux-mêmes, vraiment estimables ; celle-là, moins naturelle, est « l'ouvrage des préjugés » et a à voir avec des objets frivoles. Ici, la distinction entre opinion et préjugé apparaît clairement, car, selon l'opinion qu'un peuple a des choses, c'est-à-dire de la manière dont son jugement est dirigé, il peut devenir vaniteux ou orgueilleux. Dans ce dernier cas, on parle d'opinion, dans l'autre, de préjugé : « L'orgueil est plus naturel que la vanité puisqu'il consiste à s'estimer par des biens vraiment estimables ; au lieu que la vanité donnant un prix à ce qui n'en a point est l'ouvrage des préjugés lents à naître ».[878] L'orgueil étant plus naturel et ayant à voir avec de grands objets, et puisque rien n'est réellement plus beau que l'indépendance et la puissance, ce n'est pas à la vanité que le législateur recourt pour former un peuple : « elle [la vanité] ne peut être l'instrument d'une aussi grande chose que de former un corps de nation ».[879] En dirigeant l'opinion, le législateur doit rendre estimables aux yeux du public non pas les biens qui le rendent vain, mais les grands biens qui le rendent orgueilleux de lui-même, moyen de faire agir les citoyens plutôt en vue de leur intérêt bien compris, qui n'a pas à voir avec des choses frivoles, mais avec des biens vrais et réels, qu'en fonction de leur intérêt apparent, lié à de fausses appréciations. Cela étant, il faut souligner : lorsque dirigée dans le sens des grands objets, l'opinion produit l'orgueil, qui est une passion naturelle, et fait bien agir, selon la nature, mais, lorsqu'elle s'incline vers des frivolités, on parle de préjugé et elle produit la simple vanité qui, faisant mal agir, représente un éloignement par rapport à la nature. Toute volonté tend au bien de celui qui veut, rien de plus naturel que cela ; et puisque ce que l'on veut est toujours ce que l'on estime bon, la cause de la volonté et la cause du jugement étant donc la même, pourvu qu'on ne se trompe pas dans l'appréciation de ce qu'est son propre bien, car dans ce cas on choisit ce qui n'est pas son bien, mais son mal, et l'on entre en contradiction avec soi-même, la volonté suit l'opinion – c'est-à-dire la droite opinion, qui soutient, parce que droite, l'amour de soi,[880] la justice – et non le préjugé qui, en corrompant le jugement, altère la règle primitive, naturelle et immanente de justice par laquelle un être se conserve soi-même. Comme on le voit, ces distinctions se fondent sur celle, matricielle, entre progrès ordonné et altération.

Si le progrès ordonné est le passage qui permet, par le moyen d'une double genèse, cognitive et affective, de passer d'une règle immanente de convenance, entendue comme vérité primitive enracinée dans la nature des choses, à une norme de justice *raisonnée* qui ne trahit pas son origine, l'altération représente à son tour le passage d'une supposée règle de convenance,

[878] *Ibidem*, p. 938.
[879] *Ibidem*.
[880] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 586.

définie comme préjugé remplaçant les vérités primitives, à une norme de justice apparente ou raisonnée, qui fait abstraction de la convenance réelle avec les choses et de ce fait finit par mettre l'homme en contradiction avec lui-même. Or, le passage des *Lettres morales* sur lequel ces distinctions se basent,[881] et que nous avons déjà cité maintes fois dans ce texte, élabore avec plus de profondeur le sens que Rousseau prête à la notion de préjugé, présentée comme synonyme de « nos opinions, nos passions »,[882] et surtout comme éloignement de la nature et éclipse des vérités primitives ou abus du raisonnement contre la raison. En effet, la raison y est définie comme la faculté d'ordonner les autres facultés de notre âme convenablement à la nature des choses et aux rapports entre elles et nous. Nous l'avons déjà dit, l'idée de nature des choses représente un idéal de justice immanente, imbriquée ; elle se lie intimement à l'idée de vérité primitive, car cette vérité est donnée par la nature elle-même, et, en ce sens, vérité primitive et nature des choses sont synonymes. Dans les deux cas, ce qui s'exprime, ce sont les rapports réels de convenance, la justice immanente qui se laisse appréhender, en situation, par le sentiment et par la raison. En d'autres termes, si le préjugé trahit la nature, la raison la suit - ce qui signifie que la raison n'institue rien, elle ordonne seulement convenablement à la nature, ou plutôt elle prévient le désordre possible, afin d'éviter l'altération, survenue lorsque, par l'art de raisonner, on abuse de la raison. Dans le *Contrat social*, le législateur doit élaborer des lois convenablement aux mœurs et à la nature des choses :

> Mais si le Législateur, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui nait de la nature des choses, que l'un tende à la servitude et l'autre à la liberté, l'un aux richesses l'autre à la population, l'un à la paix l'autre aux conquêtes, on verra les loix s'affoiblir insensiblement, la constitution *s'altérer*, et l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invencible nature ait répris son empire.[883]

Dans l'*Émile*, le précepteur accorde l'éducation de l'homme, l'éducation de la nature et l'éducation des choses, mais c'est l'éducation de la nature qui est la norme : « Puisque le concours des trois éducations est nécessaire à leur perfection, c'est sur celle à laquelle nous ne pouvons rien qu'il faut diriger les autres ».[884] Tant dans le *Contrat* que dans l'*Émile*, ce que l'on voit alors, c'est l'emploi ordonnateur de la raison, qui consiste à appréhender, en situation, ce que sont les rapports réels de convenance entre les choses et nous[885] et à les développer

---

[881] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[882] *Ibidem*.
[883] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 393, nous soulignons.
[884] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 247.
[885] Pour André Charrak, cet aspect est un des traits les plus importants de l'anthropologie de Rousseau : « [...] l'une des principales caractéristiques de l'anthropologie rousseauiste, qui est de ne jamais considérer une nature abstraction faite des rapports dans lesquels elle s'inscrit » (Charrak, « Descartes et Rousseau », p. 30). Nous avons aussi déjà noté que Charrak remarque que cette maxime, selon laquelle une nature ne peut pas être définie

progressivement et ordonnément sans trahir le principe de convenance dont on est parti ; ces rapports sont ce que Rousseau appelle, dans ses plus divers textes, par exemple, « les vrais rapports »,[886] « dispositions primitives »,[887] « vérité primitive »,[888] « affections primitives »,[889] « passion primitive »,[890] « inclinations naturelles »,[891] « esprit de la constitution »,[892] parmi bien d'autres, tous synonymes d'une certaine manière, et compte tenu des registres textuels appropriés, de nature des choses, tous synonymes ou dérivés de l'amour de soi et donc de principe. Il convient de rappeler que, dans le *Discours sur l'inégalité*, Rousseau soutient que l'amour de soi et la pitié sont deux principes antérieurs à la raison, « dont l'un nous intéresse ardemment à nôtre bien-être et à la conservation de nous mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir perir ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »,[893] à partir de la combinaison desquels toutes les règles du droit *naturel* sont tirées ;[894] mais, dans l'*Émile*, la pitié perd son statut de principe, seul l'amour de soi le conserve. Ainsi :

> La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui nait avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi ; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications. En ce sens toutes si l'on veut sont naturelles.[895]

Cela étant, on ne doit pas sous-estimer la primauté de la nature dans la pensée de Rousseau, et la justice, en un certain sens, est antérieure à la raison, elle est immanente aux choses. Dans la *Lettre à Beaumont*, Rousseau énonce cette primauté de manière incontestable :

> Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Ecrits, et que j'ai développé dans ce dernier avec toute la clarté dont j'étois capable est que l'homme est naturellement bon, aimant de la justice et de l'ordre ; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits.[896]

Comme on le voit, remplacer les vérités primitives qui expriment des normes naturelles de justice immanente aux choses en situation par d'autres, moins convenables, c'est pervertir la

---

abstraction faite des rapports qui la déterminent en situation, caractérise, de manière générale, l'empirisme et l'anthropologie du XVIIIe siècle. À cet égard : Charrak, *Empirisme et métaphysique*, pp. 112, 150-152.
[886] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 501.
[887] *Ibidem*, p. 248.
[888] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[889] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 523.
[890] *Ibidem*, p. 491.
[891] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 193.
[892] *Idem*, O.C., t. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 1019.
[893] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 126.
[894] *Ibidem*, p. 126.
[895] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 491.
[896] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettre à Beaumont*, pp. 935-936.

règle même par laquelle un être, un homme, un citoyen, un peuple se mettent en accord avec eux-mêmes, c'est-à-dire avec leur propre nature, qui est leur bien et règle pour leur conservation ; c'est alors les mettre en contradiction avec eux-mêmes, les éloigner de la nature et, de ce fait, les diriger dans le sens de leur destruction. Voilà l'altération : elle n'a pas à voir avec l'impératif de suivre la nature de la chose, mais avec l'abus ou avec l'erreur du jugement dans l'appréhension de ce qui convient à une nature déterminée et, en ce sens, elle se lie à des causes étrangères à la chose. Rousseau poursuit ainsi :

> Mais la plupart de ces modifications ont des causes étrangéres sans lesquelles elles n'auroient jamais lieu, et ces mêmes modifications loin de nous être avantageuses nous sont nuisibles, elles changent le premier objet et vont contre leur principe ; c'est alors que l'homme se trouve hors de la nature et se met en contradiction avec soi. [897]

Le passage cité du *Contrat social*, dans lequel Rousseau fait allusion à l'erreur du législateur qui s'écarte de la nature des choses, aussi mentionne expressément l'altération : « on verra les loix s'affoiblir insensiblement, la constitution *s'altérer* »;[898] dans le *Discours sur l'inégalité*, cette opération de substitution, de « changement », d'altération, qui s'effectue toujours insensiblement, est à la base de la perversion de l'amour de soi en amour-propre et du passage du sentiment de soi-même comme règle de son propre comportement au regard de l'autre comme source nouvelle, étrangère, pour cette règle. Ainsi parvient-on à l'homme moderne, altéré, contradictoire, méchant, qui tire le sentiment même de son existence du regard de l'autre, de l'opinion d'autrui, ce qui corrompt sa faculté de juger et le condamne à la frivolité, aux apparences, aux préjugés, à la politesse et à l'esclavage, à tout ce qui lui est étranger, c'est-à-dire à tout ce qui, n'émanant pas de sa nature, ne favorisant pas sa liberté, mais l'en privant, ne le met pas non plus en accord, mais en contradiction avec lui-même. Or, si l'homme est libre, c'est précisément parce qu'il ne l'est pas de vouloir son propre mal, ou, autrement dit, la liberté consiste à vouloir son propre bien : « ma liberté consiste en cela même, que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable ou que j'estime tel, sans que rien d'étranger à moi me détermine ».[899] Le passage du deuxième *Discours* est long, mais mérite d'être cité intégralement :

> [...] le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable, toûjours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. Il n'est pas de mon sujet de montrer comment d'une telle disposition naît tant d'indifférence pour le bien et le mal, avec de si beaux discours de morale ; comment tout se réduisant aux apparences, tout devient factice et joué ; honneur amitié, vertu, et souvent jusqu'aux vices mêmes, dont on trouve enfin le secret

[897] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 491.
[898] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 393, nous soulignons.
[899] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 586.

> de se glorifier ; comment, en un mot, demandant toujours aux autres ce que nous sommes, au milieu de tant de Philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes Sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur. Il me suffit d'avoir prouvé que ce n'est point-là l'état originel de l'homme, et que c'est le seul esprit de la Société et l'inégalité qu'elle engendre, qui changent et *altérent* ainsi toutes nos inclinations naturelles.[900]

Dans un passage fondamental de l'*Émile*, déjà cité ici plusieurs fois, Rousseau présente aussi la raison par opposition au préjugé, défini comme « l'opinion des hommes »,[901] et l'altération comme un détour par rapport à la nature. Dans ce texte, la nature se définit comme la sensibilité, source de toutes les passions des hommes ; or, la sensibilité est ce qui permet à l'homme de sentir ses vrais rapports, ceux qui lui conviennent, et d'être affecté quand ils changent. L'imagination a un rôle dans ce changement, car elle détermine la tendance des passions. Lorsque la raison impose le silence aux opinions des hommes, cause étrangère à l'amour de soi, l'imagination reste enchaînée au sentiment et enracinée en lui, et, suivant la nature, n'incline pas les passions selon les fausses appréciations d'un jugement erroné quant à ce qui convient au moi en situation – d'où l'importance de l'éducation négative, qui préserve l'élève des influences qui altèrent son appréciation de ce qui est son propre bien ; lorsque, au contraire, la raison ne fait pas taire les préjugés d'autrui, l'imagination, sous l'influence de ces préjugés, remplace les rapports qui, selon le sentiment, conviennent à l'amour de soi par d'autres, jugés, à tort, plus convenables que les premiers. Autrement dit, elle transforme les passions, qui naissent du sentiment, en vices, qui le corrompent. Ainsi :

> Il faut que le sentiment enchaîne l'imagination, et que la raison fasse taire l'opinion des hommes. La source de toutes les passions est la sensibilité, l'imagination détermine leur pente. Tout être qui sent ses rapports doit être affecté quand ces raports *s'altèrent*, et qu'il en imagine ou qu'il en croit imaginer de plus convenables à sa nature. Ce sont *les erreurs* de l'imagination qui transforment en vices les passions de tous les êtres bornés [...]. Voici donc le sommaire de toute la sagesse humaine dans l'usage des passions : 1. Sentir les vrais rapports de l'homme tant dans l'espèce que dans l'individu. 2. Ordonner toutes les affections de l'âme selon ces rapports.[902]

Ce passage fait écho à celui des *Lettres morales*, et explique avec d'autres mots la même chose, c'est-à-dire ce que c'est que « l'altération ». Il part d'une prémisse anthropologique de la plus haute importance et conduit au sommaire de toute sagesse humaine. La prémisse réside en ce que, avant d'être rationnel, l'homme est un être sensible, ce qui est une autre façon d'exprimer le primat de la nature en nous : « L'erreur de la plupart des moralistes fut toujours de prendre l'homme pour un être essentiellement raisonnable. L'homme n'est qu'un être sensible qui consulte uniquement ses passions pour agir, et à qui la raison ne sert qu'à pallier les sottises

[900] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 193, nous soulignons.
[901] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 501.
[902] *Ibidem*, nous soulignons.

qu'elles lui font faire ».[903] Et selon les mots du vicaire savoyard, éloquents : « Exister pour nous c'est sentir ; notre sensibilité est incontestablement antérieure à nôtre intelligence, et nous avons eu des sentimens avant des idées ».[904] Quant au sommaire de toute la sagesse humaine, il consiste[905] en l'impératif d'éviter la substitution des vrais rapports, enracinés dans le sentiment et convenables à l'amour de soi, par des rapports imaginés, non convenables à l'amour de soi et soustraits au sentiment, car déterminés par le préjugé, cause étrangère au moi, à la nature de la chose. En somme, le progrès ordonné représente l'impératif de suivre la nature en marche ; l'altération, l'éloignement progressif envers la nature et sa perversion dans le désordre. C'est à cette alternative structurelle et structurante qu'il faut recourir pour comprendre la pensée de Rousseau sur le rapport entre les mœurs et la nature. Elle se trouve, cette alternative, énoncée de manière claire, par exemple, dans la définition même de la marche de la nature, au livre I de l'*Émile* :

> Nous naissons sensibles, et dès nôtre naissance nous sommes affectés de diverses maniéres par les objets qui nous environnent. Sitôt que nous avons, pour ainsi dire, la conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les produisent, d'abord selon qu'elles nous sont agréables ou déplaisantes, puis selon la convenance ou disconvenance que nous trouvons entre nous et ces objets, et enfin selon les jugemens que nous en portons sur l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne. Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés : mais, contraintes par nos habitudes, elles *s'altérent* plus ou moins par nos opinions. Avant cette *altération* elles sont que j'appelle en nous la nature.[906]

Revenons à l'opposition entre opinion et préjugé telle qu'elle est figurée dans les *Lettres morales.* Dans la suite du premier paragraphe de la page 1090, Rousseau aborde le problème d'un point de vue épistémologique, qui nous intéresse ici. Il oppose l'abus de l'art de raisonner à la raison dans le même mouvement où il attaque l'esprit de système des philosophes et les dogmatismes des religieux et fait voir que, tous tenant à disputer la vérité, ils ne disputent que leurs propres préjugés. La méthode analytique, chère à Condillac et prétendument efficace pour la découverte de la vérité, car fondée sur le principe d'identité, qui devrait garantir que la même proposition s'énonce le long d'un enchaînement de raisons de nombreuses formes distinctes, mais sans préjudice ni changement de son contenu primitif, ne manque pas, toutefois, de la fausser, car dans le passage d'une raison à l'autre, qui se découvre analytiquement, quelque chose s'insinue insensiblement et altère la vérité primitive. Ce qui se passe en politique, en

[903] *Idem*, O.C., t. III, « Fragments politiques », *Des mœurs*, p. 554.
[904] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 600.
[905] *Ibidem*, p. 501.
[906] *Ibidem*, p. 248, nous soulignons. Nous analysons en détail la marche de la nature dans le chapitre final de cette thèse.

morale et en anthropologie se vérifie aussi en épistémologie : tout au long de l'enchaînement des raisons, quelque chose change sans que la raison du philosophe puisse le percevoir, et au bout de ce progrès, on arrive à une vérité générale qui, parce qu'elle fait abstraction de la vérité primitive et particulière dont on aurait dû partir, conduit plutôt au préjugé – qui a l'apparence de vérité – qu'à la vérité elle-même. Toute la critique adressée par Rousseau à la science de son temps – qui est aussi une critique morale et politique – réside en ceci : les vérités de raison ne servent pas à penser la morale et la politique, car, oublieuses de l'anthropologie, sans considérer l'homme dans sa totalité, dans sa nature, qui est aussi affective, ces vérités ignorent qu'exister, pour nous, c'est sentir et, de ce fait, produisent des connaissances raisonnées et transcendantes, que la conscience, casuiste, n'avalise pas. Ainsi : « Les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes ».[907] Or, le philosophe matérialiste peut très bien, et avec raison, argumenter que les règles de la probabilité prouvent la possibilité que l'univers ait résulté d'un coup de dés fortuit d'atomes, cette thèse n'en sera pas pour autant vraie ; en effet, elle est fausse, et à l'argument rationnel il faut opposer des preuves de sentiment. Celui qui réduit tout au jeu entre sensations et entendement finit par fausser la vérité selon laquelle les certitudes humaines ne sont pas le résultat de la combinaison entre des idées simples et sensibles formant des idées complexes et générales. Certes, on peut ainsi produire la connaissance de la nature dans son aspect purement physique, abstraction faite de tout le reste, mais on ne perfectionne pas la raison par le sentiment et l'on ne comprend pas ce que sont la moralité humaine, le bonheur, la raison d'être, la finalité de cette existence : « les féliciterons nous de connoitre toute la nature hormis eux mêmes et d'avoir trouvé tous les arts excepté celui d'être heureux ? »[908].

Mais il y en a plus : ce procédé par lequel on entend étudier la nature abstraction faite des vérités primitives ne conduit pas seulement au préjugé et à l'erreur, mais à une perversion profonde de l'homme : l'art de raisonner, chaque fois qu'il élève à des transcendances métaphysiques et altère la vérité par l'abus contre la raison, produisant de ce fait l'erreur et l'illusion, conduit l'inventeur raisonnant à une manie vaniteuse qui le met en contradiction avec lui-même : « Les inventeurs généralisent autant qu'ils peuvent, cette méthode etend les découvertes, donne un air de génie et de force à ceux qui les font et parce que la nature agit toujours par des loix générales, en établissant des principes generaux à leur tour ils croyent

[907] *Ibidem*, p. 577.
[908] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1089.

avoir pénétré son secret ».[909] En ce sens, l'esprit de système est nuisible non seulement à la science, mais aussi aux mœurs, qui ont dégénéré chaque fois que la science a progressé dans l'histoire. La critique épistémologique a alors, répétons-le, un biais politique et moral ; et si elle vise les philosophes, elle n'épargne pas les prêtres. Eux aussi se font dogmatiques et prétendent faire connaître la vérité qu'ils confondent vaniteusement avec leurs préjugés, desquels ils tirent l'autorité violente qu'ils attribuent à eux-mêmes ; eux aussi font abstraction de la nature des choses quand, intolérants, ils imposent leurs prétendues vérités, supposément révélées, comme des maximes transcendantes universellement valides. Il faut alors marcher toujours conformément à l'expérience et procéder à la manière des observateurs, circonspects dans l'impulsion de généraliser et plus attentifs aux vérités primitives et particulières, qui s'accordent aux rapports réels entre les choses, à la nature. L'opinion, quand elle ne suit pas ces rapports, est un préjugé, et celui qui cherche sincèrement la vérité ne doit être ni arrogant comme les philosophes ni dogmatique comme les religieux, car les deux, intolérants et vaniteux, la remplacent par leurs préjugés et entendent la transmettre en les transmettant ; dans le cas contraire, perdu dans la mer des opinions humaines, il encourra la même erreur d'appréciation de convoquer ses propres préjugés contre les leurs, ce qui, en plus de corrompre les mœurs, ne fait en rien progresser l'humanité. Ainsi :

> Tous s'égarant ainsi par diverses routes, chacun croit arriver au vrai but parce que nul n'apperçoit la trace de tous les détours qu'il a faits. Que fera donc celui qui cherche sincérement la vérité parmi ces foules de savans qui tous prétendent l'avoir trouvée et se démentent mutuellement ? [...] Si vous daignez à peine les écouter, si vous riez de leurs vains argumens, si vous refusez de les croire, ce n'est pas la raison qui resiste en vous à leurs préjugés, c'est le vôtre.[910]

Comme on le voit, le couple progrès ordonné/altération structure matriciellement les dichotomies en série que Rousseau produit dans sa philosophie. Ces concepts s'opposent entre eux comme la raison s'oppose au raisonnement abusif, comme les rapports réels de convenance et de justice immanentes à la nature des choses prises en situation et dans leur particularité s'opposent aux maximes générales qui font abstraction des vérités primitives qui servent d'élément aux autres, comme l'être s'oppose au paraître, comme la volonté générale s'oppose à la volonté de tous, comme l'« *intérest bien entendu* » s'oppose à l'« *intérest apparent* »,[911] comme l'amour de l'humanité dérivé de l'amour de soi s'oppose à l'amour cosmopolite du philosophe désobligé envers ses prochains, comme la société républicaine, parce que bien

[909] *Ibidem*, p. 1090.
[910] *Ibidem*, p. 1091.
[911] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, pp. 288-289.

ordonnée, s'oppose à celle, inégalitaire, que le riche médite, comme l'immanence s'oppose à la transcendance, comme l'opinion s'oppose au préjugé etc. La liste n'est pas exhaustive, mais elle donne un cadre à la discussion et favorise l'intelligibilité de deux thèses importantes, qui doivent rester claires : la première sur les mœurs, la seconde, découlant de la première, sur l'art politique : 1) les mœurs peuvent être identifiées à la nature, d'où découle leur primauté, c'est-à-dire la leur et la sienne ; 2) particulariser les mœurs, c'est activer la norme de justice immanente à la nature du peuple afin de lui conférer une existence durable en l'ordonnant selon ce qui lui convient. Ainsi, lorsque par l'*art perfectionné* le législateur appréhende les vérités primitives ou les normes de justice immanentes à la nature du peuple, c'est-à-dire aux mœurs, et élabore des lois qui les suivent, qui les renforcent convenablement et les ordonnent, afin de passer de la bonne conduite suivie par les hommes à la conduite bien réglée par la loi, qui force les citoyens à la liberté, le peuple se fait plus durable et plus libre ; lorsque, pourtant, par l'*art commencé* on remplace la vérité primitive des mœurs par des préjugés découlant d'une appréhension erronée de ce qui convient au peuple, de façon à lui donner des lois peut-être bonnes en elles-mêmes, mais non convenables à la nature des choses, l'esprit de la constitution s'altère, et l'État marche vers sa ruine. Or, le progrès ordonné est l'œuvre de la raison éclaircissant le sentiment, et la raison ne crée pas la vérité, mais la trouve dans les choses dont elle suit la nature afin de tout ordonner convenablement à ce qui est déjà ; quand elle tient à l'instaurer au mépris de la nature des choses, elle se pervertit en raisonnement abusif et produit le préjugé, qui fait échouer tout art.

En politique, la fonction du législateur est rigoureusement déterminée par cette constatation : il n'impose au peuple rien qui lui soit étranger, au contraire, il le particularise le plus possible afin que ce qui lui convenait déjà se fasse plus évident, c'est-à-dire afin que la règle de comportement consacré comme coutume vienne servir d'élément aux lois qui la renforceront. L'impératif de particulariser les mœurs a alors à voir avec le fait de faire convenir le peuple avec lui-même, de renforcer la règle immanente de justice par laquelle il est lui-même et par laquelle, donc, il se conserve. L'art politique, comme l'art pédagogique, suit la nature et ne vise pas à instituer quelque chose depuis l'extérieur ou d'en haut,[912] mais à assurer que ce qui est, pourrait se développer, de manière ordonnée, du dedans vers le dehors et de bas en haut, selon sa propre nature, sans se pervertir ; en ce sens, les deux arts mentionnés sont rationnels, parce qu'ordonnateurs, et, parce qu'ils n'instituent rien depuis l'extérieur, ils sont avant tout

[912] Nous nous basons ici sur les chapitres VIII, IX et X du livre II du *Contrat social*.

préventifs. En élaborant un système de lois, ce que le législateur fait, c'est renforcer les bonnes mœurs qui sont déjà là et opérer le passage d'une règle coutumière de comportement à une règle générale, *raisonnée*, commune, réciproque et, de ce fait, coercitive ou obligatoire ; mais cette norme, qui est la loi, ne crée pas la liberté, elle garantit seulement que, dans le passage de la nature à la société, la liberté, bien qu'elle se transforme, car la situation change, ne se perde pas. La seconde nature, qui se substitue à la première, n'en est pas moins nature, car l'art suit la nature. Le nœud fondamental entre les mœurs et la nature est alors évident, et si l'opinion ne se confond pas avec les préjugés, si la conscience non plus ne s'y réduit pas, les mœurs, avant de dégénérer, ne s'y opposent pas moins, étant donné qu'elles expriment l'accord, l'identité, le même, la concorde, la justice, l'amour de soi ou l'esprit de la constitution : en un mot, ce qui convient à un peuple avant qu'il ne s'altère. Si bien qu'un peuple de bonnes mœurs, même en se passant des lois, tend à la longévité, et il n'y a pas de norme de justice qui, lorsque les mœurs sont bonnes, ne se laisse pas appréhender par elle-même, un peu de bon sens suffisant pour cela. Tout s'équilibre alors dans le registre de la nature et de l'immanence, et c'est pourquoi les étapes historiques de la marche de la perversion dans le deuxième *Discours* exigent le concours du hasard, qui représente ce qui vient du dehors, ce qui altère la nature. Mais il reste encore tout à dire. En effet, on ne voit pas encore clairement pourquoi l'œuvre de particularisation aboutit à la conciliation du patriote avec son humanité, c'est-à-dire comment le progrès ordonné permet le passage des mœurs particulières à l'universel humain figurant à l'horizon moral de l'œuvre politique du législateur. Or, pour comprendre ce passage, il faut reprendre la discussion sur la liberté morale engagée plus haut, car la liberté morale se définit précisément par la capacité, connaissant son propre bien, c'est-à-dire ce qui convient pour soi, de l'estimer comme tel et, enfin, de le choisir librement. En ce sens, la liberté morale est la liberté de choisir de convenir avec soi-même, et cela engage la réflexion sur les mœurs, mais aussi sur l'humanité et sur la nature.

CONCLUSION DE LA PARTIE II

Ce que l'on a essayé de mettre en avant dans cette deuxième partie, c'est que Rousseau, dans ses œuvres politiques, refuse tout recours à la transcendance et donne un fondement immanent à la justice. Cela ne signifie pas refuser l'idée de droit naturel, mais la redéfinir comme un critère immanent de légitimité. Il ne s'agit pas non plus de naturaliser la société, mais de mettre en évidence que la nature se laisse reprendre dans la situation bien ordonnée et

s'exprime comme nature de la chose. Le pacte social légitime l'est parce qu'il est fondé sur la clause moyennant laquelle on peut établir une société qui ne fait pas abstraction de ce qui lui convient, c'est-à-dire où se vérifie une stricte réciprocité entre les adhérents du pacte aliénant la totalité de leurs biens et même leur vie à la patrie. Tous se donnant à elle, personne ne se donne à personne, et tous demeurent aussi libres qu'avant, aussi libres qu'ils l'étaient dans la nature. Ainsi, les principes du droit politique permettent de reprendre - bien qu'ils ne se fondent pas sur - les principes du droit naturel en situation ; à cet égard, on perçoit une analogie possible entre le législateur et le précepteur : ce dernier s'efforce de concilier l'éducation de l'homme, l'éducation de la nature et l'éducation des choses, celui-là, d'adapter par l'*art perfectionné* à la nature des choses les lois et les institutions publiques dans la ville. Le concept de nature des choses est éloquent, car il fait voir que l'œuvre du législateur ne peut pas opérer dans le vide, mais, attentif à ce qui convient en situation au peuple auquel il entend donner des lois, il doit consulter les mœurs afin de les renforcer et particulariser par le moyen des institutions. En ce sens, les mœurs sont la vérité primitive qui sert d'élément aux autres ; elles enferment dans le fond spontané de la vie sociale la norme encore non formulée de convenance et justice que les lois, moyennant un progrès ordonné, qui se forme comme un passage du vague au représenté, transforment en norme générale, rationnelle, publique, réciproque et coercitive - c'est-à-dire en obligation politique émanée de la volonté générale. Mais cette convenance est précisément ce qui s'accorde au naturel, c'est-à-dire à la justice, qui est alors immanente à la chose, et, en ce sens, les mœurs et la nature affichent une racine commune. Toute volonté tend au bien de celui qui veut. Cela étant, particulariser les mœurs, que ce soit par la loi qui s'y adapte, que ce soit par les institutions qui en préviennent le changement, ou par l'effort de diriger l'opinion publique, en l'infléchissant convenablement en situation, aboutit à donner voix à la nature. La renforcer, c'est la particulariser, la rendre tangible, connue, aimée. Autrement dit, particulariser les mœurs est l'impératif par lequel le peuple se met davantage en accord avec lui-même, avec sa propre nature, et donc se conserve davantage et se fait plus durable ; c'est aussi l'impératif par lequel la physionomie commune est mis en relief et les cœurs sont attachés à la patrie, permettant ainsi la reprise de l'humanité en chaque citoyen. En effet, la société bien ordonnée est celle où la joie de la convivialité se fait sentir plus pleinement, où les cœurs identifiés à la patrie, désormais rendue tangible, connue et aimée, découvrent l'expérience proprement humaine, expérience qui est bonne, qui est juste et universelle : il n'y a pas de cœur humain où elle n'habite pas. Or, cet universel n'a rien de transcendant, il est immanent, il est la nature que l'art qui lui convient fait connaître et aimer en situation, convenablement ; mais, en outre, il

représente surtout l'accès possible à l'instance plus grande qui ratifie la certitude que l'ordre est bon, que la nature humaine est bonne, qu'il existe quelque chose au-delà de la vie et de la mort, une finalité à l'existence humaine. Les Dieux de la Cité sont éloquents à cet égard et fixent l'opinion du peuple tolérant ainsi disposé à sentir la vérité que l'expérience civique permet d'entrevoir à l'horizon moral de l'existence. Entre le progrès ordonné qui permet cette reprise et cette découverte – vu qu'il opère le passage du registre du vague à celui du représenté, du spontané de la nature au *raisonné* de l'art qui la continue et lui convient – et le progrès désordonné qui met l'homme en contradiction avec lui-même – en suscitant dans son cœur étouffé les vices qui altèrent sa nature –, ce que Rousseau fait voir dans son œuvre politique, c'est qu'à l'*art perfectionné* correspond la possibilité de trouver dans la particularité de la situation, pourvu que bien ordonnée, l'accès aux vérités plus grandes de l'existence humaine, c'est-à-dire la vertu, la justice, le bonheur. En effet, la politique ne peut pas être étudiée abstraction faite de la morale ; si bien que les concepts de liberté morale et d'humanité figurent dans l'un des plus importants chapitres du *Contrat social*, sur l'état civil. Or, l'humanité ne se dit pas de manière univoque, et la prochaine partie de cette thèse abordera quelques difficultés relatives à ce point.

PARTIE III – UNIVERSALITÉ DE LA MORALE

INTRODUCTION

La troisième partie de cette thèse approfondit la réflexion sur le rapport entre sociabilité et moralisation. Dans le premier chapitre, il s'agit d'étudier la formation du sentiment d'humanité à partir de l'entrée de l'homme dans l'état civil, tel qu'il est décrit dans le *Contrat social*, et cela implique aussi une réflexion sur le *droit naturel raisonné*, qui figure dans la première version du texte politique. Ce que l'on tient à faire voir, c'est que Rousseau pense la moralisation du citoyen à partir de l'idée d'universel immanent - valable explicitement en 1756, valable implicitement en 1762. Dans les deuxième et troisième chapitres, nous cherchons à développer l'étude de l'acquisition de la sociabilité moyennant l'analyse, dans le premier cas, de la première partie du livre IV de l'*Émile* et, dans l'autre, de la première partie de *Profession de foi du vicaire savoyard*. Nous cherchons à mettre en évidence le rapport entre identification horizontale et verticale, solidaires les unes avec les autres : là-bas avec les hommes, ici avec Dieu. Nous essayons de montrer : que le rapport avec Dieu, c'est-à-dire l'amour de l'ordre, est requis, étant donné la fragilité du sentiment d'humanité ; que cet amour-là, autant que celui-ci, sont des sentiments qui s'accomplissent comme convenance élargie, ce qui signifie que l'on passe toujours de l'amour de soi à l'amour de l'ordre moyennant un progrès ordonné et que l'appel à la raison, qui vient renforcer, dans la *Profession de foi*, les conquêtes de l'imagination, ne précipite pas Émile dans des transcendances, qui l'altèrent, mais le maintient strictement en accord avec lui-même : la conscience, qui ne se confond pas avec le préjugé, mais représente la reprise du droit naturel en situation, est casuiste, et les articles de foi sont des vérités sensibles. Nous voulons démontrer que l'universel, chez Rousseau, est immanent et plastique, et que le saut vers l'intelligible est vers le dedans ; autrement dit, l'impératif de particularisation des mœurs n'exclut pas la possibilité d'affirmer que l'expérience dans la ville humanise le citoyen : elle lui fait découvrir une dimension profonde de l'existence humaine, elle fait convenir le patriote avec son humanité. Certes, cela ne signifie nullement que la situation de l'*Émile* et la situation du citoyen dans le *Contrat social* soient les mêmes ; au contraire, mais c'est justement parce qu'il est plastique et immanent que l'universel chez Rousseau se laisse infléchir ou reprendre à chaque fois que l'homme situé s'ordonne convenablement à la nature des choses et aux rapports entre lui et elles.

CHAPITRE 1 - L'état civil et la découverte de l'humanité[913]

Ce présent chapitre a pour objectif de montrer que l'expérience politique à l'intérieur de la société particulière peut aussi être appréhendée comme une expérience morale, une fois que l'état civil aboutit à l'établissement de liens sociaux qui, dénaturant les hommes en citoyens, les identifiant alors au sein de la patrie commune, font convenir les patriotes avec leur humanité intérieure : l'universel chez Rousseau est immanent et plastique, raison pour laquelle on peut passer de la particularité des mœurs à l'universalité de la moralité.

L'entrée dans état civil et l'acquisition de la moralité

L'acquisition de la liberté morale que, dans le *Contrat social*, Rousseau définit comme celle « qui seule rend l'homme vraiment maître de lui »,[914] dépend de l'établissement de rapports stables entre les hommes. Sa possibilité s'infère de l'entrée des hommes dans l'état civil, qui remplace en eux - mais cette fois-ci il s'agit d'une bonne substitution - une seconde nature à la première, un comportement guidé par l'instinct, par l'impulsion physique, par l'appétit ou par les inclinations personnelles à celui réglé par la justice, par le sens de l'obligation, par le droit et par la raison, ce qui présuppose le développement des facultés cognitives et des affections d'un tel ordre que, après leur entrée dans la société, les hommes peuvent à peine se comparer à l'« animal stupide et limité » qu'ils l'étaient à l'état de nature. L'homme, qui à l'état de nature était un être absolu et indépendant, dans sa nouvelle situation sociale devient un être relatif et dépendant, qui tire le sentiment de son existence du regard des autres et fait dépendre son propre bien du bien commun. En appréhendant ses rapports réels, qui font connaître ce qui lui convient dans la nouvelle situation dans laquelle il se trouve, en se plaçant d'ailleurs dans la disposition de s'identifier à ceux avec qui il vit à proximité et donc dans celle d'aimer ce qui est, à la fois, son bien et celui de tous, l'homme civil peut devenir capable de se choisir lui-même et pour lui-même, sans faire abstraction des rapports qui le déterminent et le définissent comme faisant partie d'un tout, la norme générale, rationnelle et publique qui soutient le mieux sa conservation,

[913] Le texte qui suit est basé dans une certaine mesure sur le chapitre VI, intitulé « Obligation morale et obligation politique : le partage de Rousseau », du livre de Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation*, pp. 269-312. Dans ce chapitre, Bernardi défend la thèse selon laquelle l'obligation politique n'est pas fondée sur l'obligation morale, l'obligation morale ne se fonde pas sur l'obligation politique, ni l'une ni l'autre ne se fonde sur l'obligation naturelle, qui n'existe pas, mais le sentiment d'obligation morale peut conforter celui d'obligation politique autant que le sentiment d'obligation politique peut conforter celui d'obligation morale. C'est pour cela, pensons-nous, que le citoyen a à l'horizon la possibilité de se découvrir humain, et qu'Émile s'enracine dans la société civile à la fin du livre V.

[914] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 365.

qui est aussi la conservation de la société prise dans sa totalité. Pour cela, il doit se soumettre aux lois, un moyen, par la pratique de la vie civile, d'exercer ses facultés cognitives et par la raison d'ordonner ses passions selon ce qui lui convient ; un moyen aussi, en s'identifiant à ses concitoyens et à la société, de découvrir dans la joie d'une coexistence bien ordonnée sa vocation morale pour l'humanité : « il devroit bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et *un homme* ».[915] C'est au chapitre VIII du livre I du *Contrat social* que Rousseau décrit la dimension morale de la vie sociale et l'effet profondément transformateur du passage de la nature à l'état civil :

> Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusques là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchans. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentimens s'ennoblissent, son ame toute entiere s'éleve à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradoient souvent au dessous de celle dont il est sorti, il devroit bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.[916]

Or, la situation décrite ci-dessus, correspondant à l'état civil tel que défini dans le *Contrat social*, n'est absolument pas la situation du raisonneur violent du *Manuscrit de Genève*. En s'adressant à lui dans la première version du *Contrat*, Rousseau oppose à l'association générale, dont il tient à corriger les défauts « par de nouvelles associations »,[917] ce qu'il appelle « une meilleure constitution de choses »[918] et aussi l'idée de « société bien ordonnée ».[919] En effet, le remède à tirer du mal consiste à changer la scène, c'est-à-dire la situation ; il consiste à arracher le raisonneur à cet état incertain, indécis, désordonné et contradictoire dans lequel il vit, entre la nature et la société, un état que, en vertu d'une erreur de raisonnement et d'un mauvais emploi de la raison, emploi qui l'égare, il croit être heureux, mais qui en fait est misérable, car il implique la dissociation de la justice et du bonheur chaque fois que cet intérêt apparent et égoïste, altéré, les présente comme un *tradeoff* : « mais il faut que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m'est plus cher que moi ».[920] Le remède consiste donc, il faut le répéter, à le soustraire de cet état incertain et désordonné

[915] *Ibidem*, p. 365, nous soulignons.
[916] *Ibidem*, p. 364.
[917] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 288.
[918] *Ibidem*.
[919] *Ibidem*, p. 289.
[920] *Ibidem*, p. 285.

afin de le précipiter dans une société bien ordonnée, dans laquelle il pourra se civiliser et devenir partie d'un tout dans lequel la justice et le bonheur ne forment pas des alternatives excluantes, mais des vertus pour ainsi dire bien accordées. Grâce aux nouvelles lumières avec lesquelles on éclaircit l'entendement et aux nouveaux sentiments avec lesquels on réchauffe le cœur, on peut, par l'acquisition de la liberté morale, se donner de la loi à soi-même et, par la « multiplication de son propre être » dans l'ensemble du corps social, atteindre le bonheur civique que fournissent les liens sociaux dans une scène ordonnée, et découvrir enfin la justice et l'humanité.[921] Mais, répétons-le, cela n'est possible que moyennant la substitution complète de la nature absolue et indépendante qui correspond à l'état de nature par la situation relative et dépendante dans laquelle se trouve l'homme civil dans une société bien ordonnée.

Dans l'*Émile*, Rousseau est éloquent quant à cette différence de situation. Après avoir comparé l'homme naturel - qui, dans le langage des mathématiques employé par le philosophe, équivaut à l'unité numérique, à un entier absolu, qui est tout pour lui-même - à l'homme civil - qui, à son tour, comme unité fractionnelle qui se rapporte au dénominateur où figure l'ensemble du corps social, est un être relatif qui tire le sentiment de son existence du regard des autres, dont il dépend -, il ajoute que les bonnes institutions sont celles qui dénaturent mieux l'homme, remplaçant donc l'existence absolue que la nature lui avait prêtée par une existence relative qui n'est acquise que dans la société et par le moyen de l'art. Il s'agit d'un changement radical dans la façon de se percevoir soi-même : celui qui se juge et qui se sent partie d'un tout a la capacité, étrangère à l'homme dans l'état de nature, de « transporter le *moi* dans l'unité commune », ce qui signifie précisément que chaque particulier ne se juge plus comme tel mais comme partie de l'unité, et ne soit perceptible que dans le tout. Autrement dit, l'homme civil doit ressentir et appréhender les rapports réels de convenance qui, le déterminant dans la situation particulière

[921] Voici le passage complet : « Mais quoiqu'il n'y ait point de société naturelle et générale entre les hommes, quoiqu'ils deviennent malheureux et méchans en devenant sociables, quoique les loix de la justice et de l'égalité ne soient rien pour ceux qui vivent à la fois dans la liberté de l'état de nature et soumis aux besoins de l'état social ; loin de penser qu'il n'y ait ni vertu ni bonheur pour nous, et que le ciel nous ait abandonnés sans ressource à la dépravation de l'espéce ; efforçons nous de tirer du mal même le reméde qui doit le guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale. Que nôtre violent interlocuteur juge lui même du succés. Montrons lui dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature : Montrons lui toute la misére de l'état qu'il croiyoit heureux, tout le faux du raisonnement qu'croyoit solide. Qu'il voye dans une meilleure constitution de choses le prix des bonnes actions, le chatiment des mauvaises et l'accord aimable de la justice et du bonheur. Eclairons sa raison de nouvelles lumiéres, échauffons son cœur de nouveaux sentimens, et qu'il apprenne à multiplier son être et sa félicité, en les partageant avec ses semblables. Si mon zéle ne m'aveugle pas dans cette entreprise, ne doutons point qu'avec une ame forte et un sens droit, cet ennemi du genre humain n'abjure enfin sa haine aves ses erreurs, que la raison qui l'égaroit ne le raméne à l'humanité, qu'il n'apprenne à preférer à son intérest apparent son intérest bien entendu ; qu'il ne devienne bon, vertueux, sensible, et pour tout dire, enfin, d'un Brigand féroce qu'il vouloit être, le plus ferme appui d'une société bien ordonnée » (*ibidem*, p. 288).

dans laquelle il se trouve, concourent réellement, dans cette situation, à sa conservation ; ces rapports le définissent comme être relatif et dépendant de l'ensemble du corps social : il doit alors ressentir les vrais rapports qui le déterminent en situation et ordonner ses affections convenablement à la nature des choses et aux rapports entre lui et elles. Pour cela, il doit devenir capable d'estimer son pays et de se mettre dans la disposition à concourir au bien de ceux avec qui il vit et avec qui il s'identifie affectueusement. En effet, Rousseau fait référence à un mouvement d'identification entre le moi et le tout, mouvement qui est à la base de l'établissement et du resserrement des liens sociaux, ainsi qu'à la possibilité pour les hommes de découvrir la justice et, donc, la liberté morale de maîtriser leurs propres passions, c'est-à-dire de choisir ce qui leur convient : le bonheur et l'humanité au sein de la coexistence entre des semblables :

> L'homme naturel est tout pour lui : il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croye plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout.[922]

Dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau fait allusion à ce mouvement d'identification du moi avec le tout ou de « multiplication du moi » au moyen de l'expression « le moi particulier répandu sur le tout » ; il ajoute aussi que c'est de ce mouvement que découle le renforcement des attachements sociaux et donc du corps politique lui-même. En d'autres termes, sans que les hommes puissent s'identifier les uns aux autres et chacun avec le tout, sans qu'ils se projettent pour ainsi dire dans le tout, de façon à se sentir et se concevoir non plus comme des individus égarés – comme c'est le cas du raisonneur violent – mais comme des membres ou des parties de l'État - pour le bien duquel, parce que ils l'aiment et le savent comme une condition pour le bien individuel de chacun, ils concourent -, il n'y a pas d'ordre, pas de justice, pas de liberté morale, pas de vertu, pas de bonheur, mais seulement la misère qui caractérise les associations générales. Ainsi : « Parce que le moi particulier répandu sur le tout est le plus fort lien de la societé générale, et que l'Etat a le plus haut dégré de force et de vie qu'il puisse avoir, quand toutes nos passions particuliéres se réunissent en lui ».[923] Dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau fait également allusion à l'acquisition de la moralité et à la « multiplication de l'être » en raison de l'entrée de l'homme dans l'état social ; pourtant, il s'y sert de termes tels

[922] *Idem*, O.C., IV, *Émile*, p. 249.
[923] *Idem*, O.C., t. III*, Manuscrit de Genève*, p. 330.

que « amour de l'ordre » et « conscience morale ». Rousseau réaffirme la thèse du deuxième *Discours* selon laquelle, à l'état de nature, les hommes, astreints aux impératifs de la conservation physique et à l'appétit des sens, dépourvus de lumières et bornés au seul instinct physique, peu habiles donc dans l'art de comparer et, par conséquent, incapables d'établir des rapports les uns avec les autres, dispersés, sans lumières, ne concevant que leur propre bien-être individuel dissocié de celui des autres, sont nuls - ces hommes donc sont des bêtes. Cela signifie qu'ils n'ont pas de moralité, pas d'intelligence développée, pas d'humanité, bien qu'ils soient bons par nature. Certes, la morale n'est pas une donnée de la nature, elle doit être formée, et son acquisition se fait par le développement et par l'activité de l'amour de l'ordre ; mais l'amour de l'ordre est à son tour le résultat contingent d'un long progrès suscitant et enchevêtrant des passions, idées, nécessités et intérêts ;[924] et ce progrès dépend de l'établissement préalable de rapports humains stables et ordonnés *a minima* - il dépend donc d'un progrès ordonné. Il faut alors que les hommes commencent à nourrir certains liens pour se comparer les uns aux autres et, donc, pour percevoir les rapports entre eux ; rapports de convenance ou de disconvenance, de justice et d'ordre ou d'injustice et de désordre ; rapports qui, une fois connus en ce qui concerne la convenance de chacun se considérant comme un être relatif et dépendant selon sa situation particulière, ouvrent l'accès à ce que le Genevois appelle le « beau moral », dont la contemplation aboutit à l'éveil de la conscience. De cette façon, c'est de l'établissement des rapports sociaux que dépend le développement des lumières, et c'est de leur développement que procède la connaissance de l'ordre, et c'est de cette connaissance « rendue active », c'est-à-dire habituelle, que découle l'éveil de la conscience - par laquelle l'homme, contemplant le beau moral, c'est-à-dire la règle de justice pour ainsi dire derrière les lois et l'ordre, arrive à s'identifier avec, à aimer et, enfin, à choisir la justice, l'humanité. Ainsi :

> L'homme n'est pas un être simple ; il est composé de deux substances. [...] Cela prouvé, l'amour de soi n'est plus une passion simple ; mais elle a deux principes, savoir l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien-être n'est pas le même. L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'ame. Ce dernier amour développé et rendu actif porte le nom de conscience ; mais la conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumieres de l'homme. Ce n'est que par ces lumieres qu'il parvient à connoitre l'ordre, et ce n'est que quand il le connoit que sa conscience le porte à l'aimer. La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé, et qui n'a point vû ses

[924] On cite à nouveau le passage suivant du deuxième *Discours* : « Quoiqu'en disent les Moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux Passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi : C'est par leur activité, que notre raison se perfectionne ; Nous ne cherchons à connoître, que parce que nous desirons de jouir, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'auroit ni desirs ni craintes se donneroit la peine de raisonner. Les passions, à leur tour, tirent leur origine de nos besoins, et leur progrès de nos connoissances ; car on ne peut desirer ou craindre les choses, que sur les idées qu'on en peut avoir, ou par la simple impulsion de la Nature ; et l'homme Sauvage, privé de toute sorte de lumiéres, n'éprouve que les Passions de cette derniére espéce; Ses desirs ne passent pas ses besoins Physiques » (*idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 143).

> rapports. Dans cet état l'homme ne connoît que lui ; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne ; il ne hait ni n'aime rien ; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête ; c'est ce que j'ai fait voir dans mon *Discours sur l'inégalité.* Quand, par un développement dont j'ai montré le progrès, les hommes commencent à jetter les yeux sur leurs semblables, ils commencent aussi à voir leurs rapports et les rapports des choses, à prendre des idées de convenance, de justice et d'ordre ; le beau moral commence à leur devenir sensible et la conscience agit. Alors ils ont des vertus, et s'ils ont aussi des vices c'est parce que leurs intérêts se croisent et que leur ambition s'éveille, à mesure que leurs lumieres s'étendent. Mais tant qu'il y a moins d'opposition d'intérêts que de concours de lumieres, les hommes sont essentiellement bons.[925]

Comme l'on peut le voir, le progrès décrit ci-dessus a pour ainsi dire une composante cognitive et une composante affective. D'une part, l'acquisition de lumières, c'est-à-dire le développement des facultés de l'entendement, par lesquelles on devient capable d'appréhender ce que c'est l'ordre ; d'autre part, l'émergence de nouveaux et nobles sentiments, qui commencent à se manifester à l'occasion de la formation des premières idées d'ordre et de justice. En se référant, dans le *Manuscrit de Genève*, au remède à appliquer au raisonneur violent, Rousseau fait allusion à l'aspect cognitif de la manière suivante : « Eclairons sa raison de nouvelles lumiéres » ;[926] et à l'aspect affectif : « échauffons son cœur de nouveaux sentimens » ;[927] dans le chapitre VIII du livre I du *Contrat social*, expliquant la transformation subie par l'homme dans le passage de la nature à l'état civil, il mentionne également, comme on l'a vu, les deux aspects, cognitif et affectif, respectivement ainsi : « ses idées s'étendent »[928] et « ses sentimens s'ennoblissent ».[929] C'est donc de l'élargissement des idées, processus qui a lieu avec l'ennoblissement des affections, que dépend l'acquisition de cette capacité à multiplier son propre être dans le tout. Elle est présentée aussi bien dans le *Manuscrit de Genève* que dans le *Contrat social*, comme étant un progrès ordonné à la convenance des êtres sociaux formant un corps doté d'unité, de personnalité morale, de volonté générale, règle commune de justice pour la satisfaction de laquelle concourent le resserrement des liens sociaux et la découverte du bonheur inhérent à la disposition à favoriser en tout le bien commun - voilà la vertu, voilà la liberté morale. Dans la première version du *Contrat* : « Eclairons sa raison de nouvelles lumiéres, échauffons son cœur de nouveaux sentimens, et qu'il apprenne à *multiplier son être* et sa félicité, en les partageant avec ses semblables » ;[930] dans la deuxième version : « ses idées s'étendent, ses sentimens s'ennoblissent, *son ame toute entiere s'éleve* à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradoient souvent au dessous de celle dont il est sorti, il

[925] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 936.
[926] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 288.
[927] *Ibidem*.
[928] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 364.
[929] *Ibidem*.
[930] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 288, nous soulignons.

devroit bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et *un homme* ».[931] De cette façon, le resserrement des rapports sociaux entre les citoyens, à condition qu'il se soit produit de manière ordonnée, permet, en leur offrant l'opportunité de continuellement comparer ce qui leur convient à ce qui ne leur convient pas, le développement de leur entendement, l'élargissement de leurs idées et la possibilité de reconnaître que, pour leur propre conservation, chacun doit en tout chercher à estimer, et donc choisir, le plus grand bien de tous, la loi fondamentale qui découle du pacte social lui-même : « En effet, la première loi, la seule véritable loi fondamentale qui découle immédiatement du pacte social est, que chacun préfére en toutes choses le plus grand bien de tous ».[932] Le resserrement des liens permet aussi, puisque désormais les hommes sont capables de contempler le beau moral, l'ennoblissement de leurs sentiments, l'éveil de la conscience[933] et enfin l'amour de la société dérivé de l'amour de soi.[934] Ce progrès s'accomplit par le transport imaginaire du moi dans le tout, par la multiplication de son être et par le partage de son bonheur avec ses semblables, moyen pour ce moi de se former avec le plus ferme appui de la société bien ordonnée, moyen aussi de découvrir l'humanité dans chaque cœur, en situation.

Obligation civile et sentiment d'obligation morale

Il s'ensuit souvent que, en entrant dans la société, l'homme se dégrade plutôt qu'il ne s'élève : « [...] si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradoient souvent au dessous de celle dont il est sorti, il devroit bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais ».[935] Il y a alors une dichotomie concernant le résultat de l'entrée des hommes dans l'état civil : bien que l'état civil rende possible l'acquisition de la moralité, cette acquisition ne s'accomplit pas nécessairement, car les hommes peuvent abuser - et abusent fréquemment, comme on l'a vu dans le cas du raisonneur violent - de leur condition. Nous avons déjà mentionné qu'ils ne reconnaissent pas spontanément leur propre bien, ils sont souvent guidés par leur intérêt apparent, pas par leur intérêt bien entendu ;[936] ni non plus ne se sentent naturellement obligés envers la société - au contraire, en général, ils dissocient le bonheur et la justice. Or, c'est cette

[931] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 364, nous soulignons.
[932] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 328. Ce passage ne figure cependant pas dans le *Contrat social*.
[933] Car « cette voix n'est, dit-on, formée que par l'habitude de juger et de sentir dans le sein de la société et selon ses loix » (*Ibidem*, p. 287).
[934] Je fais un parallèle avec le passage « L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine » (*idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 523).
[935] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 364.
[936] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 288.

fragilité - qui découle du fait que le sentiment d'obligation morale, déterminé, avant l'entrée en scène du Législateur, seulement par les mœurs, est beaucoup plus faible, ou volatil pour ainsi dire lorsqu'il n'est pas renforcé par le sentiment d'obligation politique, auquel de bonnes institutions, qui dénaturent l'homme en citoyen, inclinent et même contraignent - qui rend extrêmement importante l'intervention d'un législateur. En effet, si, comme on l'a vu, l'impératif de rendre l'obligation reconnue et aimée vaut pour le citoyen, pour l'obligation politique, pour la patrie - après tout, même Rome et Sparte ont péri -, il vaut encore plus pour l'homme civil, pour l'obligation morale, pour le pays,[937] car la conduite morale a pour seul frein les mœurs, l'opinion qui, laissée à son propre sort, fluctue souvent au gré des intérêts privés et dégénère, s'altère. En recevant un système de lois, la société civile dont les mœurs n'ont pas encore dégénéré acquiert une stabilité plus grande, ce qui lui est utile, non seulement d'un point de vue politique, mais aussi d'un point de vue moral, car l'expérience politique renforce les liens entre les hommes et, fixant l'opinion, accentuant alors la physionomie du peuple, elle alimente le sentiment d'obligation envers la patrie et, par conséquent, envers la société, envers l'état civil. Autrement dit, c'est surtout avant l'institution des lois que l'on est le plus exposé aux abus, ce qui rend pertinent l'œuvre proprement politique, préventive, du législateur - tant qu'elle est encore possible, car, une fois les mœurs dégénérées, il devient infaisable de donner des lois au peuple -, œuvre qui réside, comme on l'a vu dans la partie II du présent travail, dans l'effort, par exemple, d'adapter des lois considérées comme sacrées à des mœurs encore saines, afin de faire acquérir aux citoyens la capacité de reconnaître ce que c'est la justice et, aussi, le sentiment d'obligation politique - sans préjudice de la dimension morale de la vie sociale, comme l'on vient de le voir maintenant. Ainsi, il est certain que le droit civil concerne les rapports entre les personnes et les rapports entre les personnes et leurs biens, et qu'il ne se confond pas avec le droit politique, qui est relatif au citoyen ; néanmoins, le schéma est similaire, qu'il s'agisse de l'aspect moral de la vie sociale ou de l'aspect politique de la vie publique : l'homme civil souffre du désordre social et doit donc s'identifier à ses semblables pour acquérir la capacité de reconnaître le bien qui le concerne en tant qu'être relatif et se sentir moralement obligé envers

[937] Bruno Bernardi distingue clairement la situation de l'homme civil, guidée par le droit civil, de celle du citoyen, déterminée par le droit politique : « Liberté et propriété sont les deux concepts sous lesquels R. prend en charge les grandes divisions du droit civil, issues du droit romain : les choses et les personnes. Le droit personnel se construira autour du refus de toute dépendance d'un homme envers un autre, le droit réel (celui qui concerne le rapport aux choses) autour de la notion de propriété. L'un et l'autre ont pour corollaire obligé l'obéissance à la loi. Il faut prendre garde que la balance établie ici concerne explicitement le rapport des hommes entre eux, leurs personnes et leurs biens. La liberté civile c'est la liberté du droit civil, pas celle du droit politique, celle du sujet pas celle du citoyen. C'est donc en tant que sujets qu'ils sont considérées » (Bernardi dans : Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, p. 197, note 55).

la société qui le moralise, précisément parce qu'elle le moralise ; le citoyen à son tour souffre du désordre du corps politique et doit donc s'identifier à ses concitoyens afin de reconnaître la volonté générale qui généralise la sienne, particulière, et qui lui instille et persuade le sentiment d'obligation politique en le particularisant en patriote. Mais, répétons-le, il ne s'agit pas de postuler des analogies purement formelles : bien qu'il soit possible d'acquérir le sentiment d'humanité dans une société malgré ses abus, la particularisation du citoyen en patriote affiche un rapport profond avec la moralisation de l'homme ; l'obligation politique ne se fonde pas sur l'obligation morale, qui ne se fonde pas sur l'obligation politique, mais, comme le montre Bruno Bernardi, le sentiment d'obligation morale conforte le sentiment d'obligation politique, et vice versa :

> [...] si la question du fondement de l'obligation doit, pour Rousseau, être rigoureusement scindée, (on ne peut fonder ni l'obligation morale sur l'obligation politique ni l'obligation politique sur l'obligation morale), il n'est pas interdit de penser qu'elles se confortent l'une l'autre. On peut même considérer que sa théorie de l'obligation trouve son complément nécessaire à la fois dans une genèse politique du sentiment moral et dans une genèse morale de l'obligation politique.[938]

D'un point de vue politique, le citoyen aime les lois de sa patrie et s'identifie à ses concitoyens ; d'un autre point de vue, moral, il aime en tant qu'homme civil la société qui lui donne accès à la morale et s'identifie à ses semblables. Cela n'induit pas une contradiction entre l'homme et le citoyen - au contraire, comme on le verra plus loin.

Il convient de mettre en garde que, au-delà ou en-deçà des abus, le fondement de l'obligation morale que l'homme civil a envers la société réside dans l'acquisition possible de son humanité. On souligne : dans l'acquisition *simplement possible*. En effet, s'il était resté au fond d'un bois, l'homme aurait continué, *nécessairement*, à être absolu, sans lumières, sans sentiments, sans pouvoir s'identifier à ses semblables, sans liberté morale, sans humanité : « Il me semble premièrement que tout ce qu'il y a de moral en moi-même a toujours ses relations hors de moi ; que je n'aurais ni vice ni vertu si j'avais toujours vécu seul, et que je serais bon seulement de cette bonté absolue qui fait qu'une chose est ce qu'elle doit être par sa nature ».[939] Le simple fait d'entrer dans la société rend déjà possible l'accès à l'humanité, et c'est cela qui produit le fondement de l'obligation morale ; mais cela ne signifie pas que cet accès s'accomplit nécessairement, car il dépend de l'état des mœurs. Autrement dit, l'obligation morale ne dépend pas de l'acquisition effective de la moralité : elle existe qu'il s'agisse d'une société de bonnes mœurs ou d'une société dégénérée, car on ne peut pas confondre la société, qui est en soi bonne,

[938] Bernardi, *Le Principe d'obligation*, p. 300.
[939] Rousseau, « Lettre sur la vertu », p. 312.

avec les abus perpétrés contre elle par les hommes. Toute la question au sujet de la dégénérescence sociale se réduit alors à savoir si les hommes seront capables de reconnaître cette obligation ou non, s'ils s'imprégneront ou non du sentiment d'obligation morale. L'homme de bien reconnaît que c'est de sa condition civile qu'il a reçu ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, « la moralité de ses actions et l'amour de la vertu ».[940] Pour lui, le bien public est « un motif réel »[941] envers lequel il se sent obligé ; à leur tour, les méchants, qui sont guidés par leur intérêt apparent et se comportent comme s'ils étaient encore des êtres absolus, incapables de bien juger de ce qui vraiment leur convient en situation, prennent l'État comme être de raison et le bien commun comme prétexte pour la satisfaction de leurs besoins frivoles. Mais les abus qu'ils perpétuent n'entament pas l'obligation morale du point de vue de son fondement, ni n'autorisent qui que ce soit à s'en exempter : « Vous me parlerez, je le prévois, des désordres de l'état social où le bien public sert de prétexte à tant de maux ; mais il faut distinguer l'ordre civil de ses abus ; et de ce que tous ne rendent pas à la société ce qu'ils lui doivent, on ne peut pas conclure que nous ne lui devons rien ».[942] En fait, rien ne soulage l'homme civil, vertueux ou non : l'indifférentisme ne lui convient pas, et même la société dégénérée, en faisant imaginer la justice, lui sert déjà de ce fait de motif pour la pratique de la vertu, car quiconque n'a pas de patrie, dira le gouverneur, a au moins un pays. Dans la *Lettre sur la vertu*, de 1757,[943] Rousseau est encore plus clair que dans l'*Émile* :

> Vous me demanderez peut-être si un homme qui n'aurait rien reçu de la société pourrait lui devoir quelque chose. Mais considérez, je vous prie, qu'une telle supposition n'est bonne à rien quand elle roule sur l'impossible ; et chacun voit qu'il est de toute impossibilité qu'un homme naisse, vive et se conserve au sein de la société sans rien tenir d'elle. C'est à tort qu'il alléguera sa pauvreté, ses maux, son infortune ; l'État lui répondra : Peut-être eût-il mieux valu pour vous naître au fond d'un désert ; mais vous êtes né dans mon sein, vous y avez vécu, et vous n'y pouviez vivre si je ne vous avais conservé.[944]

Il faut aussi noter que l'obligation morale ne concerne pas l'individu, mais le particulier (le membre de la société), cet être relatif et dépendant qui, parce qu'il est faible, doit tout aux autres, dont il a besoin dès sa naissance jusqu'à sa mort ;[945] elle surgit avec le corps social et se réfère à lui, ou s'explique par lui : « Or ce n'est pas comme particuliers que nous sommes tous débiteurs les uns des autres, mais comme membres de la société à laquelle chacun doit tout ».[946]

---

[940] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 858.
[941] *Ibidem*.
[942] *Idem*, « Lettre sur la vertu », p. 313.
[943] *Ibidem*, p. 310.
[944] *Ibidem*, pp. 312-313.
[945] *Ibidem*, p. 313.
[946] *Ibidem*.

Cela dit, le sentiment d'obligation morale s'oriente vers l'humanité. Encore une fois, en recourant à ce mot, dans la *Lettre sur la vertu*, Rousseau fait allusion aux acquisitions cognitives et affectives, c'est-à-dire au progrès de la raison, à l'ennoblissement des sentiments, à l'élévation de l'âme et à l'acquisition de la liberté morale, par laquelle l'homme vertueux se domine soi-même, ordonne ses passions et s'identifie à ses semblables. Ces biens ont un prix inestimable et consolent l'homme de bien face au malheur, aux pertes de la nature, aux abus de la société, de moindres maux au regard du plus grand bien que rend possible l'état civil : l'acquisition de l'humanité. Or, cela ne s'envisage pas dans les rapports d'homme à homme, pour ainsi dire, et cela ne s'épuise pas non plus en considérant ce que l'on doit à la société particulière, mais requiert, en vérité, que l'on fasse allusion à la sociabilité en général - non pas à une prétendue sociabilité naturelle, ce qui n'existe pas, mais à la sociabilité comprise comme le produit d'une histoire au cours de laquelle ce que la perfectible espèce humaine a de virtuel a pu être mis à jour sous forme de civilité, d'attachements sociaux, de mœurs, d'acquisitions de droits et de devoirs communs et généraux qui forment, pour ainsi dire, un patrimoine immatériel s'accumulant et se perpétuant au cours du temps. Autrement dit, à une sociabilité comprise comme droit naturel qui se refonde en situation par la raison et qui, de ce fait même, passe du registre du vague à celui du représenté et, donc, au registre de ce qui est susceptible de se laisser appréhender par ceux qui considèrent humainement les choses. Le sentiment d'obligation envers la société se fait découvrir alors comme une dette envers la sociabilité en général, c'est-à-dire envers l'humanité en général - en rappelant que cette humanité ne se confond pas avec l'ensemble objectif de tous les individus humains existants de fait, car elle s'appréhende comme indistinction et comme universel immanent.[947] En effet, quelqu'un fera respecter nos cendres après notre mort, mais qui, précisément ? Rousseau termine la *Lettre sur la vertu* par un passage qui mérite d'être cité intégralement car il fait voir que la dette envers la société l'est aussi envers l'humanité :

---

[947] Ernest Cassirer souligne aussi dans ce sens : « […] car il [Rousseau] sépare de la façon la plus rigoureuse l'humanité, prise dans un sens universel, de l'humanité, prise dans un sens purement collectif. Il renonce à la collectivité des hommes pour créer un nouvel 'univers', un 'univers' véritable de l'humanité. Pour cela, il n'est point besoin du concours d'un grand nombre d'hommes ; car chacun peut par sa propre force, découvrir en lui-même le modèle de cet univers et l'élaborer par ses propres moyens » (Cassirer, « L'Unité chez Rousseau », p. 61). Nous rejoignons Cassirer à cet égard et ajoutons à la citation précédente la suivante, de Lassudrie-Duchêne : « Depuis la base jusqu'au faite, un grand souffle d'humanité, un grand souffle de patriotisme parcourent l'œuvre de Rousseau tout entière. L'illustre philosophe n'a pas cru ces deux sentiments contradictoires. S'il flétrit la guerre offensive et la conquête, s'il élève la guerre défensive à la hauteur d'un devoir, c'est en vertu d'un même principe. C'est qu'il sait concilier le culte de sa propre patrie et le respect de la patrie des autres, c'est qu'il croit l'indépendance de toutes les patries nécessaire à l'harmonie de l'humanité. […] l'amour sincère de l'humanité, le plus large, le plus actif, le plus fécond n'exige en rien le sacrifice de l'instinct national » (Lassudrie-Duchêne, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, pp. 450-451).

> Je crois donc qu'en devenant homme civil j'ai contracté une dette immense avec le genre humain, que ma vie et toutes ses commodités que je tiens de lui doivent être consacrées à son service ; je vois de plus que si je puis me procurer une sorte de bien-être exclusif et quelques plaisirs douteux en sacrifiant tout à moi seul, je ne pourrais m'assurer un état de paix et une félicité durable que dans une société bien ordonnée ; je vois que si je ne respecte pas en autrui les droits que je veux qu'on respecte en moi, je me rends le commun ennemi de tous et n'ai d'autre sécurité, dans l'inique possession de mes biens, que celle des brigands qui dévorent dans leurs cavernes les dépouilles des infortunés. Ce devoir sacré que la raison m'oblige à reconnaître n'est point un devoir de particulier à particulier, mais il est général et commun comme le droit qui me l'impose. Car les individus à qui je dois la vie, et ceux qui m'ont communiqué leurs talents peuvent n'être plus ; mais les lois qui protégèrent mon enfance ne meurent point ; les bonnes mœurs dont j'ai reçu l'heureuse habitude, les secours que j'ai trouvés prêts au besoin, la liberté civile dont j'ai joui, tous les biens que j'ai acquis, tous les plaisirs que j'ai goûtés, je les dois à cette police universelle qui dirige les soins publics à l'avantage de tous les hommes, qui prévoyait mes besoins avant ma naissance, et qui fera respecter mes cendres après ma mort. Ainsi mes bienfaiteurs peuvent mourir, mais, tant qu'il y a des hommes, je suis obligé de rendre à l'humanité les bienfaits que j'ai reçu d'elle.[948]

Ce que l'on veut dire avec tout cela, c'est que l'acquisition de la liberté morale est rendue possible par l'entrée de l'homme dans l'état civil, ce qui, en remplaçant en lui une seconde nature, relative et dépendante, à la première, absolue et indépendante, lui permet, par le resserrement des liens sociaux, le développement de ses facultés cognitives et l'expansion de ses affections ; elle lui permet alors de devenir capable de s'identifier à ses semblables et de découvrir sa propre humanité ; pour parvenir à choisir ce qui lui convient le mieux en situation, l'homme civil doit pourtant se reconnaître et se sentir obligé envers la société, envers la civilité, envers l'humanité ; mais, lorsqu'il entend, dans l'ordre civil, conserver la primauté des sentiments de la nature,[949] lorsque alors au lieu de se reconnaître et de se sentir obligé envers la société, sans savoir ce qu'il veut, cet homme entre en contradiction avec lui-même et, indécis entre ses inclinations et ses devoirs, abuse des attachements qu'il nourrit avec ses semblables, il n'acquiert pas la liberté morale, ou, s'il l'acquiert, il en abuse et, s'il naît libre, il se retrouve bientôt aux fers. Il parle d'humanité, certes, il généralise ses idées ; néanmoins, sans élargir ses sentiments, il fait abstraction des rapports réels de convenance qui émanent de la nature des choses et il s'altère. Ainsi, à partir de l'entrée des hommes dans l'état civil, la société peut évoluer de deux façons : 1) à travers un progrès ordonné, qui culmine dans la reconnaissance par l'homme de bien de ce qui est son obligation envers la société dont il dépend et dans la persuasion de son sentiment d'obligation, qui le fait agir au profit du corps social ; 2) moyennant un progrès désordonné, qui altère la perception des vrais rapports avec sa situation sociale de manière à l'empêcher par la corruption de la faculté de juger de se reconnaître relatif à et dépendant de ses semblables et associés. Dans ce dernier cas, se produisent les abus mentionnés

[948] Rousseau, « Lettre sur la vertu », pp. 315-316.
[949] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 249-250.

qui font dégénérer la société et les mœurs, la dissociation entre le bonheur et la justice, l'étouffement du sentiment d'obligation et l'irruption d'obstacles au processus d'identification et d'attachements ; dans l'autre cas, la soumission volontaire à des lois qui, fixant l'opinion et donc purifiant les mœurs, assurent la longévité du corps social, préservent l'accord entre le bonheur et la justice, inclinent à la reconnaissance de l'obligation et à l'expansion du sentiment d'obligation, favorisent l'identification entre semblables dans le resserrement des liens sociaux et la découverte, enfin, de la vertu, du beau moral, de l'humanité. Puisque l'œuvre proprement politique a pour effet le renforcement de ces conquêtes sociales, car elle resserre encore davantage les liens sociaux, et étant donné la solidarité mentionnée ci-dessus entre le sentiment d'obligation politique et le sentiment d'obligation morale, on peut penser que la dénaturation de l'homme en citoyen et la particularisation du citoyen en patriote moyennant un progrès ordonné permet de passer de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale. Revenons à la question de la prétendue contradiction entre l'homme et le citoyen, elle s'envisage par la constatation que l'universel chez Rousseau est immanent.

Une digression sur la morale, la politique et la convenance.

Selon Bruno Bernardi, il y a chez Rousseau deux concepts de morale, l'un concernant l'homme social, l'autre, l'homme dans son rapport à lui-même.[950] Cette thèse implique que le sentiment d'obligation et l'identification entre les hommes peuvent ou non se passer ou se manifester conjointement, que l'adolescent Émile s'identifie avec ses semblables sans se sentir obligé envers eux et que ce n'est que lors de l'entrée de l'élève dans la société, dans le livre V, qu'il s'imprégnera du sentiment d'obligation qu'implique la vie civile. [951] Il y aurait alors chez Rousseau une morale du pur sentiment, qui implique un circuit court[952] qui va de l'amour de soi

[950] « Or il y a une autre source du devoir moral chez Rousseau dont, pour faire vite, la *Profession de foi* est le lieu explicite de constitution et qui procède d'un autre type de dérivation : nos devoirs sont alors dictés par la connaissance de "ce qui nous importe". Le principe en est tiré non de nos rapports à tous, ni du rapport d'homme à homme, mais du rapport à soi (que Rousseau dit alors "absolu"). Il y a donc deux concepts de la morale chez Rousseau, l'un tiré de notre existence relative, comme êtres sociaux, l'autre de notre existence absolue, comme hommes » (Bernardi, « Sur le concept de droit naturel raisonné », p. 243). Et quand il aborde le moment où Émile commence à s'identifier à ses prochains pour, plus tard, pouvoir s'identifier à son espèce, Bernardi affirme : « S'il y a bien ici l'indication d'une genèse morale de l'idée d'humanité, elle ne constitue pas une relation d'obligation mais un sentiment. Celui-ci est une extension de l'amour de soi : Émile aime ceux en qui il apprend à "s'aimer" » (Bernardi, *Le Principe d'obligation*, p. 296).

[951] « La question est envisagée dans d'autres termes au moment où, parvenu au terme de son éducation, Émile devra affronter cette seconde et essentielle forme de l'altérité : celle qu'implique son entrée dans la vie sociale. Cette fois, la problématique sera bien celle de l'obligation » (Bernardi, *Le Principe d'obligation*, p. 296).

[952] « la religion naturelle représente un circuit court de l'amour de soi à celui de l'humanité par la médiation de l'amour de Dieu » (*Ibidem*, p. 296).

à celui de l'humanité par la médiation de l'amour de Dieu, et qui se forme dans le rapport de soi à soi-même, dispensant de l'obligation ;[953] et une autre morale, qui implique des rapports sociaux et les rapports d'obligation. Dans une note[954] au chapitre sur l'état civil du *Contrat social*, Bernardi ajoute au commentaire de Rousseau - « le sens philosophique du mot *liberté* n'est pas ici de mon sujet »[955] - que la liberté morale qui y est définie est thématisée et développée dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, ce qui nous amène à penser que le commentateur se réfère à la liberté morale comme à un rapport réflexif du moi avec lui-même, sans impliquer donc des rapports d'obligation, mais plutôt seulement le sentiment d'obligation sans lequel l'adhésion de l'homme de bien à la société ne s'explique pas, malgré l'abus perpétré à son encontre.

Robert Derathé aussi semble argumenter pour deux morales chez Rousseau. Il souligne que, au-delà de toute identification et de toute obligation, on peut être, simplement, bon, car la nature humaine est bonne. Il y aurait alors chez Rousseau, selon Derathé, une morale de l'instinct, relative à l'état de nature et à la bonté naturelle, et une autre, supérieure, d'inspiration rationaliste, relative à l'état civil et à la vertu. Dans l'*Émile*, la première correspondrait à « une morale de la bonté ou de la pitié »,[956] c'est-à-dire à la première partie du livre IV ; la seconde, à la vertu, c'est-à-dire à l'âge adulte dans le livre V. Ainsi, la vertu serait l'achèvement de la bonté « dès que l'homme se trouve aux prises avec des passions redoutables ».[957] Cette bonté n'exclurait pas la possibilité de rapports sociaux que, selon Derathé, Émile a, mais peu nombreuses, dès l'enfance jusqu'à l'âge adulte : « pendant la période qui s'étend de l'enfance jusqu'à l'âge adulte, le cercle de ses relations sociales reste restreint et ses passions sont peu actives ».[958] La fragilité de l'argument de Derathé semble résider dans la tentative de trouver une morale naturelle chez Rousseau, ce qui, semble-t-il, aurait à voir avec l'objectif d'affilier le Genevois au jusnaturalisme.[959] Il est vrai que l'homme est bon par nature, mais cela ne signifie

---

[953] *Ibidem*.
[954] « La liberté morale est celle que l'homme acquiert dans son rapport à lui-même, lorsque la conscience éclairée par la raison lui permet de discerner ce qui véritablement lui importe. C'est l'*Émile*, en particulier la *Profession de foi du vicaire savoyard* qui en fera l'étude » (Bernardi dans : Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, p. 197, note 56).
[955] Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, p. 57.
[956] Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 116-117.
[957] *Ibidem*.
[958] *Ibidem*, p. 116.
[959] Il est vrai que, dans son *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Derathé affirme d'abord que la liberté naturelle n'a pas de rapport avec la moralité (p. 112), mais ensuite il parle de la morale de l'instinct, relative à celui qui, pour être bon, n'a besoin que de suivre ses propres inclinations. L'auteur semble vouloir doter, et il le fait effectivement (p. 116), l'homme naturel du *Discours sur l'inégalité* et l'enfant dans l'*Émile* d'une moralité qu'ils

pas, nous le pensons, qu'il dispose d'une morale naturelle, Rousseau est ferme à cet égard : la morale s'acquiert grâce à l'acquisition de la sociabilité ; avant cela, non.

Un troisième auteur que l'on peut citer à ce sujet est André Charrak qui soutient, dans son livre *Rousseau, de l'empirisme à l'expérience*,[960] qu'il y a une évolution dans la pensée morale de Rousseau, évolution qui se traduit finalement par l'abandon de la méthode analytique condillacienne en épistémologie, ou plutôt, de l'épistémologie en morale. Il s'agit d'un mouvement méthodologique qui, en morale, commencerait dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* et s'accomplirait par l'expérience de Rousseau dans les *Rêveries du promeneur solitaire*. On y figure une forme d'expérience morale qui mènerait Rousseau, se balançant dans le bateau sur les eaux du lac, de l'amour de soi à l'amour de l'ordre sans avoir besoin des facultés et de l'épistémologie qui, dans l'*Émile*, fournissent la moralisation progressive de l'élève.[961]. Tout s'équilibrerait alors dans le registre du pur sentir, en se passant, alors, aussi bien de l'obligation que de l'identification. L'argument dans son ensemble est convaincant, mais sur un point semble susceptible de remise en question : Charrak affirme que Rousseau endosse et applique dans une partie de son œuvre la méthode analytique condillacienne, mais le commentateur ne problématise ni ne se réfère aux nombreuses interprétations existantes dans l'historiographie contre cette prétendue application méthodologique qui, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, ne se réalise pas sans des modifications importantes. Rousseau s'inspire de la méthode analytique, certes, mais en use à sa manière. Cela dit, et

---

n'ont pas. Puis, il associe cette morale de l'instinct à une morale de la bonté ou de pitié (p. 116), qui serait celle de l'adolescent Émile. Aussi dans son *Rousseau et la science politique de son temps* (pp. 151-171), Derathé parle de « morale naturelle » (p. 167), dans le contexte d'une discussion avec le Vaughan de l'introduction des *Political Writings*. Les arguments de Derathé ne nous semblent pas rigoureusement incorrects, peut-être imprécis. Mais cet effort pour rattacher Rousseau au jusnaturalisme, que nous ne souhaitons pas analyser en profondeur ici, ne rend certes pas moins pertinentes les critiques de Bernardi, pour qui Rousseau romprait avec le jusnaturalisme. À cet égard, voir : Bernardi, *Le Principe d'obligation*, pp. 269-312. De notre côté, nous tenons à avoir établi dans la partie II de ce travail, plus précisément dans la section intitulée « Rompre avec la transcendance », que Rousseau procède à un fondement immanent de l'obligation dans la ville. L'anthropologie ne manquerait pas d'être évoquée comme une instance de légitimité par le contrat, bien qu'elle n'en fournisse pas le fondement ; en effet, dans le passage de la nature à la société, la raison confère de nouveaux fondements, rationnels, au droit naturel et, ainsi, passe du registre du vague au registre du représenté, qui rend possibles les rapports sociaux sous l'égide de normes de justice *raisonnée* – cette conclusion permet de penser à une resignification du droit naturel comme immanent et semble soutenue par Bernardi : « L'obligation ne précède pas le contrat, elle en procède. Son institution politique donne son effectivité à la liberté naturelle » (p. 282). Et aussi : « […] si les principes du droit politique sont ceux que requiert l'anthropologie de Rousseau, on pourrait tout aussi bien dire que son anthropologie est celle que requièrent ses principes du droit politique » (p. 284).

[960] Il convient de mettre en relief que les thèses de Charrak sur l'empirisme au XVIIIe siècle mériteraient beaucoup plus d'attention de notre part. L'idée d'un double versant de l'empirisme, l'un relatif à un empirisme de la genèse, l'autre à un empirisme de la constitution, développé par l'auteur dans son *Empirisme et théorie de la connaissance*, Paris : Vrin, 2012, suggère des approfondissements à venir. En tout état de cause, nous tenons à signaler que nous avons eu le plaisir d'assister à un cours semestriel du professeur Charrak à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, en 2023, sur Rousseau, et qu'il s'agit d'un souvenir des plus agréables.

[961] Charrak, *Rousseau*, pp. 139-199.

néanmoins, il serait intéressant d'enquêter dans quelle mesure l'idée d'un passage d'un « empirisme de la genèse » à un « empirisme de la constitution » ne cautionnerait pas notre conclusion selon laquelle Rousseau aurait nuancé, pour ainsi dire, l'influence de Condillac à partir de celle de Montesquieu, car, en politique, ce passage aurait à voir, selon Charrak,[962] avec le changement d'orientation méthodologique produit du *Manuscrit de Genève*, dans lequel Rousseau se retrouve encore aux prises avec le problème de la genèse de la société, au *Contrat social*, où l'enquête se guide davantage par l'impératif – déjà présent dans le texte de 1756 – de faire honneur, pour ainsi dire, à la nature de la chose, c'est-à-dire, du pacte social, abstraction faite du chemin parcouru pour parvenir à la convention.

Ces lectures sont toutes très pertinentes et riches et méritent d'être approfondies, néanmoins, il s'agit pour l'instant d'avancer les points suivants : au début de la vie, ou à l'état de nature, il n'y a pas de moralité, il ne s'agit alors ni d'afficher des vertus - cela n'est possible ni pour l'élève encore enfant, auquel s'applique une éducation négative, ni pour le sauvage, astreint à ses besoins physiques -, ni de produire l'identification, ce qui présuppose le développement de l'imagination et l'établissement de rapports sociaux ; à l'adolescence, Émile s'identifie à l'humanité, et il est difficile de penser qu'il n'éprouve aucune obligation ; à l'âge adulte, en tant qu'homme civil, sans doute. Quant à Jean-Jacques relégué à lui-même, il déclare ne plus nourrir aucun attachement avec les autres, même si c'est à regret : « Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frere, de prochain, d'ami, de societé que moi-même. Le plus sociable et le plus aimant des humains en a été proscrit par un accord unanime ».[963] Certes, il ne s'agit là ni d'identification avec les autres, les bourreaux, ni d'obligation envers eux. La suspension de l'épistémologie est aussi affirmée par Rousseau lui-même[964] et semble conclure par l'impossibilité aussi bien de l'identification que de l'obligation. Reste à savoir si cela produit une morale ou non - en principe, nous pensons que cette question ne tient pas et que Rousseau ne pense pas en termes d'« une morale », d'« une autre morale », mais plutôt en termes de moralisation possible et convenable à une situation, et, en ce sens, la moralisation possible du promeneur solitaire, qui a déjà vécu en société, est celle de l'accès immédiat à l'amour de l'ordre.

---

[962] *Ibidem*, pp. 75-89.

[963] Rousseau, O.C., t. I, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 995.

[964] « Le flux et le reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles frappant sans relache mon oreille et mes yeux suppléoient aux mouvemens internes que la rêverie éteignoit en moi et suffisoient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, *sans prendre la peine de penser*. De tems à autre naissoit *quelque foible et courte reflexion sur l'instabilité des choses de ce monde* dont la surface des eaux m'offroit l'image ; *mais bientot ces impressions légéres s'effaçoient* dans l'uniformité du mouvement continu qui me berçoit, et qui *sans aucun concours actif de mon ame* ne laissoit pas de m'attacher au point qu'appellé par l'heure et par le signal convenu je ne pouvois m'arracher de là sans effort » (*ibidem*, p. 1045, nous soulignons).

Consensus et dissensus historiographiques mis à part, ce qui nous intéresse ici, c'est de centrer l'étude moins sur la circonscription de diverses morales que sur l'idée qu'il n'y a ni identification ni obligation sans convenance - bien qu'il y ait convenance sans identification et sans obligation. Pour ce faire, nous préférons penser en termes de « moralisation », « processus », « progrès », « convenance dynamique en situation », « immanence », « plasticité », etc.

Nous jugeons, par exemple, que Rousseau ne pense jamais à la sensibilité - sensations et sentiments - comme ne devant pas être dirigée, ordonnée, c'est-à-dire convenablement ordonnée en situation. Cela vaut pour le sauvage du deuxième *Discours*, qui s'ordonne convenablement par l'instinct, pour Émile enfant, qui ordonne ses sensations convenablement à ce qui lui plaît, pour l'adolescent Émile, qui ordonne ses sentiments convenablement par la pratique d'affections bienfaisantes et humaines, pour l'homme civil, qui doit s'ordonner convenablement en fonction de ses obligations envers la société, pour le citoyen qui doit avoir dans la volonté générale le principe d'ordonnance convenable aux obligations politiques et morales dans la ville, pour Rousseau dans la barque sur le lac, qui s'ordonne convenablement à l'amour de l'ordre dérivé, mais c'est ici une dérivation immédiate, de l'amour de soi. En aucun cas on ne peut donc en déduire - et c'est précisément ce point que nous voulons souligner - que le sentiment puisse être désordonné ou vague, même lorsqu'il n'est pas pertinent de parler d'obligation. Cette conclusion nous importe car elle permet d'élucider le sens de ce qu'est le mouvement d'identification et, principalement, le sens que l'on veut ici imprimer à l'universel chez Rousseau : il n'est jamais transcendant, il n'abstrait pas, ni n'égare, ni n'altère, mais, ordonné convenablement à la nature des choses et aux rapports entre elles et nous, il est toujours convenable et immanent. Et c'est parce qu'il est immanent qu'il se plie, pour ainsi dire, flexible et plastique, aux diverses situations, aux diverses natures de choses contingentes et particulières dans lesquelles il s'infléchit.

Le sentiment n'est vague chez Rousseau que lorsqu'il s'agit de l'altération et de l'indifférentisme qui détournent l'homme de sa situation. L'absence de l'autre ne signifie pas le désordre, car la sensibilité doit toujours être dirigée, ordonnée à quelque chose, ou plutôt convenablement ordonnée à la nature des choses et aux rapports entre elles et nous. Celle-ci est la définition même de la raison,[965] qui commande l'idée d'une marche de la nature, celle d'une éducation qui conjugue art, nature et nécessité,[966] celle d'une œuvre politique qui fait convenir

[965] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[966] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 247.

les lois et les institutions avec les mœurs. Émile enfant a ses sens éduqués par les choses, adolescent, son amour se dirige vers ses prochains, vers l'humanité et vers Dieu, adulte, vers la société ; le citoyen du *Contrat* dirige son amour vers la patrie, en tant qu'homme civil vers la société qui lui inspire le sentiment d'humanité ou de sociabilité ; Julie d'Étange dirige son amour vers Saint-Preux, mais, mariée, elle combat ses propres inclinations pour les diriger convenablement vers ses obligations envers Wolmar ; dans la *Lettre à d'Alembert*, comme on le verra plus loin, Rousseau critique le galant parisien qui se rend au théâtre pour avoir sa sensibilité excitée, mais non dirigée, et loue l'amour enraciné, c'est-à-dire ordonné aux obligations civiques et de la patrie. Dans le *Discours sur l'inégalité*, l'homme à l'état de nature ne se lie à personne, mais s'ordonne naturellement sous l'impulsion de l'amour de soi et de la pitié naturelle ; d'ailleurs, le deuxième *Discours* thématise, pour condamner l'inégalité, précisément, les hommes livrés à eux-mêmes, dans le désordre d'une histoire où le bonheur ne s'ordonne pas à la justice, mais à l'amour-propre qui brouille tous les repères. Le sommaire de la sagesse revient toujours sur le devant de la scène : il faut ordonner les passions selon les vrais rapports, et ces rapports, dérivés de la nature des choses, donnés alors en situation, ils s'adressent aux plus prochains, d'abord, aux plus lointains, ensuite, et si au début de la vie ils ne s'ordonnent pas à des obligations, ils ne sont pas pour autant désordonnés, mais convenables. Tout cela est une autre façon de dire que Rousseau pense le rapport entre la nature et l'histoire, entre la politique et la morale, entre l'amour de soi et l'amour de l'humanité en termes de progrès ordonné et d'altération. C'est-à-dire : ordonner, c'est ordonner le sujet convenablement à la nature des choses et aux rapports entre lui et elles, en situation. Ainsi, en existant de l'ordre, et compte tenu de l'immanence de l'universel, il n'y a pas d'antinomie entre particulier et universel chez Rousseau. Cela dit, même si l'on affirme que la morale peut éventuellement se passer de l'idée d'obligation, en aucun cas on ne peut imaginer qu'elle puisse être confondue ni avec la morale vague du cosmopolite, qui aime tout le monde pour n'aimer personne, ni avec l'amour, aussi vague et général, du galant qui fréquente les théâtres parisiens et lit des romans,[967] ni encore avec l'idéal abstrait de justice du philosophe, qui n'aime que lui-même, est misanthrope et méchant. Nous y reviendrons.

On conclut : il n'y a pas de morale ou sentiment moral dans le désordre, il n'y a pas d'ordre sans convenance, il n'y a pas de convenance sans avoir en vue une certaine situation particulière qui exprime une certaine normativité immanente à la nature des choses. Voilà pour

[967] Sur les « différentes dispositions avec lesquelles [Rousseau] a accueilli le roman le long des ans », voir Mattos, *A cadeia secreta*, pp. 25-32.

ainsi dire le squelette de l'argument qui autorise à penser le passage du particulier à l'universel sans contradiction chez Rousseau. Il nous amène à réfuter une thèse erronée selon laquelle le *droit naturel raisonné* produirait un universel transcendant car identifié au *droit divin naturel*, la religion de l'homme - thèse endossée, si nous le comprenons bien, par Bruno Bernardi et par André Charrak. Nous pensons que le *droit naturel raisonné* ne produit pas le droit transcendant : il est général, mais il n'est pas vague, comme l'est l'amour du galant ; il est général, mais il ne s'égare pas, comme le fait la religion de l'homme ; ni il ne désengage, comme le fait supposément l'amour du cosmopolite. Il résulte d'un progrès ordonné, se produit comme convenance étendue, et donne à entrevoir que l'universel chez Rousseau est toujours immanent[968] - et c'est parce que l'universel est immanent que la suppression du *droit naturel raisonné* dans la version publiée du *Contrat social* n'invalide pas la thèse selon laquelle la vie sociale moralise le citoyen et accorde le patriote à son humanité. Après une brève étude sur le *droit naturel raisonné*, où l'on tient à réfuter la thèse selon laquelle il est transcendant et à écarter l'idée qu'il n'y aurait pas de place pour la dimension morale dans le *Contrat social* de 1762, nous passons, dans les chapitres suivants, à l'analyse du processus de formation morale d'Émile, analogue - mais non identique - au processus d'acquisition de la moralité par l'homme civil dans le *Contrat social*. Nous analyserons, ainsi, la première partie du livre IV de l'*Émile*, dans laquelle la découverte de l'humanité par l'élève a lieu, et, ensuite, la première partie de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, dans laquelle à l'impossibilité de définir l'essence d'un Dieu transcendant par la raison correspond la preuve de sentiment attestant son existence comme universel immanent. L'incursion dans l'*Émile* permettra des développements importants pour la caractérisation de l'universel comme immanent chez Rousseau. Étant donné l'analogie entre la découverte de l'humanité dans l'*Émile* et dans le *Contrat social*, l'étude de l'universel immanent dans ces deux œuvres permet, nous le pensons, d'affirmer l'articulation entre société et nature, entre histoire et droit, entre politique et morale, entre particulier et universel, et, ce qui nous intéresse le plus ici, entre la particularité des mœurs et l'universalité de la morale, car, évidemment, en mettant le peuple davantage en accord avec lui-même, le législateur éveille et nourrit en lui le sentiment d'identification qui le singularise et lui fait découvrir et aimer la vie publique, seulement au sein de laquelle, affirme Rousseau dans la *Lettre à d'Alembert*, on

[968] Bruno Bernardi l'affirme aussi dans : « La pensée de Rousseau, dans l'ordre politique, moral, religieux est toujours une pensée de l'immanence. C'est la singularité ultime du statut qu'il confère à l'universel : non seulement il est construit, produit d'une généralisation, mais il est immanent » (Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 475).

éprouve la joie universelle et les vrais sentiments de la nature[969] - dirait-on, l'humanité qui existe dans tous les cœurs. Nous y reviendrons.

Droit naturel raisonné

La pitié , la conscience, l'amour de l'humanité et d'autres notions morales qui font l'objet de l'*Émile* ne sont pas explicitement évoqués dans le *Contrat social* , œuvre à teneur proprement politique, bien que certaines expressions que l'on observe, par exemple, dans le chapitre sur l'état civil et dans le chapitre sur la religion civile, assurent le maintien de la thèse selon laquelle la vie dans la Cité affiche une dimension proprement morale : « attacher les cœurs des citoyens à l'État », « sentiment de sociabilité », « la voix du devoir », « ses sentiments s'ennoblissent », « son ame toute entiere s'éleve », « un être intelligent et un homme », « la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maitre de lui » ; néanmoins, dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau est moins discret et, lorsque la possibilité d'une expansion du sentiment de sociabilité pour toute l'humanité est concernée - expansion qui ne peut pas être comprise comme entrant en concurrence avec l'obligation politique, car elle en découle - c'est-à-dire, lorsque l'on présente le *droit naturel raisonné*, qui ne figure pas dans la version publié de 1762, s'il ne parle pas de pitié, il se sert des termes qui lui sont équivalents pour ainsi dire de plus près, tels que : « […] la répugnance à faire du mal n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir [...] ;»[970] il se sert aussi d'un schéma analogue à celui qu'il emploie dans l'*Émile*, ou, plus précisément, au moment où l'adolescent découvre l'humanité à partir de l'identification affective avec ses prochains, ce qui se produit quand il doit : « [...] généraliser ses notions individuelles, sous l'idée abstraite d'humanité, et joindre à ses affections particulières celles qui peuvent l'identifier avec son espece ».[971] En effet, la pitié est, selon les mots de Salinas Fortes, « la matrice ultime de toute sociabilité : [...] la condition indispensable pour constituer un attachement effectif »[972], distinct, donc, de celui, apparent, formé sur la base d'un simple intérêt égoïste. Salinas : « pour que l'homme cesse de tourner uniquement autour de lui-même, il faut qu'il ait, en lui-même, la capacité de "sortir de soi" et de se sentir comme s'il était un autre ».[973] L'identification ne se produit alors aucunement, en faisant abstraction du plan affectif, au

[969] Rousseau, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 124.
[970] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 329.
[971] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 520.
[972] Salinas Fortes, *Paradoxo do espetáculo*, p. 62.
[973] Ibidem.

contraire : la misère et la faiblesse des hommes sont les motifs premiers pour qu'ils se rapprochent, car c'est dans les peines communes que l'on voit le mieux l'identité de la nature humaine et les garanties de l'attachement que nous éprouvons naturellement. C'est la souffrance d'autrui, et non le bonheur d'autrui, qui suscite chez les hommes la commisération, raison pour laquelle la pitié est douce, car celui qui compatit à son semblable dans la douleur se réjouit de ne pas souffrir lui-même, tandis que l'aspect d'un homme heureux réveille souvent des sentiments amers tels que la jalousie et le ressentiment : le malheureux nous exonère des maux dont il souffre ; le riche semble nous priver des biens dont il jouit exclusivement.[974] Mais cette identification avec l'infortuné par le sentiment de commisération requiert d'abord le développement de la capacité de comparaison sans laquelle l'élève, c'est-à-dire Émile, ne peut pas percevoir la ressemblance entre soi-même et les autres hommes ; et, ensuite, l'émergence de la faculté d'imagination, qui lui permet de se transporter hors de lui-même, de façon à souffrir chez les autres la douleur qu'ils ressentent en eux. C'est à partir de l'accumulation, pour ainsi dire, d'un répertoire raisonnable et suffisant de comparaisons et d'idées - ou, si l'on préfère, de l'acquisition de lumières -, et pourvu que des passions telles que la vanité ne corrompent pas sa faculté de juger, en l'altérant, que l'homme devient capable : 1) de percevoir l'identité entre sa douleur et la douleur de ceux qu'il comprend être ses semblables, 2) de se transporter par l'imagination pour souffrir en eux la douleur qu'il voit être celle de tous les hommes, d'avoir pitié, enfin, de cette douleur et, en vertu du sentiment d'humanité qui naît de la sympathie et de l'identification, 3) de former et resserrer des liens qui, avec la pratique et l'habitude de cette identification et moyennant le goût ou le bonheur que l'on acquiert en faisant du bien à ses semblables, peuvent s'étendre de plus en plus, des hommes les plus proches et les plus semblables aux plus lointains et les moins semblables.

> Ainsi nait la pitié, prémier sentiment rélatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. Pour devenir sensible et pitoyable il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant ? en quittant pour ainsi dire nôtre être pour prendre le sien ? Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ; ce n'est

[974] Mais Rousseau exclut certains états de bonheur qui, parce qu'ils sont simples et donc à la portée de tous, ne produisent pas d'envie, mais inspirent des « idées agréables » : « On est touché du bonheur de certains états, par exemple de la vie champêtre et pastorale. Le charme de voir ces bonnes gens heureux n'est point empoisoné par l'envie, on s'intéresse à eux véritablement : pourquoi cela ? Parce qu'on se sent maitre de descendre à cet état de paix et d'innocence et de jouir de la même félicité : c'est un pis-aller qui ne donne que des idées agréables, attendu qu'il suffit d'en vouloir jouir pour le pouvoir » (Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 506).

> pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui.[975]

Pour Luiz Roberto Salinas Fortes, il s'agit là d'un schéma empiriste de pensée : « Parfaitement "empiriste" par rapport à la question, Rousseau conçoit les idées comme une complexification des sensations » ;[976] néanmoins, ce type d'affiliation ne cadre pas bien avec la philosophie de Rousseau, comme nous l'avons déjà montré, car il reproche justement aux empiristes de faire abstraction de l'affection dans le fondement de la morale, c'est-à-dire dans la manière dont ils réfléchissent sur la sociabilité. Nous préférons faire usage des concepts de progrès ordonné et d'altération, usage plus étayé par l'œuvre elle-même et par la propre anthropologie de l'auteur. Nous pensons que, dans l'*Émile* autant que dans le *droit naturel raisonné*, l'établissement des attachements affectifs entre les hommes suit un progrès ordonné le long duquel ces liens s'étendent depuis les plus proches et les plus semblables jusqu'aux plus éloignés et les moins semblables, processus dont l'aboutissement se fait lorsque l'affection – étendue, pour ainsi dire, dans le sillage des idées qui deviennent de plus en plus générales – arrive à embrasser finalement toute l'humanité, conçue comme telle par un jugement intègre et aimée comme telle par un cœur étendu et vertueux. Quand Émile la conçoit et y projette tout l'amour que d'abord il ne vouait qu'à ses proches, quand il devient donc capable de s'y identifier par l'expansion de l'amour-propre, il découvre ce que sont la justice et la morale, pour ainsi dire, étendues. Il devient libre moralement, capable alors de choisir pour lui la règle qui lui convient le mieux en tant qu'homme connaisseur de sa place dans l'ordre des choses et de guider son comportement en fonction de la justice convenable à sa situation dans cet ordre :

> Loin que ce feu de l'adolescence soit un obstacle à l'éducation, c'est par lui qu'elle se consomme et s'acheve ; c'est lui qui vous donne une prise sur le cœur d'un jeune homme, quand il cesse d'être moins fort que vous. Ses premieres affections sont les rênes avec lesquelles vous dirigez tous ses mouvemens ; il étoit libre, et je le vois asservi. Tant qu'il n'aimoit rien, il ne dépendoit que de lui-même et de ses besoins ; si-tôt qu'il aime, il dépend de ses attachemens. Ainsi se forment les premiers liens qui l'unissent à son espèce. En dirigeant sur elle sa sensibilité naissante, ne croyez pas qu'elle embrassera d'abord tous les hommes, et que ce mot de genre humain signifiera pour lui quelque chose. Non, cette sensibilité se bornera premierement à ses semblables, et ses semblables ne seront pour lui des inconnus ; mais ceux avec lesquels il a des liaisons, ceux que l'habitude lui a rendus chers ou nécessaires, ceux qu'il voit évidemment avoir avec lui des manieres de penser et de sentir communes, ceux qu'il voit exposés aux peines qu'il a souffertes, et sensibles aux plaisirs qu'il a goûtés ; ceux, en un mot, en qui l'identité de Nature plus manifestée lui donne une plus grande disposition à s'aimer. Ce ne sera qu'après avoir cultivé son naturel en mille manières, après bien des réflexions sur ses propres sentimens, et sur ceux qu'il observera dans les autres, qu'il pourra

[975] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 505-506.
[976] Salinas Fortes, *Paradoxo do espetáculo*, p. 63.

> parvenir à généraliser ses notions individuelles, sous l'idée abstraite d'humanité, et joindre à ses affections particulières celles qui peuvent l'identifier avec son espece.[977]

Et aussi :

> Etendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformerons en vertu, et il n'y a point de cœur d'homme dans lequel cette vertu n'ait sa racine. Moins l'objet de nos soins tient immédiatement à nous-même, moins l'illusion de l'intérest particulier est à craindre ; plus on généralise cet intérest, plus il devient équitable, et l'amour du genre humain n'est autre chose en nous que l'amour de la justice.[978]

« Multiplier le soi dans le tout » : en morale, voici le mouvement de sympathie envers ceux avec qui nous nous identifions au sein de l'humanité souffrante, dans lequel se manifeste le sentiment d'humanité, l'identification dans la douleur, la nature commune et immanente, proprement humaine, qui fait de nous tous des êtres susceptibles de la souffrance et du bonheur ; mouvement se produisant à partir de l'acquisition de nouvelles lumières, sans lesquelles, l'affection ne pouvant pas s'étendre de manière dirigée, nous ne pouvons pas nous identifier à nos semblables, nous ne pouvons alors pas nous transporter hors de nous, afin de souffrir dans les autres leurs douleurs - mais qui pourront éventuellement être les nôtres aussi - et de nous réjouir de la joie et du goût de faire vertueusement le bien ; mouvement de nous mettre à la place des autres sans vanité et par lequel nous parvenons à percevoir, finalement, et grâce à l'éveil de la conscience qui résulte de tout ce progrès ordonné faisant dériver l'amour de l'humanité de l'amour de soi, notre humanité commune.[979]

« Multiplier le moi dans le tout » : en politique, voici le mouvement qui se produit conformément à la maxime découlant du pacte social, selon laquelle chacun doit préférer en toutes choses le plus grand bien de tous, et qui sert de fondement à toutes les règles particulières de justice, y compris des lois et des actes de civilité ;[980] cela signifie se servir des lumières - découlant de l'habitude de délibérer publiquement sur ce qu'est le bien commun - qui rendent possible le rapprochement sympathique entre le citoyen et ses concitoyens d'abord, entre les citoyens et les hommes ensuite, de façon à s'établir, à resserrer et à étendre les attachements de

---

[977] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 520.
[978] *Ibidem*, p. 547.
[979] *Ibidem*, p. 520.
[980] On ne dit pas que la loi est postérieure à la justice, car ici il s'agit des lois du droit positif, et non de la loi prise dans un sens fort, dans le sens d'une norme par laquelle s'exprime la règle de conservation du corps politique. Les lois, en effet, peuvent être injustes. Sur les actes de « bienfaisance » ou de « civilité », il s'agit d'une seconde dérivation possible, morale, à partir de la clause fondamentale qui découle immédiatement du pacte social. Elle représente les actes qui, bien que non prescrits par la loi, concourent à la conservation du corps politique et donc réalisent, pour ainsi dire, le commandement fondamental selon lequel chacun doit chercher en tout le plus grand bien de tous. Il convient de noter que ce développement n'apparaît pas dans le texte publié du *Contrat social*, mais ne figure que dans le *Manuscrit de Genève* ou, plus précisément, dans le chapitre « *De la nature des loix, et du principe de la justice civile* » (Idem, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, pp. 326-330).

sociabilité qui mènent de l'amour de la patrie particularisée à l'amour de l'humanité - voilà le *Droit naturel raisonné*. En ce sens, et puisque, une fois citoyens, nous commençons à devenir des hommes - car la loi, librement délibérée et convenablement choisie, force les citoyens à être libres, c'est-à-dire qu'elle les contraint à la pratique du bien commun, qui en eux éveille par la contemplation habituelle du sublime le goût de la vertu et la joie inhérente au sentiment de l'humanité -, la citoyenneté peut fonctionner comme matrice d'une sociabilité étendue : la pitié, récupérée grâce à la protection que la société fournit aux citoyens, adoucissant en eux la peur des représailles ou de l'arbitre d'autrui, permet, parce qu'expansive, que le moi multiplié dans le tout de la Cité s'étende - conformément au développement de la raison et à l'exercice par l'habitude de l'obéissance à la loi, qui ordonne les passions et incline à la vertu - au-delà d'elle, jusqu'à atteindre une humanité qui, conçue à l'image et à la ressemblance de l'État, opère comme règle élargie de justice. D'où il découle que la vie dans la Cité juste figure comme une étape, parce que moralisatrice, dans le processus long et difficile de découverte de ce que c'est la justice générale, non pas celle-là, vague ou infondée, qui vient de Dieu, encore moins celle du cosmopolite cynique, mais celle qui trouve dans la raison un fondement et dans l'expérience un enracinement bien ordonné selon ce qui convient à la situation et à la nature des choses. C'est-à-dire celle qui résulte de considérer humainement les choses. Ainsi :

> Étendez cette maxime à la société générale dont l'Etat nous donne l'ideé, protégés par la société dont nous sommes membres, ou par celle où nous vivons, la répugnance naturelle à faire du mal n'etant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir, nous sommes portés à la fois par la nature, par l'habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos Concitoyens, et de cette disposition réduite en actes naissent les régles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes.[981]

On passe, comme on le voit, de la situation bien ordonnée et particulière dans laquelle on est à l'universel humain qui représente sa continuation sans perte de convenance, car le processus d'expansion de l'affection dans le sillage des idées se généralisant ne contredit en rien ni ne nuit à l'intérêt du particulier ; au contraire, en s'étendant, il la renforce. Dans le *Manuscrit de Genève*, la volonté générale de l'espèce en aucune manière n'affaiblit ni ne contredit la volonté générale du corps politique, son modèle premier, car étendre n'est pas déraciner, n'est pas trahir les rapports primitifs de convenance, mais les développer et les agrandir. Dans l'*Émile*, elle représente d'autant moins le refus de liens proches ou la contradiction avec les liens proches que, dans le livre V, l'élève, déjà adulte, entre dans une société particulière afin de servir

[981] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 329.

d'exemple à ceux avec qui il vit et auprès desquels il est bon, car c'est là ce qui importe: « L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit ».[982] Recouvré, donc, grâce à la stabilité de la situation que l'art ordonne, situation à laquelle il est immanent, le sentiment d'humanité qui est dans chaque cœur peut se développer moyennant un progrès ordonné qui met l'homme, le citoyen, le peuple plus en accord avec eux-mêmes et avec ce qui leur convient de fait. Certes, il s'agit bien d'un sentiment d'humanité ; pas d'une société générale d'hommes, qui égarerait le citoyen de ses obligations proches pour le projeter, en l'altérant, dans la distance. Rousseau n'est pas l'abbé de Saint-Pierre. Immanente, l'humanité, chez Rousseau, est un sentiment. Sentiment de sociabilité, d'humanité, d'appartenance, d'égalité. Mais si l'on peut, à partir de ce sentiment, imaginer une société, c'est parce qu'elle est un développement possible, projeté à partir de la considération de la nature des choses, et, en ce sens, elle est aussi possible et, en même temps, aussi fictionnelle qu'Émile, le sauvage fait pour vivre en société. Bernardi, en commentant le *Droit naturel raisonné*, semble aller aussi dans ce sens :

> Rousseau n'envisage pas la formation d'une société politique du genre humain, pas plus - pour cette raison même - qu'une extension de la relation d'obligation politique [...] : il montre seulement 1) que la protection que nous offre la société, inhibant la crainte des autres née des premiers mouvements du passage à l'état civil, peut laisser de nouveau s'exprimer la « répugnance naturelle à faire du mal », et 2) que l'humanisation de nos mœurs par la société civile peut développer en nous la représentation de ce qui nous lie à tous les autres hommes. Ce sont là deux sentiments, l'un rattaché à la bonté naturelle l'autre à la bonté morale, dont le recouvrement est permis par le développement de la raison comme capacité de généralisation.[983]

De là découle la conclusion que plus on particularise l'homme en citoyen, plus le patriote s'accorde avec son humanité ; on passe ainsi de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale - comme on l'a vu, cela ne cesse pas d'être valable aussi pour le *Contrat social*. Autrement dit, il n'y a pas d'antinomie entre particulier et universel lorsque l'on passe de l'un à l'autre moyennant un progrès ordonné ; lorsque, au contraire, ce passage s'accomplit moyennant un progrès désordonné, qui altère les rapports réels de convenance ou de vérités primitives, en les remplaçant par des passions ou des préjugés, oui. De cette façon, c'est l'idée de convenance qui permet la solution de la supposée antinomie : lorsque l'on perd la convenance, survient l'antinomie ; lorsque l'on ne la perd pas, elle ne survient pas. Elle permet d'ailleurs l'analogie entre le schéma de formation d'un universel humain immanent dans la première partie du livre IV de l'*Émile* et la formation d'un universel humain immanent dans le *Manuscrit de Genève*, de manière explicite, et dans le *Contrat social*, implicite. Dans les deux cas, la pitié opère comme

[982] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 249.
[983] Bernardi, *Le principe d'obligation*, p. 302.

sentiment de sociabilité, d'identification, d'humanité. Ce sentiment n'égare ni l'homme ni le citoyen, au contraire, il requiert et implique une convenance avec soi-même et avec la situation dans laquelle on se trouve. Pour cette raison, le *droit naturel raisonné* ne peut pas être dit transcendant et ne peut donc pas être identifié au droit divin naturel, qui éloigne les citoyens de leur situation et les détourne de leurs obligations. Nous reviendrons au rapport avec la religion de l'homme.

Ces conclusions peuvent être complétées par le moyen de l'analyse d'un texte sur l'amour, qui figure dans la *Lettre à D'Alembert*, de 1758, et permet de mieux éclaircir la thèse du *droit naturel raisonné* comme universel immanent et, donc, comme sentiment d'identification ou d'humanité, découlant d'un progrès ordonné. Rousseau y disserte sur l'inconvenance entre le théâtre parisien et le républicanisme genevois, mais il le fait du point de vue du rapport entre l'amour et la vertu, c'est-à-dire d'un point de vue surtout affectif. L'amour est ici présenté avec le sens de galanterie et comme représentant « tout ce qui peut efféminer l'homme et l'attiedir sur le goût de ses véritables devoirs ».[984] Plus précisément, Rousseau oppose dans ce passage « l'amour proprement dit »,[985] désordonné et vague, à un amour dit ordonné. En ce qui concerne le théâtre français, il fait allusion au premier type d'amour, compris comme galanterie ou tendresse : « Tout le Théatre françois ne respire que la tendresse. C'est la grande vertu à laquelle on y sacrifie toutes les autres ».[986] Cet amour proprement dit n'est pas une passion absolument mauvaise, il serait bon qu'un peuple de mauvaises mœurs puisse passer du crime à l'amour proprement dit ; mais il n'est pas un bon sentiment en soi, mais plutôt un palliatif aux bons sentiments, c'est-à-dire à l'amour ordonné, quand celui-ci dégénère. On dirait que c'est un substitut. L'idée de substitut, comme on l'a vu maintes fois dans cet ouvrage, fait allusion, généralement, dans l'œuvre de Rousseau, à un progrès désordonné, qui remplace les vérités primitives et les rapports réels de convenance par des vérités apparentes, opinions, préjugés, passions, corrompant la faculté de juger grâce à l'abus de la raison par l'art de raisonner. En ce sens, le passage de l'amour ordonné à l'amour proprement dit représente une dégénérescence, une altération. L'implantation d'un théâtre parisien à Genève altérerait la forme même du gouvernement, car elle ferait surgir au sein d'une République austère, nécessitant des patriotes vertueux et des soldats disposés à mourir pour leurs concitoyens, les galants tendres et efféminés qui, à Paris, parlent d'amour tout le temps, mais pas d'amour de la patrie, ni d'amour

[984] Rousseau, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 107.
[985] *Ibidem*.
[986] *Ibidem*.

de l'humanité, car ce sentiment-là émerge lorsque ceux-ci s'éteignent : « L'amour de l'humanité, celui de la patrie, sont les sentimens dont les peintures touchent le plus ceux qui en sont vraiment pénétrés ; mais, quand ces deux passions sont éteintes, il ne reste que l'amour proprement dit, pour leur suppléer ».[987] Les sentiments qui touchent le plus sont l'amour de l'humanité et l'amour de la patrie : c'est qu'ils ont à voir avec la vertu, avec les obligations morales et politiques, avec les convenances, avec les liens sociaux resserrés, avec la conscience.

Le philosophe est « le plus méchant des hommes ». Misanthrope, il n'aime que lui-même, s'isole et se concentre sur lui, s'égarant de toutes ses obligations envers ses semblables, qu'il méprise d'ailleurs : « La famille, la patrie deviennent pour lui des mots vides de sens ; il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme ; il est philosophe »,[988] dit Rousseau dans le *Préface à Narcisse* ; on doit lui préférer l'amant, qui sacrifie le devoir à sa passion : « Il vaut beaucoup mieux aimer une maitresse que de s'aimer tout seul au monde » ;[989] mais celui qui à son tour passe de l'amour ordonné par les devoirs envers ses semblables à l'amour proprement dit se désordonne : « Mais quiconque aime tendrement ses parens, ses amis, sa patrie, et le genre humain, se dégrade par un attachement désordonné, qui nuit bientôt à tous les autres, et leur est infailliblement préféré ».[990] Le vertueux partage également ses affections avec tous ses semblables et les ordonne convenablement par la raison aux rapports réels exprimant les vérités primitives enracinées dans la nature des choses - disons-le directement : il les ordonne à ses devoirs. Ces semblables sont désignés dans le texte de 1758 dans une séquence ou gradation qui évoque le processus extensif d'identification, la « multiplication du moi dans le tout » : « ses amis, sa patrie, et le genre humain ».[991] L'amour dit ordonné est donc ordonné aux obligations précises et concrètes envers ces destinataires ainsi échelonnés en fonction de la proximité : on passe des obligations les plus proches aux plus éloignées qui en découlent. Obligations, c'est-à-dire des devoirs ou convenances. Plus important : la séquence fait voir que l'antinomie entre l'obligation envers l'humanité et l'obligation envers les plus proches, concitoyens ou membres

---

[987] *Ibidem*.
[988] « Le goût de la philosophie relâche tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société, et c'est peut-être le plus dangereux des maux qu'elle engendre. Le charme de l'étude rend bientôt insipide tout autre attachement. De plus, à force de réfléchir sur l'humanité, à force d'observer les hommes, le Philosophe apprend à les apprécier selon leur valeur, et il est difficile d'avoir bien de l'affection pour ce qu'on méprise. Bientôt il réunit en sa personne tout l'intérêt que les hommes vertueux partagent avec leurs semblables : son amour propre augmente en même proportion que son indifférence pour le reste de l'univers. La famille, la patrie deviennent pour lui des mots vuides de sens ; il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme ; il est philosophe » (*Idem*, O.C., t. II, *Préface à Narcisse*, p. 967).
[989] *Idem*, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 107.
[990] *Ibidem*.
[991] *Ibidem*.

de la famille, n'a pas de sens, car on passe de l'un à l'autre progressivement sans que la dimension morale ne nie ou ne détruise la dimension politique, au contraire, elles se réconfortent, comme on l'a vu, mutuellement. Autrement dit, le processus d'expansion de l'affection sur la base d'idées qui se généralisent ne forme pas, en aucune façon, un universel transcendant ; au contraire, l'humanité est immanente, elle est un sentiment manifesté en situation. En revanche, l'amour désordonné ou proprement dit est vague et général, c'est-à-dire qu'il ne s'ordonne à rien de particulier, il ne saisit pas des devoirs réels émanant de rapports réels de convenance et, pour cette même raison, il égare, il abstrait, il altère. Ici, oui, une antinomie se produit : on devient homme en dépit de la citoyenneté, on fait abstraction des rapports réels de convenance, on dégrade le citoyen en cosmopolite, soustrait à ses obligations envers ses prochains et ses concitoyens. Les Genevois sont vertueux, aiment selon leurs obligations républicaines et sont humains ; les Parisiens, galants, aiment sans obligation et se laissent emporter par le luxe et par la tendresse générale qui altère leur humanité en les écartant de leurs devoirs. En ce sens, l'amour du genre humain, lorsqu'il est bien ordonné, non seulement ne contredit pas les rapports de convenance ou des vérités primitives, dont les mœurs représentent une manifestation, puisqu'ils expriment la nature des choses, mais les confirment, les renforcent et les développent ; ou mieux : plus les mœurs sont particularisées -, et donc plus resserrés sont les liens sociaux par le moyen desquels les citoyens s'identifient de plus en plus les uns avec les autres de manière, en pratiquant la vertu, à en acquérir le goût sublime -, plus l'homme est dénaturé en citoyen et plus le patriote convient avec son humanité. C'est que le sentiment d'humanité commence à poindre à partir de l'interaction avec les plus proches, et pourvu que les affections soient ordonnées convenablement aux rapports avec eux, son expansion ne détruit pas ce qui est à sa base, au contraire. Autrement dit, l'amour de l'humanité dérive de l'amour de soi, c'est-à-dire qu'il représente plutôt une convenance étendue que la négation de la convenance proche.

Cette alternative entre amour ordonné et amour désordonné renvoie à l'opposition entre religion civile, d'une part, et religion de l'homme et religion du citoyen, d'autre part, telle qu'elle apparaît au verso de la dernière page du chapitre « Du législateur », de la première version du *Contrat social,* et dans le chapitre VIII du livre IV de la version publiée. La religion de l'homme l'ordonne à des devoirs : les « devoirs éternels de la morale » ;[992] pourtant, sans aucun rapport particulier avec la constitution de l'État, elle ne convient pas au citoyen, elle le détourne de sa

[992] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, p. 336.

situation et l'altère. La religion du citoyen l'ordonne aussi à des obligations : elle étend les devoirs et les droits de l'homme aussi loin que ses dieux nationaux et les lois de l'État ; néanmoins, ces devoirs et droits ne conviennent ni au citoyen, car elle le rend sanguinaire, ni à l'homme, car tout étranger est ennemi dans ce cas : elle les met en contradiction avec eux-mêmes et les altère. Ainsi, aucune de ces religions ne convient avec la situation en question, c'est-à-dire avec les rapports réels de convenance ou les vérités primitives enracinées dans la nature des choses ; au contraire, inconvenantes, elles altèrent ces rapports réels et la nature des choses. Outre le fait qu'il ne s'agit pas de permettre aux hommes de se livrer à des sentiments qui ne s'ordonnent à rien de particulier, parce qu'ils sont vagues et non dirigés convenablement à la situation - ou mieux, au moi situé - le législateur, qui s'applique tant à accorder les lois aux mœurs, ne doit pas non plus accepter que les sentiments des citoyens s'ordonnent à ce qui n'importe pas, car ce qui n'importe pas ne convient pas, et ce qui ne convient pas n'enferme pas de justice. En effet, il ne convient pas au peuple qu'il devienne sanguinaire et cruel avec l'étranger, car cela, en le précipitant dans un état naturel de guerre contre tout le monde, est très nuisible à sa conservation : « Il n'est pas permis de serrer le nœud d'une société particuliére aux dépends du reste du genre humain ».[993] La religion du citoyen mène à une sorte de théocratie, sa règle est l'intolérance, qui déshumanise. Le citoyen fanatisé ou martyr ne convient pas à son humanité, il est altéré. Le citoyen trop humanisé ne disconvient pas moins à sa situation : référé à ce qui la transcende, à ce qui la nie, il s'altère aussi. La religion de l'homme égare ou éteint le cœur des citoyens non seulement de ce qui convient au corps politique et donc aux citoyens eux-mêmes, mais de toutes les choses de la terre. Elle se rapproche de l'amour proprement dit ou des devoirs éternels de la morale. Or, il faut « considérer humainement les choses »,[994] et la religion, « par rapport à la société ».[995] Moyennant un effort de pesée et de calibrage, d'ordonnance convenable, Rousseau médite une solution ingénieuse : la religion doit être nationale, elle doit renforcer les lois convenant aux mœurs, elle doit donc soutenir l'effort de renforcer la particularité et la physionomie du peuple, mais elle ne doit pas l'altérer en sanguinaire et intolérant, car cela lui est nuisible. Faire des citoyens, ce n'est pas faire des monstres, comme les Spartiates, au contraire : en plus d'ordonner les affections des citoyens à des obligations envers la patrie, en leur faisant estimer le contrat et les lois comme sacrées, la

[993] *Ibidem*, p. 337.
[994] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 378.
[995] *Ibidem*, p. 464.

religion civile les ordonne aux obligations des hommes, à l'humanité immanente à tous les cœurs, en faisant d'eux des citoyens tolérants.

L'image peut-être la plus éloquente de la réalisation de l'humanité dans un contexte de la patrie, ou de l'accord entre bonheur et justice, entre dimension morale et dimension politique, est celle qui, dans la dernière note de la *Lettre à d'Alembert*, figure la réunion du régiment de Saint-Gervais sur la place du même nom, dans la Genève de l'enfance de Rousseau. Ce n'est pas la seule représentation que fait Rousseau de la fête publique, des personnes réunies autour de la fontaine, du chêne, du feu de camp, dansant et chantant au sein de la joie, les personnes s'échangeant des regards et s'estimant plus ou moins les unes les autres. On peut se référer à titre d'exemple la fête du *Discours sur l'inégalité*, celle de l'*Essai sur l'origine des langues*, celle des vendanges dans *La Nouvelle Héloïse*. Mais la fête des régiments est très singulière. Elle est construite avec un soin extrême par Rousseau en vue de persuader le sentiment du lecteur, ou mieux, en vue de lui faire voir que : « L'amour de l'humanité, celui de la patrie, sont les sentimens dont les peintures touchent le plus ceux qui en sont vraiment pénétrés ».[996] La dynamique du passage est pensée de manière spéciale : dans un premier temps, il s'agit d'une fête de militaires, le registre est celui de l'amour de la patrie ; dans un deuxième temps, la fête militaire emporte la société et devient fête civique ; dans un troisième temps, elle devient fête en famille, le registre est déjà celui de la morale, de l'humanité ; enfin, elle se résout comme manifestation de la joie universelle que nous, humains, ressentons naturellement au milieu de tout ce qui nous est cher, et le registre ici est celui de l'universel immanent. Cette dynamique démontre que l'expérience politique a une dimension morale incontournable[997] et que le sentiment d'obligation politique réconforte le sentiment d'obligation morale, et vice-versa, ou, autrement dit, que l'on passe de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale sans perte de convenance, car morale et politique sont deux aspects, ou points de vue inhérents à la vie sociale. Ainsi, la scène commence par une fête militaire, c'est-à-dire avec des fonctionnaires dont la mission est de défendre la patrie moyennant le sacrifice de leur propre vie. Or, le militaire est la figure majeure du patriote imbu du sentiment d'amour pour la patrie ; c'est aussi un signe de la distinction hiérarchique qui inégalise et soumet rigoureusement au commandement et à l'ordre. Mais la rigueur conceptuelle applicable au militaire, Rousseau,

[996] *Idem*, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 107.
[997] Pour Jean Starobinski, qui analyse expressément la fête du régiment analysée ici, « L'exaltation de la fête collective a la même structure que la volonté générale du *Contrat social*. La description de la *joie publique* nous offre l'aspect lyrique de la volonté générale : c'est l'aspect qu'elle prend en habits du dimanche » (Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 120).

pour ainsi dire, la travaille à partir de l'intérieur. Il procède à un démantèlement en série aboutissant au passage de la dimension proprement politique de la vie civile à la dimension morale de la vie au sein du peuple genevois, fraternel et humain. Jouant des tambours et des fifres autour de la fontaine, après leurs exercices militaires et le souper commun, cinq ou six cents hommes, en uniforme, dansant ensemble, abstraction faite des grades, tous en parfait accord et sans confusion, se prenant par les mains et formant une longue file serpentant avec cadence, c'est-à-dire avec ordre, au milieu du plaisir qui, de si irrésistible, a fait réveiller les femmes et les a amenées aux fenêtres, spectatrices dont le regard, ici, donne un nouveau zèle aux acteurs : ce regard de l'autre ne se confond pas avec celui qui, dans le deuxième *Discours*, préfère et délaisse, distingue et inégalise ; ni avec ceux des spectateurs du théâtre parisien, passifs devant la scène dont ils sont écartés - comme ils s'écartent de la vie sociale et politique dans ce Paris de tant d'inégalités. À tel point que, de spectatrices, les femmes deviennent actrices : elles descendent sur la place, enivrées par la joie publique et civique de l'identification affective entre patrie et humanité : « un certain appareil militaire au sein du plaisir ».[998]

L'aspect militaire lui-même se défait alors et se dissout : les femmes sont maintenant des épouses et des mères, les hommes ne sont plus des soldats, mais des maris et des pères, ils viennent les rejoindre, les enfants, puis, aux parents, les servantes apportent du vin : la fête militaire se transfigure complètement en fête d'une grande famille, et l'on n'y voit plus de vestige d'une dimension purement politique de la vie sociale, présentée alors du point de vue de la morale inhérente aux liens familiaux renforcés par des liens civiques ; enfin, la danse elle-même se défait, elle cesse et cède la place aux embrassades, aux rires, aux salutations, aux caresses, et tout est identification affective : elle se dissout dans l'attendrissement et l'affection générale. Rousseau définit cet attendrissement comme une joie universelle et produit une nouvelle évolution, vers ce qu'il y a d'universel dans chaque cœur d'homme : « Il résulta de tout cela un attendrissement général que je ne saurais peindre, mais que dans l'allegresse universelle, on éprouve assés naturellement au milieu de tout ce qui nous est cher ».[999] Or, la joie peut être considérée comme une forme de bonheur, qui est l'objet privilégié de la morale chez Rousseau ; il revient de souligner : elle est universelle, en ce sens qu'elle se manifeste naturellement au milieu de tout ce qui nous est cher. Cher, estimé, réputé bon par un jugement sain qui fait connaître ce que le sentiment veut comme convenable et digne d'amour. Ce qu'il faut aimer, c'est la patrie : étonnamment, c'est le propre père de Rousseau qui fixe cette opinion sur son

[998] Rousseau, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 123.
[999] *Ibidem*, pp. 123-124.

fils, ce qui fait voir que famille et patrie, particulier et universel immanent, politique et morale, tout cela a à voir avec les obligations dont le sentiment de Rousseau devra s'imprégner pleinement tout au long de sa vie de citoyen de Genève. Amour de l'autre dans l'identification, amour de la patrie dérivé de l'amour de soi, amour découlant de l'habitude de se voir et de s'estimer dans l'autre, au sein de l'égalité, des liens sociaux resserrés sous des mœurs communes et très particularisées, que les lois mettent en relief et renforcent pour le bien de tous, désormais considérés comme égaux, comme frères, comme membres d'une humanité commune. De nouveau, c'est le père de Rousseau qui réfère l'expérience citoyenne à la dimension morale de la vie civique : il lui recommande d'aimer son pays et ses concitoyens, tous frères, et ajoute : « la joye et la concorde régne au milieux d'eux ».[1000] Encore une fois, la joie ; et, déjà à la fin du texte, elle réapparaît avec encore plus de force, y soulignant de manière définitive l'aspect universel de cette expérience patriotique d'identification entre citoyens-hommes : « Non, il n'y a de pure joye que la joye publique, et les vrais sentimens de la nature ne régnent que sur le peuple ».[1001] C'est dire que la politique renferme un possible accès à la découverte des vérités majeures qui se trouvent souvent voilées dans le cœur de l'homme et que l'on passe de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale et des liens de citoyenneté à ceux d'humanité chaque fois qu'il s'agit d'une société bien ordonnée. C'est aussi dire que le *droit naturel raisonné* ne concerne pas tant l'étranger que le frère, le prochain, celui avec qui l'on vit et avec qui se produit l'identification, c'est-à-dire le sentiment d'humanité, l'humanité immanente et convenable ; et s'il représente aussi un élargissement de la visée, il ne met pas le citoyen en contradiction avec lui-même, au contraire, car il se produit comme convenance étendue et non comme négation de la convenance proche. Dans les mots de Gabrielle Radica, il est un universel secondaire ou émergeant des conditions particulières, politiques :

> La relation au genre humain reste subordonnée au rapport du citoyen à la totalité. Rien n'interdit ensuite qu'à partir du cadre politique de référence, les hommes développent une idée de la morale et de la justice qui s'étende à leurs semblables et non plus seulement à leurs concitoyens, une morale de type universaliste. Cette morale n'aura toutefois, comme "droit naturel raisonné", pas les mêmes fondements que le droit naturel strict ; elle vient logiquement après la justice politique. C'est un produit de la civilisation. Que Rousseau fasse des concessions à une justice énoncée sous forme universelle, et qui s'adresse à un public universel, ne doit pas induire en erreur : l'universel n'est plus premier, c'est un phénomène secondaire émergeant dans des conditions particulières déjà politiques. La morale universaliste reste logiquement et chronologiquement subordonnée à la justice du corps politique.[1002]

[1000] *Ibidem*, p. 124.
[1001] *Ibidem*, p. 123.
[1002] Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 143.

Conclusions : du *Manuscrit* au *Contrat* - sans perte d'immanence

« Humanité », « sentiment d'humanité », « sociabilité », « identification », « pitié » : tout cela se dit à peu près dans le même sens et la pitié est le sentiment moral d'identification et d'humanité. Elle est signe d'identification affective, son exercice devenu habituel l'étend et fait connaître et estimer par la pratique du bien ce que c'est que la vertu ; plus important, cet exercice éveille le goût de la vertu, qui ne s'acquiert que par le moyen de la réitération d'actions vertueuses, de façon habituelle et pratique. La pitié ne figure, dans le *Contrat social* que de manière subtile, dans les termes suivants : « ses [des hommes] facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentimens s'énnoblissent, son ame toute entiere s'éleve ».[1003] Le *droit naturel raisonné* ne figure pas non plus dans le *Contrat social*, ni l'idée de conscience, ni celle d'amour de soi. Le langage y est autre, il est proprement politique, Rousseau parle d'égalité, d'intérêt, d'échange avantageux, de réciprocité, de volonté générale, de justice commune, de loi ; mais si les termes proprement moraux migrent, en 1762, vers l'*Émile*, la suppression de la dimension morale de la vie dans la Cité ne résulte pas de cet effort de calibrage du vocabulaire politique, telle que cette dimension est explicitée au chapitre VIII du livre I portant sur l'état civil, et au chapitre VIII du livre IV concernant la religion civile du *Contrat*. Plus important encore, la partie II du présent travail permet d'entrevoir que l'action proprement politique du législateur a à voir avec l'imprégnation du sentiment d'obligation envers la loi, qui s'adapte aux mœurs et fixe l'opinion commune ; or, comme on le voit dans ce chapitre, le sentiment d'obligation politique réconforte le sentiment d'obligation morale, et vice versa. Ainsi, persuader le sentiment du peuple, agir sur l'opinion et les mœurs, censurer tout ce qui éloigne un peuple de ce qui lui convient et qui le met davantage en accord avec lui-même, tout cela est agir sur la disposition des citoyens à estimer, à juger le bien et le beau, le juste, le sacré, à aimer ce qui leur convient en situation, c'est-à-dire en tant que citoyens et hommes civils identifiés entre eux grâce au resserrement des liens sociaux qui les particularise, qui les unit, qui leur fait ressentir la joie universelle que nous éprouvons, nous, les humains, au milieu de tout ce qui nous est cher. En effet, l'objectif fondamental de l'œuvre du législateur est de renforcer les attachements, de resserrer les liens, de persuader et d'approfondir le sentiment d'identification et d'obligation, politique et, aussi, morale. Ainsi, la suppression du *droit naturel raisonné* n'aboutit pas au refus de la thèse suivante : l'obligation envers l'humanité se fait

[1003] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 364.

comprendre comme expression d'un sentiment d'obligation devant l'état civil, la société, l'acquisition rendue possible des facultés et des affections que seul l'homme social - relatif et dépendant, capable donc de s'identifier aux autres, de choisir librement pour lui-même ce qui lui convient et de, en cela et par cela, se découvrir humain - peut accéder, expérimenter et développer. La société humanise, la patrie humanise, et le citoyen spartiate est un fanatique sanguinaire et altéré, il ne se confond pas avec le citoyen du *Contrat social*, auquel l'intolérance et l'inhumanité ne conviennent pas : « Cela met un peuple dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très nuisible à sa propre sûreté ».[1004]

Bien que, donc, le *droit naturel raisonné* ait été retiré du *Contrat social*, l'analyse développée ici permet de penser que l'idée selon laquelle l'expérience sociale et politique moralise persiste, et si le *droit naturel raisonné* a disparu du texte, c'est que, selon les mots de Bruno Bernardi, Blaise Bachofen et Gilles Olivo, Rousseau a voulu supprimer, dans son œuvre sur les principes du droit politique, toute et n'importe quelle référence à l'origine ou à la genèse de l'État, c'est-à-dire les références inhérentes au débat avec les jusnaturalistes, déjà dépassé en 1762.[1005] Mais, en outre, nous pensons que c'est précisément parce que l'humanité est immanente que la référence affichée à une genèse, tardive et longue, a pu disparaître de la version publiée du *Contrat social*. Pour mieux dire : l'expansion de l'identification au-delà de la généralité de la ville reste possible comme horizon de la vie sociale, car les conditions pour que l'on la conçoive ou l'imagine demeurent garanties par la façon dont Rousseau présente la dimension morale qui découle de l'entrée des hommes dans l'état civil, mais la mention de sa réalisation possible a été supprimée parce qu'inutile, car le *droit naturel raisonné* ne forme qu'un horizon virtuel, qui ne représente pas une voie pour la conformation d'une société effective d'hommes reconnus comme appartenant à une même espèce, bien que découverte tardivement. Ce que nous voulons dire, c'est que la mention de cet horizon moral peut être vue comme non nécessaire, surtout, car ce qui importe, c'est la convenance proche, qui humanise déjà, et non tant la convenance étendue qui en découle - dont l'acquisition reste pourtant possible, malgré le silence de l'auteur : l'acquisition de l'humanité est antérieure à et indépendante de sa plus grande généralisation, car l'essentiel est d'être bon auprès de ceux avec qui l'on vit, ou, autrement dit, le sentiment d'humanité est immanent à la société bien ordonnée, même si elle est proche ou resserrée - nous y reviendrons dans le chapitre suivant. Le citoyen peut alors étendre ses

[1004] *Ibidem*, p. 465.
[1005] Olivo, « Introduction », dans : Rousseau, *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, p. 19.

affections à l'ensemble de la Cité seulement, mais il ne s'humanise pas moins pour autant, car il dirige de façon ordonnée ses affections et ses idées vers ce qui lui convient en tant que partie du corps social et politique, de façon enracinée, et, s'il saute au-dehors, s'il se transporte dans les autres, il saute aussi au-dedans, c'est-à-dire, au-dedans de lui-même - c'est ainsi que s'accomplit la refondation du droit naturel par la raison, comme on le verra dans le chapitre suivant. Ainsi, la possibilité d'une expérience proprement humaine ou affective n'est pas refusée si elle est enfermée dans la particularité de la situation ; au contraire, c'est justement parce qu'elle est enfermée dans cette particularité, qui est une condition du resserrement des liens sociaux, qu'elle peut se réaliser. Et, si le citoyen peut aussi concevoir la société générale à partir de sa situation particulière et bien ordonnée, eh bien, cela ne le fait pas moins convenir à lui-même, à sa situation, et ne le met nullement en contradiction avec sa citoyenneté, car l'universel est immanent et la morale n'est qu'un autre point de vue possible. Mais il y a plus.

On n'affirme pas qu'il n'y ait pas de différence entre les versions mentionnées du *Contrat social*. Il ne s'agit pas de redire ce que Rousseau a renié. Nous n'ignorons pas non plus, par exemple, la leçon d'André Charrak : c'est parce qu'il y a eu une révision de la méthode qu'une révision des thèses a pu avoir lieu dans le passage d'une version à l'autre.[1006] Dans le *Manuscrit*, Rousseau est aux prises avec le jusnaturalisme, avec la nécessité de réfuter les thèses de Diderot, avec l'impératif de présenter une vision différente, qui n'endosse ni l'idée de sociabilité naturelle ni celle de téléologie morale, de ce que peut être l'idée d'une société générale, et avec la méthode analytique employée dans le *Discours sur l'inégalité* ; dans le *Contrat*, ces thèses n'ont plus la même importance, et la nouvelle méthode, que Charrak appelle empirisme de la constitution, en opposition à l'empirisme de la genèse, permet à Rousseau de procéder, toujours selon Charrak, à un « recentrement de la perspective sur l'État, sans égard aux dispositions originaires ou à la destination de l'homme »[1007] et de contempler « l'historicité déterminée des États constitués »,[1008] l'État étant pris plutôt selon sa nature que selon le processus de sa genèse. Nous sommes d'accord que Rousseau cherche une pensée pour ainsi dire plus enracinée dans la nature des choses et, en ce sens, il nous semble pertinent d'affirmer que l'influence de Montesquieu et du concept de nature des choses se fait sentir dans la critique que Rousseau adresse au formalisme condillacien, lequel fait abstraction des rapports réels de convenance chaque fois qu'il recourt à des schémas génétiques et mathématisés. Néanmoins, il s'ensuit que la manière

[1006] Charrak, *Rousseau*, pp. 75-89.
[1007] *Ibidem*, p. 79.
[1008] *Ibidem*, p. 83.

dont Charrak interprète le *droit naturel raisonné* ne semble pas pleinement satisfaisante. Surtout, nous ne sommes pas d'accord, pour les raisons déjà citées, avec l'identification qu'il fait entre *droit naturel raisonné* et religion de l'homme : « Sans doute un certain aspect du droit naturel raisonné est-il transferé, dans le *Contrat social*, à un autre domaine : le droit divin naturel dont parlait Grotius ».[1009] Bruno Bernardi promeut aussi cette identification : « Le droit divin naturel est bien le corollaire exact du "droit naturel raisonné". La religion de l'homme, ou le vrai christianisme, est la religion qui correspond à la société générale ».[1010] On comprend bien ce que les auteurs veulent dire, la généralité qu'ils supposent du *droit naturel raisonné* coïnciderait avec la généralité propre à la religion de l'homme ; mais, pensons-nous, on ne peut pas confondre ces figures de l'universel, et il serait intéressant que ces commentateurs expliquent pourquoi Rousseau, dans la première version du *Contrat social*, d'un côté, refuse la religion de l'homme, qui détourne les citoyens de leurs rapports de convenance, et, de l'autre, fait allusion à un possible universel moral découlant des rapports convenables et bien ordonnés qui les déterminent en situation, le *droit naturel raisonné*. Si ces universaux se confondent, pourquoi Rousseau refuse-t-il l'un et accueille-t-il l'autre dans le même texte ? Or, ce qu'il refuse, et ce point nous semble irréfutable, c'est l'universel qui transcende et agresse la convenance avec la situation, la convenance proche, non celle qui, immanente à la situation, en découle, la présuppose et la confirme. En ce sens, le *droit naturel raisonné* se rapproche plutôt de la religion civile que de la religion de l'homme ; et, s'il a été supprimé du texte publié, c'est que Rousseau, en effet, a supprimé toutes les références au droit naturel dans le texte de 1762. Cela ne veut dire ni que le *droit naturel raisonné*, reste présent dans le texte publié, ni que sa suppression aboutisse à nier l'humanisation de l'homme civil et du citoyen.

Notre position est donc distincte de celle des commentateurs cités : le *droit naturel raisonné* est défini comme sentiment d'humanité ordonné convenablement aux devoirs découlant de l'entrée des hommes dans l'état civil, c'est-à-dire aux devoirs s'accordant à la dimension morale de la vie dans la ville, bien que, comme l'ajoute Bernardi, il se forme à partir d'une genèse proprement politique.[1011] Il est conçu comme réponse au droit naturel de Diderot : la société générale du genre humain n'existe pas, mais cela ne signifie pas que l'expérience sociale et politique ne produise pas le sentiment d'humanité comme celui qui découle d'une expérience bien ordonnée par la loi et que ce sentiment ne puisse pas être étendu sans devenir

[1009] *Ibidem*, p. 78. À cet égard, voir aussi : Charrak, « J'ai dû me borner à raisonner », pp. 44-48.
[1010] Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 473.
[1011] *Idem*, *Le Principe d'obligation*, p. 300.

un concurrent du sentiment d'obligation envers la patrie. Si donc le droit naturel est défini comme sentiment vague et souvent étouffé par l'amour-propre, le *droit naturel raisonné* est, à son tour, défini comme un universel qui ne détourne pas les hommes de ce qui leur convient, il est, comme on le voit, immanent, il persiste comme un sentiment d'humanité même si l'on ne suppose pas une généralisation maximale des affections et des idées. Cette hypothèse refusée, on retombe dans la contrainte qui résulte de l'identification entre *droit naturel raisonné* et religion de l'homme. Répétons-le : il serait explicitement contradictoire et schizophrène de défendre, dans un chapitre, l'idée et le sentiment d'humanité comme un sentiment de justice découlant de l'expérience régie par la loi et, dans un autre, de refuser une humanité universelle qui plonge les citoyens dans l'indifférentisme politique et leur fait oublier leurs obligations - c'est là l'effet de la religion de l'homme. Nous pensons alors que le *droit naturel raisonné* est un universel immanent et que la morale ne peut pas disparaître de l'horizon de la vie dans la ville. L'humanité ne disparaît jamais de l'horizon moral de la vie des hommes, sauf lorsqu'ils sont réduits à la condition du sauvage de la première partie du *Discours sur l'inégalité* - mais le sauvage, lorsqu'il sort de son état qui, d'ailleurs, est hypothétique, n'a-t-il pas encore tout à découvrir ? L'humanité figure dans le *Contrat social*, dans le chapitre sur l'état civil, où Rousseau fait allusion à la liberté morale qui mérite d'être mentionnée, mais pas plus, dans un texte rigoureux sur les fondements de la politique ; aussi l'universel apparaît-il dans le *Contrat social* sous la forme de la justice qui vient de Dieu et qui ne se laisse pas appréhender par les hommes, et ce point permet de définir notre question : l'universel ne se laisse jamais appréhender chez Rousseau, abstraction faite de la situation, il se plie et s'ordonne convenablement à la situation, il se laisse deviner dans les choses, considérées humainement. Il est dans les choses, plastiquement, infléchi en elles, et la justice est dans les mœurs.[1012] Dans un certain sens, il n'y a pas d'universel chez Rousseau, ni d'humanité, mais des humanités, ou mieux, une humanité universelle en situation, immanente et plastique, les choses étant considérées humainement. Selon les mots de Lourival Gomes Machado, l'homme de Rousseau n'est pas le concept rigide et statique, ni l'individu de ses prédécesseurs et contemporains, il se laisse appréhender comme vision dynamique :[1013]

[1012] « L'homme est un, je l'avoüe ; mais l'homme modifié par les Réligions, par les Gouvernements, par les loix, par les coutumes, par les préjugés, par les climats, devient si différent de lui-même qu'il ne faut plus chercher parmi nous ce qui est bon aux hommes en général, mais ce qui leur est bon dans tel tems ou dans tel pays » (Rousseau, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 16). Un autre passage exprimant la même idée : « Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loix » (*Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 378).

[1013] Machado, *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*, p. 203.

> À la rigidité d'une conception de l'homme refusant toute concession, même partielle, à l'évidence du social et à ses expressions conceptuelles, s'ensuit une nouvelle et différente compréhension du problème. Pour cela, lorsque la résistance individualiste avait déjà épuisé ses ressources systématiques dans le sens de forcer tout ce qui est social à se dissoudre dans l'entité unitaire, par l'atomisation interprétative du groupe ou par la prétendue attribution d'origines individuelles au collectif, une pensée surgit, sans doute révolutionnaire, qui commence par détruire le rigide concept de l'homme qui jusque-là dominait. Rousseau part de l'homme, mais l'homme de Rousseau n'est plus l'individu de ses prédécesseurs et contemporains. Au lieu du concept statique, nous aurons une vision dynamique. À la place de l'unité en soi-même définissable, nous aurons un être qui ne se réalise pleinement que lorsqu'il rompt l'auto-suffisance originelle.

Cette humanité dynamique n'est pas un universel transcendant, ni non plus elle n'est immanente à la manière de celle de Montesquieu, qui argumente en faveur d'une rationalité universelle. L'anthropologie de Rousseau en est une autre - pour lui, exister c'est sentir -, son universel en est donc aussi un autre, il se laisse appréhender par le sentiment, par la conscience, qui est casuiste, et, soit en morale, soit en politique, c'est par identification au plus proche que l'on accède à une expérience véritablement humaine, expérience contingente, on le sait, mais possible pour une nature qui, en plus d'être bonne, est, avant d'être intelligente, sensible. Ainsi, l'humanité en nous se manifeste déjà dans le cercle resserré, par exemple, de la ville bien ordonnée, il suffit pour cela que le citoyen soit toujours à sa place, ou mieux, qu'il soit capable de bien comprendre et discerner les rapports réels de convenance - ce qu'il fait avec facilité lorsque les mœurs sont bien particularisées, car la physionomie commune et bien marquée aide au procès d'identification avec la patrie et avec les prochains -, en fonction desquelles il doit ordonner son propre être de manière à se mettre dans la disposition correcte et juste pour être effectivement bon envers ses semblables et envers lui-même. Cela en soi le rend déjà plutôt tolérant que sanguinaire. Particulariser les mœurs est, comme on le voit, ce qui permet au législateur d'enraciner les citoyens et de les mettre dans cette disposition à s'identifier les uns aux autres de manière à vouloir pratiquer le bien et à en acquérir le goût - moyen de leur faire aimer leur propre patrie et, avec elle, leur propre humanité. L'homme est tolérant, il n'est ni au-dessus de lui-même ni en dessous de lui-même. Il est l'égal de ses prochains, et cela lui convient. L'humanité peut alors être comprise comme le sentiment d'humanité, comme ce que l'on expérimente de manière immanente à l'expérience ordonnée, que ce soit celle du citoyen, que ce soit celle de l'homme civil, que ce soit celle d'Émile adolescent, que ce soit celle de Rousseau dans la barque sur le lac. Autrement dit, l'impératif d'étendre au maximum l'affection cède à celui de l'étendre, plus ou moins, sans préjudice de l'enracinement, car l'universel n'est pas tant dans l'extension, mais surtout dans la convenance appréhendée et ressentie en situation : c'est elle qui permet la découverte, par la contemplation habituelle du sublime, de ce que c'est la

destinée morale de l'homme : le bonheur. Cela dit, l'expérience civile humanise : c'est là que la raison établit sur des nouveaux fondements, rationnels, les règles de la loi naturelle, qui découlent de la combinaison que notre esprit fait entre amour de soi et pitié ; c'est donc là que le droit naturel se fait *raisonné*, soit que le citoyen s'identifie à une humanité qui, au maximum, peut être imaginée à partir de l'expérience citoyenne, soit qu'il ne s'identifie qu'au tout du corps politique - dans ce cas comme dans l'autre, il éprouve le sentiment d'humanité, il s'humanise et cela, en plus d'être le plus important, fait voir que l'universel chez Rousseau ne se confond pas avec ce qui est de l'ordre du purement intelligible, transcendant. À tel point que, en présentant sa théorie de la conscience morale, dans le livre IV de l'*Émile*, Rousseau le fait, justement, en réponse au problème du « saut », qu'il élabore dans le passage à la *Profession de foi.* Or, l'entrée dans le monde du purement intelligible précipiterait l'élève dans celui, abstrait, de la métaphysique classique, et la morale, dans ce cas, n'aurait pas de fondement immanent possible. On verra que la solution que Rousseau médite passe précisément par l'enracinement de la métaphysique dans son anthropologie, ce qui signifie que le saut est vers le dedans. En effet, la morale implique toujours une « jouissance intérieure ». Étudier comment tout cela fonctionne dans la première partie du livre IV de l'*Émile* et dans la première partie de la *Profession de foi du vicaire de savoyard* - voilà les objets respectifs des deux chapitres suivants - est indispensable pour l'approfondissement de la démonstration de cette thèse. À suivre.

CHAPITRE 2 - Émile et la découverte de l'humanité

De la question de savoir s'il y a deux morales chez Rousseau, on peut passer, avec plus de profit, pensons-nous, à l'investigation concernant ce que sont les deux universaux que l'auteur mobilise pour structurer sa pensée politique et morale : le premier, transcendant, corrompt la faculté de jugement et précipite l'homme dans la contradiction et dans l'erreur qui le détourne des rapports réels de convenance pour le déterminer en situation ; le second, immanent, résulte de l'effort d'ordonner par la raison les passions des hommes de manière à les faire convenir davantage avec eux-mêmes et avec tout ce qui leur est proche en situation. Nous l'avons déjà dit : la découverte de ce dernier universel résulte du processus que Rousseau définit comme progrès ordonné ; celle du premier, d'un progrès désordonné, de l'altération. Il est utile de penser ainsi à l'universel chez Rousseau, pour deux raisons au moins : 1- au lieu de penser à plusieurs morales imaginées par Rousseau, on peut penser à la moralisation comme à un processus en situation, processus ou progrès qui dans l'*Émile* et dans le *Contrat* ne sont pas le même, car les situations sont diverses, mais analogues ; 2- au lieu d'opposer des universaux abstraits et, de ce fait, potentiellement contradictoires, on peut penser à des universaux dérivés d'expériences particulières bien ordonnées et permettant la reprise ou la refondation du droit naturel en situation, ce qui vide le sens de la thèse d'une contradiction entre homme et citoyen, entre patriotisme et humanité, entre *Émile* et *Contrat social*. Dans le chapitre précédent, nous avons abordé le processus de moralisation dans le *Contrat social* et dans le *Manuscrit de Genève* ; dans celui-ci, il s'agit d'analyser comment opère ledit couple - progrès ordonné et altération - à partir de l'entrée d'Émile dans l'adolescence, c'est-à-dire dès qu'il découvre les rapports affectifs avec ses prochains et devient, donc, exposé aux passions. Plus précisément, il s'agit de procéder à la lecture de la première partie du livre IV de l'*Émile*, ce qui nous permettra de mieux démontrer les thèses déjà avancées sur l'immanence de l'universel chez Rousseau. En bref, cette partie du livre IV s'explique de la manière suivante : en entrant dans l'adolescence, Émile découvre l'affection et la capacité de s'identifier à ses prochains ; il se découvre aussi soumis à des passions. Il entre donc dans l'ordre moral. Pour maintenir l'élève dans la marche de la nature, le gouverneur fait face à des dilemmes : si toutes les passions dérivent de l'amour de soi, toutes dans leur progrès n'assurent pas que l'élève continue à convenir à lui-même ; il revient alors d'éviter les passions qui l'égarent, de privilégier et de stimuler celles qui l'enracinent, ou mieux, il revient d'ordonner les passions. C'est pourquoi, au lieu de permettre à l'élève de s'exposer à la sensualité naissante, le gouverneur la reporte : avant elle, il s'agit d'approfondir, dans le cœur d'Émile, le sentiment d'amitié et d'exercer ainsi la capacité de l'élève

de se transporter par l'imagination pour souffrir lui-même, mais dans les autres, les douleurs qui sont les leurs et qui peuvent devenir les siennes, c'est-à-dire celles d'Émile. Certes, cela ne s'accomplit pas sans risques : l'acquisition de la capacité à s'identifier affectivement aux autres en présuppose une autre, celle de se comparer à eux, et puisque celui qui se compare veut toujours la première place, et que ce vouloir met invariablement les hommes en contradiction avec eux-mêmes, il faut remédier aux pièges de l'amour-propre en l'étendant. À cet égard, l'étude de l'histoire et des fables tombe à point nommé. En comprenant que les hommes veulent toujours la première place et que c'est précisément cela qui les rend misérables, Émile sera conduit à ne pas vouloir une autre place que la sienne, c'est-à-dire à ne jamais avoir l'intention de transcender sa situation, mais à y rester, car c'est là ou à partir de là qu'il peut étendre ses idées et ses affections sans s'égarer, sans cesser de convenir avec lui-même, sans entrer en contradiction avec son humanité. Autrement dit, c'est là, et seulement là, qu'Émile peut par la pratique de la bienfaisance active, qui étend l'amour-propre et le transforme en vertu, acquérir la connaissance de ce qu'est le bien véritable, approfondir et développer la pratique de ce bien et acquérir l'habitude de cette pratique, le goût de celle-ci, l'amour, enfin, pour l'humanité dérivé de l'amour de soi. Cette humanité est un sentiment éclairé par la raison et collé à une idée qui le généralise. De là découle la découverte de la justice qui, bien que généralisée, ne déloge pas pour ainsi dire l'élève de la place qui lui revient à l'intérieur de l'ordre. Ainsi, la découverte de l'humanité par Émile ne l'égare pas, ni ne l'emmêle dans ce qui n'a aucun rapport avec lui-même et avec sa situation particulière. D'un point de vue épistémologique, on peut dire que l'élève découvre sa place à l'intérieur de l'ordre, néanmoins, par des voies étrangères à celles de la métaphysique, c'est-à-dire de manière pour ainsi dire très enracinée, car l'universel ici est immanent, il n'altère pas l'homme ; et quand vient le moment de passer à des idées purement intelligibles, qui donnent fondement à l'amour de l'ordre, à la possibilité de transcendance le vicaire opposera, également à ce moment-là, l'immanence : la raison humaine ne peut connaître Dieu ; mais le cœur, malgré le vide conceptuel, l'aime quand même - et pour cette raison même, pourvu que l'on procède dans cette marche par le moyen d'un progrès ordonné. Ce sera l'objet du chapitre final de cette partie III.

Ordonner les passions

L'entrée d'Émile dans l'adolescence représente pour lui une seconde naissance, une naissance non pas pour l'existence, mais pour la vie ; non pas pour l'espèce, mais pour le sexe.

Moment de crise profonde, l'adolescence est une révolution orageuse qui s'annonce par le réveil des passions. Toute la sensibilité alors se modifie, une nouvelle expressivité s'ajoute à celle du corps, l'âme trouve un langage propre à elle avant même que l'entendement sache ce que c'est ce nouveau sentir. Une vivacité intempestive, une fureur, un comportement enflammé qui dérègle et rend difficile la discipline. Voilà la naissance d'Émile pour la vie, pour la morale, pour les rapports sociaux, pour l'humanité. De manière analogue à ce qui se passe dans le *Contrat social* ou, plus précisément, lors de l'entrée des hommes dans l'état civil, moment où, se découvrant liés entre eux et donc dépendants les uns des autres, il leur devient possible d'acquérir la liberté morale et l'humanité, le passage à l'adolescence dans l'*Émile* représente le moment où l'élève, se percevant désormais sensible et lié aux autres, c'est-à-dire dépendant, découvre sa propre moralité, acquiert un caractère, une physionomie, et aussi des passions.[1014] Toute la dimension affective qui fait de l'homme un être relatif, c'est-à-dire capable de s'identifier à ses semblables, de les aimer et donc de dépendre d'eux d'une certaine manière, apparaît dans le texte pour faire d'Émile - qui depuis le livre III était déjà un être intelligent - un homme, un être amant et sensible, dont la raison se perfectionne à partir de la nouvelle expérience, qui touche au sentiment. En fait, le programme du livre IV, Rousseau le définit à la lumière des conquêtes des livres précédents et l'annonce, déjà à la fin du livre III, dans les termes suivants :

> Après avoir commencé par exercer son corps et son sens, nous avons exercé son esprit et son jugement. Enfin, nous avons réuni l'usage de ses membres à celui de ses facultés. Nous avons fait un être agissant et pensant ; il ne nous reste plus pour achever l'homme, que de faire un être aimant et sensible ; c'est-à-dire de perfectionner la raison par le sentiment.[1015]

Il s'ensuit que cette orageuse révolution ne surgit pas sans risquer de perdre toute l'œuvre du gouverneur. Il est certain que les passions, loin d'être un obstacle à l'éducation, sont plutôt les principaux instruments de notre conservation :[1016] il ne s'agit donc absolument pas de tenir à les détruire ; néanmoins, ni toutes ne sont naturelles, ou mieux, ni toutes ne maintiennent Émile dans la marche de la nature. Leur source, leur origine commune, leur principe, est l'amour de soi : « passion primitive, innée, antérieure à toute autre, et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications ».[1017] Or, nous l'avons déjà mentionné, l'amour de soi se définit

[1014] L'analogie s'étend au *Discours sur l'inégalité*, plus précisément lors de l'entrée des hommes dans l'étape dite « jeunesse du monde » : « A mesure que les idées et les sentimens se succédent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le Genre-humain continue à s'apprivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent » (Rousseau, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 169).
[1015] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 481.
[1016] *Ibidem*, p. 490.
[1017] *Ibidem*, p. 491.

comme un principe antérieur à la raison et comme une espèce d'instinct qui exprime ce que l'homme doit faire pour se maintenir toujours en accord avec soi-même et donc pour se préserver. Il est, en ce sens, le sentiment par lequel les hommes observent ce qui leur convient, ce qui les conserve, ce qui pour eux est, d'une certaine manière, une expression de justice - étant entendu qu'il ne s'agit pas toujours de justice raisonnée ; nous notons aussi que souvent dans l'histoire, les hommes se mettent en contradiction avec eux-mêmes, ce qui signifie qu'ils étouffent fréquemment le sentiment de leur convenance, ou qu'ils se trompent dans l'appréhension de ce qui leur est convenable. Lorsque, dans la première partie de ce travail, nous avons abordé le concept d'altération, nous recourons pour l'expliquer à la deuxième des *Lettres morales*, plus précisément au paragraphe dans lequel Rousseau oppose la raison à l'art du raisonnement : la première se définit comme faculté d'ordonner les autres facultés conformément à la nature des choses et aux rapports entre elles et nous ; la seconde, comme art de comparer des vérités connues pour, à partir de celles-ci, en composer de nouvelles, inconnues, qui se laissent découvrir. Il s'agit de l'analyse. Étant donné un tout, le philosophe peut le déplier, l'expliquer, découvrir ses parties constitutives, dévoiler son ordre de composition et de décomposition, moyen de passer du tout à l'élément simple dont il faut partir et de cet élément au tout découlant d'une genèse. Rousseau refuse pourtant l'idée d'un élément simple, d'un atome, nous l'avons déjà souligné ; il refuse, d'ailleurs, dans le même texte des *Lettres morales*, que, dans l'enchaînement du raisonnement, on puisse passer d'un maillon à l'autre moyennant une continuité parfaite, car, selon lui, quelque chose dans ce passage s'insinue imperceptiblement, ce qui aboutit à nier la validité du présupposé de base de la méthode analytique : le principe d'identité, supposé remède contre l'esprit de système et l'abstraction. En effet, l'analyse condillacienne présuppose que, étant donnée une proposition, la briser en ses parties constitutives et reconstituer sa genèse sont des mouvements possibles à cause de l'identité entre les maillons de l'enchaînement. À cela Rousseau oppose les différences qui s'insinuent imperceptiblement le long de l'enchaînement des raisons :[1018] nous l'avons également évoqué, Rousseau s'approprie à sa manière la méthode analytique, c'est-à-dire qu'il ne le fait pas sans lui adresser d'importantes critiques, et, pour lui, la genèse n'est pas continue, mais discontinue, et c'est pourquoi l'adolescence peut, à son émergence, être considérée comme une seconde naissance ; la genèse ne s'accomplit pas abstraction faite de la dimension du sentiment ou de ce que l'homme est dans sa totalité, au contraire, elle évolue comme sentiment

[1018] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090. Sur la critique de Rousseau au principe d'identité, voir Fuchida, « Au-delà de l'analyse », apud Spector, *Émile*, p. 136. Sur la critique de Rousseau à l'idée d'élément et à la méthode analytique, voir Rueff, « L'Élément et le principe », pp. 141-162.

s'éclaircissant par la raison moyennant un progrès ordonné qui dérive de vrais rapports de convenance, immanents à la nature des choses, normes situées de justice raisonnée et, donc, non des vérités insensibles, mais précisément sensibles - et cela implique plus que l'opération du simple raisonnement, cela implique, pour être bref, la capacité d'appréhender en situation ce que sont les vérités primitives, senties, qui servent d'élément à d'autres. Mais le plus important pour l'instant ne se trouve pas tant dans la critique du présupposé analytique, raisonné ou continuiste, que dans la thèse que, tout comme le raisonnement peut éluder la vérité primitive dont il faut partir dans la construction des idées, les passions dans leur progrès peuvent éluder l'amour de soi, leur principe et origine.

À l'idée d'élément s'oppose dans le texte de Rousseau celle de vérités primitives - qui néanmoins « servent d'élément aux autres ».[1019] Or, c'est l'amour de soi qui est la vérité primitive servant d'élément aux autres. Elle est la source, l'origine et le principe de toutes les passions. Cet élément consiste néanmoins en un rapport ou, encore, il exprime ce qui convient à l'homme en situation : pas d'atomisme, pas de simplicité élémentaire, pas d'absolu ou d'abstraction ici. La raison ne se définit pas non plus dans les *Lettres morales* comme faculté d'appréhender l'absolu, ou quelque élément supposé et parfaitement simple, c'est-à-dire transcendant, mais comme faculté d'ordonner les autres facultés convenablement à la nature des choses et aux rapports entre elles et nous. Ainsi, tant la raison que l'amour de soi sont pour Rousseau essentiellement relationnels, plus précisément, s'accordant à des rapports de convenance entre nous et les choses avec lesquelles nous entrons en rapport en situation - étant entendu que l'amour de soi chez le sauvage ou chez l'enfant exprime une convenance purement physique. L'élément chez Rousseau est alors un rapport, il n'est pas un atome, un simple absolu, car l'absolu chez Rousseau se définit comme ce qui se laisse appréhender par celui qui ne considère pas humainement les choses.[1020] Reprenons : toutes les passions ont leur origine et leur principe dans l'amour de soi qui, rigoureusement, exprime la convenance entre les choses prises dans leur nature et nous ; à son tour, la raison est la faculté d'ordonner, en situation, selon la règle de convenance émanant de l'amour de soi, les rapports entre les hommes et les choses - et de tout cela découle qu'ordonner les passions, c'est éviter que dans leur progrès elles mettent les hommes en contradiction avec eux-mêmes et avec ce qui leur convient en situation. Lorsque les passions progressent avec ordre, elles n'éloignent pas l'homme de lui-même, mais lorsqu'elles progressent sans ordre, elles l'altèrent, c'est-à-dire qu'elles remplacent les vérités

[1019] Rousseau, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[1020] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 378.

primitives exprimant la convenance par d'autres que, dans l'*Émile*, Rousseau définit comme des causes étrangères. Dans la deuxième des *Lettres morales*, ces causes étrangères ont à voir avec les erreurs de la faculté de juger, qui considère à tort les passions, les préjugés et l'opinion des hommes comme des règles de convenance ; dans le livre IV de l'*Émile*, après avoir défini le rôle de la raison comme consistant à faire taire les opinions des hommes, Rousseau mobilise le rôle de l'imagination, qui évoque souvent des convenances autres et, ici aussi, se trompe en faisant croire à ces convenances autres, apparentes. En vérité, il s'agit d'inconvenances : là où nous cherchons la gloire et l'éclat de la première place, nous ne trouvons, en vérité, que des erreurs et des misères.[1021] Enfin : les passions sont toutes des modifications de l'amour de soi, mais lorsque ces modifications ont des causes étrangères, elles altèrent la perception de la vraie convenance et la remplacent par de fausses convenances qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même et l'égarent de sa situation. Voilà qu'il échappe alors à la marche de la nature et à l'ordre, car l'amour de soi est toujours bon et conforme à l'ordre :[1022]

> La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui nait avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi ; passion primitive, innée, antérieure à tout autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications. En ce sens toutes si l'on veut sont naturelles. Mais la pluspart de ces modifications ont des causes étrangères sans lesquelles elles n'auroient jamais lieu, et ces mêmes modifications loin de nous être avantageuses nous sont nuisibles, elles changent le premier objet et vont contre leur principe ; c'est alors que l'homme se trouve hors de la nature et se met en contradiction avec soi. L'amour de soi est toujours bon et conforme à l'ordre.[1023]

Avant que l'effet des causes étrangères ne viennent altérer les vérités primitives et corrompre l'homme, celui-ci possède un droit intérêt à sa propre conservation ; par conséquent, l'amour des autres découle de l'amour de soi, dès lors que les autres contribuent à la même convenance ou conservation. Nous aimons instinctivement celui qui nous conserve et intentionnellement celui que nous savons vouloir nous être utile ; une aversion instinctive nous éloigne de celui qui nous nuit, mais nous haïssons celui qui veut nous nuire. Si donc les attachements affectifs commencent à se former et à nous lier avec ceux qui nous sont proches et utiles, précisément parce qu'ils nous sont proches et utiles, ils ne s'accomplissent en amour véritable que lorsque, en étendant nos rapports, nous arrivons à les reconnaître comme volontairement utiles à ce qui nous convient et nous conserve. Dans ce cas, les facultés s'exercent, les idées s'étendent, les sentiments s'ennoblissent, toute l'âme s'élève à l'humanité et à la morale que les passions douces et affectueuses favorisent ; pourtant, ce progrès ne

[1021] *Idem*, O.C., t. I, *Dialogues*, p. 935.
[1022] Tel est le principe qui explique l'importance de l'éducation négative chez Émile.
[1023] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 491.

s'accomplit pas toujours de manière ordonnée, parfois les abus de la nouvelle condition plutôt dégradent l'homme au lieu de l'élever : lorsque l'on demande à un enfant quelque chose qui ne lui est pas vraiment utile, ce qui se produit en lui est l'altération, et de l'extension des rapports avec les autres finit par découler la multiplication désordonnée des besoins, le passage de l'amour de soi à l'amour-propre. Si le premier requiert la satisfaction des vrais besoins, le second requiert celle des besoins superflus, c'est-à-dire : obliger un enfant inutilement et au détriment de son intérêt le fait se révolter contre le maître capricieux ; à son tour, le maître qui se soumet aux besoins superflus et faux d'un enfant capricieux produit un tyran. Dans les deux cas, on néglige les vrais rapports de convenance que toute bonne éducation, ou mieux, toute éducation selon la nature doit nécessairement observer. Voilà pourquoi l'étude convenable à l'homme est celle de ses rapports, qu'il s'agisse des rapports qu'il a avec les choses, dans l'enfance, ou qu'il s'agisse des rapports qu'il a avec les autres hommes, une fois entré dans le monde moral.

> L'étude convenable à l'homme est celle de ses rapports. Tant qu'il ne se connoit que par son être physique, il doit s'étudier par ses rapports avec les choses ; c'est l'emploi de son enfance ; quand il commence à sentir son être moral, il doit s'étudier par ses rapports avec les hommes ; c'est l'emploi de sa vie entière, à commencer au point où nous voilà parvenus.[1024]

Autrement dit, une fois découvertes les passions, il revient de les diriger, de manière ordonnée et convenable, afin qu'elles progressent d'après l'amour de soi dans des passions plutôt douces et affectueuses que haineuses et irascibles. Éviter le progrès désordonné et l'altération dans le cas de l'adolescent, qui commence à étendre sa sensibilité au-delà de lui-même, requiert ainsi d'observer l'ordre naturel des sentiments, qui est graduel et lent. Il faut mettre l'amitié avant la sexualité : « Le premier sentiment dont un jeune homme élevé soigneusement est susceptible n'est pas l'amour, c'est l'amitié. Le premier acte de son imagination naissante est de lui apprendre qu'il a des semblables, et l'espèce l'affecte avant le sexe ».[1025] En fait, le dérèglement précoce rend les jeunes inhumains et cruels, il altère leur tempérament ; mais la marche de la nature préserve leur innocence et favorise en eux le développement, moyennant un progrès ordonné, de passions tendres et affectueuses, convenables à un cœur vraiment humain, capable de compatir aux peines et aux faiblesses de leurs semblables et de s'identifier à eux. Ainsi, il est impératif de diriger l'imagination d'Émile, afin que, restant enracinée dans le sentiment, elle ne s'enflamme pas au gré des opinions des hommes, c'est-à-dire qu'elle ne fournisse pas au jeune des convenances autres, qui s'expliquent par des causes étrangères pour l'arracher à son lieu propre et qui se substituent aux vérités primitives ou aux vraies

[1024] *Ibidem*, p. 493.
[1025] *Ibidem*, p. 502.

convenances que la marche de la nature développe selon, et non contre, l'amour de soi. Ordonner les passions, c'est alors éviter l'altération et s'assurer que les passions se développent et se multiplient moyennant un progrès ordonné qui sauvegarde ce qui convient à l'élève de ressentir et de connaître : les vrais rapports, qui s'accordent plutôt à l'amour de soi et à ce qui lui convient en situation qu'à ce qu'une imagination erratique, erronée, inclinée par des passions désordonnées et désordonnatrices, des opinions et d'autres causes étrangères, lui fait croire convenable. Notons dans l'important passage ci-dessous l'emploi du verbe « altérer » :

> Il faut que le sentiment enchaîne l'imagination, et que la raison fasse taire l'opinion des hommes. La source de toutes les passions est la sensibilité, l'imagination détermine leur pente. Tout être qui sent ses rapports doit être affecté quand ces raports *s'altérent*, et qu'il en imagine ou qu'il en croit imaginer de plus convenables à sa nature. Ce sont *les erreurs* de l'imagination qui transforment en vices les passions de tous les êtres bornés [...]. Voici donc le sommaire de toute la sagesse humaine dans l'usage des passions : 1. Sentir les vrais rapports de l'homme tant dans l'espèce que dans l'individu. 2. Ordonner toutes les affections de l'âme selon ces rapports.[1026]

L'impératif de diriger les passions évoque l'importance des scènes pédagogiques, le choix des circonstances et des objets pratiques que l'on doit présenter au jeune en train de s'humaniser. C'est ainsi que le gouverneur agit sur l'imagination de l'élève : il l'oriente circonstanciellement vers tels ou tels objets, convenables, et forme en lui l'habitude de toujours observer la marche de la nature en vue de son intérêt, ou *ce qui nous importe*. Or, l'intérêt d'Émile en ce moment-là a à voir avec l'acquisition de sa moralité. Toutes les scènes, les circonstances, les objets doivent alors être choisis de manière à enchaîner l'imagination d'Émile dans le sentiment ; plus précisément, il s'agit ici de faire du jeune élève un être compatissant et capable de s'identifier à ses semblables dans la douleur, et cela requiert qu'il se découvre humain, c'est-à-dire susceptible de souffrir des misères et des faiblesses qui l'identifient à tous les hommes et qui font d'eux des êtres démunis et, de ce fait, sociables. La sociabilité, comme on le voit, se forme à partir de cette reconnaissance des faiblesses communes et chaque attachement traduit, dans une certaine mesure, une certaine insuffisance. Voilà pourquoi Salinas, que nous avons cité ci-dessus, affirme que la pitié est la matrice de toute sociabilité ; voilà pourquoi d'ailleurs la sociabilité est du plus haut intérêt pour Émile : elle nourrit en lui les passions positives, elle lui fait découvrir sa propre humanité et sa place dans l'humanité.

Une digression sur la contradiction entre l'homme et le citoyen

Qu'il nous soit permis une digression avant d'aborder l'étude de la pitié. Ce qui la motive, c'est que Rousseau évoque, à ce point de l'*Émile*, deux motifs de l'union entre les

[1026] *Ibidem*, p. 501, nous soulignons.

hommes : l'intérêt, qui a à voir avec les besoins communs, et l'affection, qui a à voir avec les misères communes : « Si nos besoins communs nous unissent par intérest, nos misères communes nous unissent par affection ».[1027] Il semblerait légitime de juger que : 1) dans le *Contrat social*, Rousseau privilégierait l'intérêt au détriment de l'affection, car le lexique qui s'impose dans un ouvrage sur les fondements du droit politique, où il s'agit d'allier ce que le droit permet à ce que l'intérêt prescrit, n'est pas, immédiatement ou explicitement, celui de l'affection, d'autant plus que l'auteur suppose que les hommes arrivés au point où les obstacles, supplantant en force la puissance que les individus ont de les surmonter, les contraignent à s'unir ; 2) dans l'*Émile*, l'affection serait privilégiée au détriment de l'intérêt, car le sentiment étendu de l'humanité finirait par faire de l'élève une sorte de paladin qui s'abstrait de lui-même et de sa propre place pour se mettre à la place des autres, même contre son intérêt. Ni l'une ni l'autre de ces lectures ne sont pertinentes, bien sûr, mais on peut tirer profit de l'occasion pour développer certains points. Il ne faut pas étudier la politique et la morale séparément, on ne peut pas considérer l'affection et l'intérêt comme mutuellement exclusifs. Le passage cité ci-dessus ne les oppose pas, il les présente comme des principes de sociabilité agissant conjointement. Comme on l'a vu, dans le chapitre sur l'état civil du *Contrat social*, bien qu'il abrège de manière quelque peu brusque la discussion sur la liberté morale,[1028] Rousseau y fait allusion au processus d'ennoblissement des sentiments à partir de l'identification affective entre les hommes civils ; dans le chapitre sur la religion civile, à l'importance du sentiment de sociabilité et de l'impératif d'attacher les cœurs des citoyens à la patrie ; et, en définissant les mœurs, au chapitre XII du livre II du *Contrat*, comme le type de loi le plus important, qui s'enregistre dans les cœurs des citoyens et qui pour cela même fait la véritable constitution de l'État, Rousseau pointe, pour ainsi dire, l'incontournabilité de la dimension affective dans l'expérience politique, dimension dont le législateur persuasif s'occupe en secret - ce qui se confirme par le moyen des autres textes politiques que nous mobilisons et expliquons dans la deuxième partie de cette thèse, afin de faire voir que la dimension des mœurs et donc de l'affection s'ordonne au profit de l'effort de conférer de l'unité au corps politique qui, s'il est légitime, ne peut être gouverné que dans l'intérêt commun des citoyens bien unis.

[1027] *Ibidem*, p. 503.
[1028] En fait, ce n'est pas la morale qui n'est pas pertinente pour le texte politique, mais la discussion métaphysique, c'est-à-dire transcendante ou « philosophique » sur la liberté morale, et, en ce sens, elle n'est pas non plus pertinente pour les textes de morale, tant et si bien que le philosophe refuse dans l'*Émile* de suivre des cours d'étude de Métaphysique et de Morale : « Mais je songe que je n'ai point à faire ici des Traités de Métaphysique et de Morale, ni des cours d'études d'aucune espece » (*ibidem*, p. 523).

Cela dit, s'il n'est pas incorrect d'affirmer que la terminologie propre à une œuvre sur les fondements immanents de la politique est plus réticente à l'emploi de termes moraux ou affectifs - on peut constater, par exemple, avec raison, que les mots pitié et conscience morale ne figurent pas dans le *Contrat social*, malgré l'une ou l'autre allusion indirecte -, il est certain que la dimension affective et morale ne peut pas être négligée en politique, au contraire ; et s'il est également faux d'affirmer que le langage du livre IV de l'*Émile* concerne proprement l'affection, il serait proprement erroné de prétendre que l'intérêt soit absent d'un ouvrage sur l'éducation. Là aussi, il faut le dire : au contraire. Les passions peuvent convenir ou ne pas convenir avec l'amour de soi, source de toutes les passions, et l'amour de soi se dit aussi intérêt.[1029] L'expression « intérêt apparent », que Rousseau emploie pour s'adresser au raisonneur violent dans le *Manuscrit de Genève*[1030] et à laquelle il oppose celle d'« intérêt bien entendu», corrobore cette conclusion, car est évident le rapport entre l'idée d'apparence, qui figure dans la première expression, et celle d'erreur de jugement, qui caractérise l'idée d'altération, c'est-à-dire de substitution des vérités primitives et de convenances réelles par des préjugés, opinions et passions,[1031] c'est-à-dire par des causes étrangères qui, dans le texte de l'*Émile*, s'opposent explicitement à l'amour de soi.[1032] En mentionnant dans l'*Émile* deux principes qui expliquent le rapprochement entre les hommes, l'intérêt et l'affection, les besoins communs et les misères communes, ce que fait donc Rousseau, c'est jouer avec des points de vue distincts, mais complémentaires et convergents : de même que, dans le *Contrat*, il s'impose d'allier le droit à l'intérêt et la volonté particulière à la volonté générale, dans l'*Émile*, c'est par le moyen de la pitié que l'on arrive à étendre l'amour-propre et à réaliser la finalité majeure de l'existence humaine, le plus grand intérêt moral de l'homme sur cette terre pleine de maux : le bonheur. Là, dans le *Contrat*, on passe de l'amour de soi à l'amour de la patrie, et cela déclenche inévitablement l'intérêt des citoyens sur la base même de l'identification affective et cognitive entre eux, reconnue comme justice droite et ressentie comme bonheur : « Pourquoi la volonté générale est elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à

[1029] « Il y a un autre intérest qui ne tient aux avantages de la société, qui n'est relatif qu'à nous mêmes, au bien de notre ame, à notre bien-être absolu, et que pour cela j'appelle intérest spirituel ou moral, par opposition au prémier [intérest sensuel et palpable] ; intérest qui, pour n'avoir pas des objets sensibles, matériels, n'en est pas moins vrai, pas moins grand, pas moins solide, et, pour tout dire en un mot, le seul qui, tenant intimement à notre nature, tende à notre véritable bonheur. Voilà, Monsieur, l'intérest que la vertu se propose et qu'elle doit se proposer, sans rien ôter au mérite, à la pureté, à la bonté morale des actions qu'elle inspire » (*Idem*, « Réponse à M. d'Offreville, le 4 octobre 1761 », dans : *Lettres philosophiques*, p. 72).
[1030] *Idem*, O.C., t. III, *Manuscrit de Genève*, pp. 288-289.
[1031] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[1032] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 491.

lui-même en votant pour tous ? » ;[1033] ici, dans l'*Émile*, on passe de l'amour de soi à l'amour de l'humanité, ce qui requiert l'identification affective et cognitive avec les autres – proches d'abord, lointains ensuite. Il y a une analogie entre les deux progrès, celui du *Contrat* et celui de l'*Émile*, tous deux prévoyant une identification affective présupposant et exigeant des conquêtes cognitives, comme la capacité de bien juger et de généraliser les idées. Céline Spector fait allusion à cette analogie entre les processus de formation de la justice dans l'État et dans la vie morale : « Le mécanisme est analogue à celui de la volonté générale, puisque dans une assemblée populaire bien ordonnée, nul ne s'approprie le mot "chacun" en votant pour tous ».[1034]

Il convient toutefois de mettre en garde : certes, le mécanisme de formation de la justice dans l'*Émile* et dans le *Contrat* est le même, ce qui ne signifie pas qu'il s'agit de la même justice, puisque les situations sont distinctes ; il faut pourtant observer que ce que Rousseau affirme dans le *Contrat social* n'est pas que les citoyens ne s'approprient pas leurs intérêts individuels respectifs, comme l'interprète Spector, mais, au contraire, comme on le voit dans le passage du *Contrat* cité au paragraphe précédent, qu'il n'y a personne qui ne s'approprie effectivement ce terme « chacun », ce qui aboutit à dire qu'aucun citoyen n'aura dans la ville son intérêt négligé, ni par lui-même ni par les autres, et que la justice dans la ville dérive de l'amour de soi. Ce n'est pas le cas, donc, de parler de contradiction entre la volonté générale et des volontés particulières, car la première résulte de la généralisation de celles-ci et, en ce sens, la volonté générale se produit comme une convenance étendue. Pour aimer un objet général, il faut le concevoir dans sa généralité ; néanmoins, cette généralité, sauf lorsqu'elle est abstraite, découle du sentiment ou de l'expérience affective qui relie le sujet à ce qui lui convient en situation, c'est-à-dire qu'elle plutôt procède du sentiment expansif qui s'éclaircit par la raison qu'elle ne le précède. Ainsi : 1) la justice humaine ne s'affirme pas d'elle-même, comme une maxime transcendante, mais comme amour de l'humanité dérivé de l'amour de soi : « L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine » ;[1035] 2) la justice dans la ville n'est pas donnée d'en haut par le législateur, abstraction faite des mœurs, mais se laisse reprendre comme volonté générale dérivée des volontés particulières unies par un pacte qui protège la vie, les biens, la liberté, sur la base d'une stricte et convenable réciprocité entre tous les associés. Qu'il s'agisse du citoyen, qu'il s'agisse de l'homme éduqué domestiquement selon

[1033] Idem, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 373, c'est Rousseau qui souligne.
[1034] Spector, *Émile*, p. 225.
[1035] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 523.

la nature pour devenir sociable, dans les deux cas, on contemple l'intérêt, l'amour de soi, l'affection, l'identification, la justice convenable à une nature prise en situation et ordonnée elle-même à partir de la correcte appréhension de l'ordre qui l'inclut. La formule de Rousseau permet, comme on le voit, que le sujet ne fasse abstraction ni de son intérêt, ni de l'intérêt des autres avec lesquels il se lie, elle conjugue amour de soi et pitié, elle incorpore à l'intérêt individuel les intérêts des autres, considérés à partir de l'établissement de rapports sociaux qui sont aussi affectifs, car ordonnés à un but commun, à une identification générale ou convenance générale. Si alors on peut affirmer que les situations du *Contrat* et de l'*Émile* sont distinctes et donc aussi les convenances et les justices respectives, on ne peut pas nier que la justice se forme toujours par un progrès ordonné au cours duquel elle se développe comme sentiment éclairé par la raison, en justice générale ou raisonnée dérivée du sentiment, dans un universel immanent qui se laisse reprendre lorsque la raison refonde le droit naturel - c'est-à-dire, confère un nouveau fondement à la combinaison entre amour de soi et pitié naturelle. Nous l'avons déjà dit, le droit naturel est redéfini par Rousseau comme immanent. Il se définit dans le *Discours sur l'inégalité* comme le résultat du concours et de la combinaison que notre esprit fait de l'amour de soi et de la pitié naturelle.[1036] Dans l'*Émile*, il se définit comme conscience morale, dont l'impulsion naît du système moral formé par le double rapport, avec soi-même et avec les autres, perçus comme semblables.[1037] Il en est de même dans le *Contrat social*, par exemple, lorsque Rousseau parle de « rectitude naturelle »,[1038] lorsqu'il fait allusion à la conciliation entre droit et intérêt,[1039] volonté particulière et générale,[1040] échange avantageux pour soi et échange avantageux pour tous,[1041] membre du souverain et sujet de l'État[1042] etc. Ainsi, la justice ne se définit chez Rousseau ni comme préjugé, ni comme universel transcendant, mais comme reprise du droit naturel par celui qui considère humainement les choses en situation. Ce droit naturel ainsi repris ou refondé ne se confond pas avec la justice qui vient de Dieu, universel transcendant, mais se produit comme universel immanent et, pour se laisser appréhender par le moi situé, comme universel dynamique ou plastique aux situations. Autrement dit, l'universel chez Rousseau ne met pas l'homme en contradiction avec lui-même, raison pour laquelle la

[1036] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 126.
[1037] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 600.
[1038] *Idem*, O.C. t. III, *Du Contrat social*, p. 373.
[1039] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 351.
[1040] *Ibidem*, p. 371.
[1041] *Ibidem*, p. 360.
[1042] *Ibidem*, p. 362.

thèse d'une contradiction entre *Émile* et *Contrat social* n'a de sens que si l'universel est défini comme absolu, abstrait ou transcendant.

Que l'on veuille insister sur la thèse d'une contradiction, en recourant, par exemple, à l'opposition entre patriotisme et humanité, telle qu'énoncée par Rousseau dans la première lettre des *Lettres écrites de la montagne*,[1043] on aura raison dans un certain sens : lorsque l'on considère ces termes comme des choses absolues, des idées abstraites ou transcendantes à toute expérience, au lieu de les considérer comme découlant d'une expérience bien ordonnée, dans laquelle le sentiment s'éclaircit et se généralise par la raison ; dans ce cas, une contradiction surgira. Patriotisme et humanité sont des vertus incompatibles dans leur énergie, surtout dans un peuple entier, autant que le sont christianisme et souveraineté dans une société bien ordonnée. Ces énergies s'excluent mutuellement et ne peuvent pas convenir, en même temps, à la même situation. À ce type de projet schizophrénique,[1044] basé sur des idées transcendantes ou en termes absolus et abstraits, Rousseau oppose la solution du progrès ordonné, qui permet que l'on forme le citoyen sans préjudice de son humanité et l'homme sans préjudice de son enracinement social, qui prévoit des obligations et des devoirs. Elle permet alors de penser une voie conciliatrice entre humanité et citoyenneté, entre religion du citoyen et religion de l'homme, entre patriotisme et cosmopolitisme, entre particularisme et universalisme. Cela exige pourtant la centralité des idées d'existence, de convenance, de situation, d'ordre, d'immanence - nous y reviendrons. En effet, tenir, au contraire, à former à la fois un citoyen et un homme aboutit à diriger leur imagination vers des objets contradictoires, précisément parce que, après tout, ils sont abstraits. Ainsi, lorsque la sociabilité s'ordonne à l'éducation domestique selon la marche naturelle, lorsque l'humanité s'ordonne à la formation du citoyen, ce que l'on a, dans le premier cas, c'est Émile ; dans le second, c'est le cosmopolite qui est devenu ou qui peut devenir homme après avoir été fait citoyen. La raison de Rousseau de ne pas réunir ces deux voies, celle d'*Émile* et celle du *Contrat*, en une seule, ou dans une « proposition », comme semblerait le regretter Blaise Bachofen,[1045] réside, pensons-nous : 1- dans le fait que la situation de la patrie n'est et ne peut être celle dans laquelle elle n'existe plus ; 2- dans le fait que l'œuvre de Rousseau,

[1043] *Idem*, O.C., t. III, *Lettres écrites de la montagne*, p. 706.
[1044] Spector, *Émile*, p. 8.
[1045] « Il est dès lors difficile de savoir si les deux grands livres publiés en 1762, proposant, pour l'un, une réforme de l'ordre politique et public, et, pour l'autre, une réforme de l'ordre moral et domestique, se supposent l'un l'autre, convergent tendanciellement, ou dessinent des perspectives de refondation rationnelle du réel indépendantes, voire opposées l'une à l'autre » (Bachofen, *La Philosophie de Rousseau, repères*, p. 190).

opérant par des fictions littéraires qui donnent à imaginer par l'élargissement du possible[1046] de nouveaux et meilleurs développements pour la nature perfectible et bonne qui est celle de l'homme, ne peut pas et ne doit pas être vue, nécessairement, comme un programme d'action ; 3- dans le fait que, généraliser n'étant ni totaliser ni faire abstraction de la situation, son œuvre peut être vue comme une mosaïque de possibles : dans l'interstice des pièces on permet au lecteur d'entrevoir non une synthèse achevée,[1047] mais une humanité qui se laisse seulement désirer, ou un universel deviné, insinué seulement, comme l'un que le multiple et fragmenté donne au sentiment sans l'instituer comme concept - unité peut-être fragile ou mobile, car, ne pouvant, en principe, qu'être ressentie, ou pressentie, lorsque l'on essaie de la saisir dans les choses, ce que l'on voit est une justice qui se façonne, plastiquement, qui se conforme, afin de s'offrir adaptée et convenue à qui ne peut que la considérer humainement.[1048] Ainsi, la justice est toujours parmi les choses, en mouvement, en devenir, comme immanence ; et puisqu'elle ne se définit pas pour elle-même, mais pour l'homme, son appréhension engage déjà celui-ci dans sa totalité, dont il ne peut pas faire abstraction, raison pour laquelle il est interdit au philosophe de faire, lui-même, abstraction du lecteur. Or, il ne s'agit pas de tout lui dire, ni non plus de lui dire l'inéffable, dont la présence est néanmoins et certainement indiqué par le sentiment éclairé par la raison : la conscience, comme on le verra dans le chapitre final de ce travail, sert de « lunettes à la raison », l'ordre est désiré, et ce désir lui en fournit la preuve.

[1046] « L'étrangeté d'*Émile* ne le relègue donc pas pour autant hors du champ des possibles. Dans sa lettre à Mirabeau du 26 juillet 2767, Rousseau reprochera à certains philosophes de construire des systèmes "bons pour les gens de l'Utopie", et non pour les "enfants d'Adam". De ce point de vue, il revendique à la fois l'exigence réaliste et le désir de ne pas restreindre le possible à l'existant ; ici comme dans le *Contrat social*, il s'agit d'élargir les "bornes du possible dans les choses morales". *Prendre les hommes tels qu'ils sont* n'empêche pas de proposer une voie nouvelle pour l'art politique et l'art pédagogique. Élargir les bornes du possible dans les choses morales, c'est aussi transformer le monde » (Spector, *Émile*, p. 39).

[1047] Cf. Kawauche, *Religião e política em Rousseau*, p. 225.

[1048] Nous ne sommes pas totalement d'accord avec Paul Bénichou, par exemple, pour qui il y aurait chez Rousseau une « duplicité dans son univers conceptuel », « deux lignes de pensée qui se contredisent incontestablement », un « geste double », la contradiction s'accommodant, toutefois, sous une intention et un désir invariables de l'auteur : Bénichou, « Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau », pp. 144-145. Nous ne convenons pas non plus que sa pensée soit aporétique, comme l'affirme Géraldine Lepan (*Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, pp. 487-506). Pour nous, l'œuvre de Rousseau est un laboratoire dans lequel l'auteur teste empiriquement, ce qui n'exclut pas l'expérience fictionnelle, la plasticité de la nature humaine, afin de l'observer infléchie dans différentes situations particulières. Or, par définition, les situations étant distinctes, l'« exigence d'unité », c'est-à-dire de cette unité que l'on voudrait trouver entre un individu purement moralisé, pour ainsi dire, et un citoyen purement patriote, ne se pose pas comme un problème réel (*Ibidem*, p. 506). Au fond, nous jugeons que la question est mal posée, car la morale incline l'homme à une vie sociale pleinement responsable, et la citoyenneté humanise – comme d'ailleurs le reconnaît Géraldine Lepan : « On ne saurait pourtant oublier que les institutions, l'ordre public, protègent et garantissent la sphère intime, et introduisent, dans une certaine mesure, à l'humanité » (*Ibidem*). En effet, Rousseau n'est pas un penseur adepte des transcendances et, de ce fait, telle est toujours, « dans une certaine mesure », la règle, mais cela ne rend sa pensée ni aporétique, ni contradictoire, seulement attentive au pluralisme et à l'hétérogénéité, sans préjudice de la thèse que la nature humaine est toujours bonne.

Concluons : ce qui détermine si l'on doit former un citoyen ou un homme n'est pas la considération de ces termes pris de façon abstraite, mais, au contraire, la considération de la situation elle-même, c'est-à-dire de la nature des choses : le législateur qui se trompe quant à ce qui convient au peuple qu'il entend former l'altère,[1049] l'éducateur qui se trompe quant à ce qui convient à l'élève à un certain moment de sa formation l'altère ;[1050] mais cela ne signifie ni que le citoyen est un monstre pour les étrangers, ni que l'homme est une espèce de paladin de la justice universelle. L'amour que le citoyen du *Contrat social* éprouve pour la patrie ne le déshumanise pas, et l'amour d'Émile pour l'humanité ne l'empêche pas de choisir un pays et de servir ceux avec qui il vit à proximité. Contrairement à ce que l'on dit communément, à la lumière de la règle du *Contrat social*, le citoyen spartiate est altéré,[1051] la religion qui le rend sanguinaire et cruel avec l'étranger en fait un être contradictoire.[1052] La religion du citoyen se fonde sur l'erreur et le mensonge ; elle trompe les hommes, les rend superstitieux et, lorsqu'elle se fait tyrannique, elle les précipite dans un état de guerre très nuisible à la sécurité même du peuple. À cette image s'oppose celle d'un citoyen dévoué non pas à la conquête expansionniste, mais à la défense de sa patrie contre les étrangers conquérants : « Quiconque veut être libre ne doit pas vouloir être conquérant ».[1053] S'y oppose aussi celle d'un homme dont la pitié ne dégénère pas en faiblesse et qui, précisément parce qu'il est bon, est dur contre les méchants : « c'est une très grande cruauté envers les hommes que la pitié pour les méchans ».[1054] On ne peut pas alors penser au « citoyen » ou à l'« homme » abstraitement, et, si le patriotisme et l'humanité sont des énergies incompatibles, c'est que Rousseau, dans le passage mentionné des *Lettres de la Montagne*, se réfère au conflit entre catholicisme dogmatique et pouvoir souverain, conflit qui évoque celui pour lequel la religion civile et le *droit naturel raisonné* apportent une

[1049] « Mais si le Législateur, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui nait de la nature des choses, que l'un tende à la servitude et l'autre à la liberté, l'un aux richesses l'autre à la population, l'un à la paix l'autre aux conquêtes, on verra les loix s'affoiblir insensiblement, la constitution *s'altérer*, et l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invencible nature ait répris son empire » (Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 393, nous soulignons)

[1050] « Si vous leur faites prendre un cours différent, et que ce qui est destiné à perfectionner un individu serve à la formation d'un autre, tous deux restent dans un état de foiblesse, et l'ouvrage de la Nature demeure imparfait. Les opérations de l'esprit se ressentent de cette *altération* » (*Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 519, nous soulignons). Et aussi : « Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés : mais, contraintes par nos habitudes, elles *s'altérent* plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération elles sont ce que j'appelle en nous la nature » (*Ibidem*, p. 248, nous soulignons)

[1051] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 248-249.

[1052] Étant entendu qu'il faudrait tenir compte de la particularité historique qui le détermine pour en juger définitivement, comme le fait Rousseau lorsqu'il se réfère aux Romains : « Quiconque veut être libre ne doit pas vouloir être conquérant. Les Romains le furent par nécessité et, pour ainsi dire, malgré eux-mêmes. La guerre était un remède nécessaire au vice de leur constitution » (*idem*, O.C., t. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 1013).

[1053] *Ibidem*.

[1054] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 548.

solution : on ne déshumanise pas nécessairement le citoyen en assassin, et il ne faut pas non plus qu'il se détache de ses obligations de la patrie pour se montrer tolérant. Au lieu de cela, dénaturer l'homme en citoyen par le moyen d'un progrès ordonné est précisément ce qui permet au patriote de convenir avec son humanité, moyen de passer de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale. Malentendus mis à part, il convient de reprendre le fil de l'analyse de l'*Émile* : ce qui importe surtout ici, c'est qu'enraciner ou enchaîner l'imagination dans le sentiment et donc ordonner les passions d'Émile, afin que se développent en lui les passions positives, exige qu'il entre en contact, dans des circonstances bien arrangées, avec des objets bien choisis : avec la misère commune, avec la faiblesse et les douleurs qui affectent tous les hommes. Cette expérience affective est de son plus haut intérêt, c'est à partir d'elle que se produiront en Émile les idées de justice et de bonté, qui ne sont pas, comme l'ont voulu Locke, Condillac, Diderot et les jusnaturalistes, des mots abstraits, des archétypes, ou de purs êtres moraux produits par l'entendement, mais de vraies affections de l'âme éclairée par la raison dès que l'amour-propre se transforme en vertu. Elles sont donc un progrès ordonné de nos affections primitives et des nécessités naturelles du cœur humain : universaux que la conscience morale, casuiste, reconnaît en situation, sentiments que la raison généralise en idée ou en convenance étendue ; et qui évitent aux hommes les transcendances ou les altérations. Il s'agit désormais de procéder à l'étude de la pitié dans l'*Émile.*

La pitié

La pitié est douce, il plaît au cœur de s'identifier à un autre qui souffre. Elle ne produit pas, comme le font les sentiments d'orgueil et de vanité, une image trompeuse du bonheur ; au contraire, son exercice excite, nourrit, développe et étend, dans le cœur d'un jeune homme empruntant le chemin de la bienfaisance et de la bonté, les premiers mouvements de sa sensibilité naissante, et c'est cela qui empêche Émile d'oublier sa place à l'intérieur de l'ordre. Comme on l'a vu, l'imagination doit être ordonnée et dirigée vers ce qui convient en situation à l'élève en formation : lorsque, alors, les premiers développements des sens de l'adolescent commencent à allumer en lui le feu de l'imagination, lorsque, donc, il commence à devenir capable de se transporter dans les autres, de se sentir dans ses semblables, de s'émouvoir de leurs plaintes et de souffrir de leurs douleurs, il faut lui présenter le triste tableau de l'humanité souffrante, pour que s'enracine et s'approfondisse dans son cœur la pitié, le sentiment d'humanité. Ce mouvement d'identification requiert le développement de l'entendement. Pour

s'identifier à l'autre, Émile doit le savoir son égal, il doit donc pouvoir se comparer à lui et le reconnaître comme souffrant aussi : « nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ».[1055] Comme l'on peut le percevoir, la pitié se développe lorsque l'imagination, une fois émergée, se dirige convenablement, mais la bonne direction de l'imagination dépend d'une faculté de juger bien formée, une conquête garantie, jusqu'à un certain point, déjà à la fin du livre III ; nous avons déjà remarqué que la portée du livre IV a à voir avec le perfectionnement de la raison par le sentiment, ce qui implique d'affirmer que l'expérience de l'identification affective est elle-même une façon de continuer à former le jugement de l'élève, mais désormais à partir du contact avec un nouvel univers d'objets, affectifs, avec une nouvelle convenance, concernant ce qui est proprement moral et humain. Il est alors pertinent de clarifier le rapport entre la pitié et ce que Rousseau appelle le « sommaire de la sagesse humaine »,[1056] mentionné ci-dessus : en dirigeant convenablement l'imagination d'Émile, en choisissant des circonstances et des objets favorables à l'enracinement de l'imagination dans le sentiment, le précepteur, par des scènes pédagogiques et par la bienfaisance qu'il fait pratiquer à son élève, excite sa sensibilité naissante en vue de développer en lui des sentiments positifs tels que la bonté, l'humanité, la commisération et toutes les passions attractives et douces qui plaisent naturellement au cœur humain. Avec cela, non seulement il écarte le risque de voir surgir et s'étendre dans son cœur des passions cruelles telles que l'envie, la convoitise, la haine et tout ce qui se forme comme sensibilité négative, mais il garantit aussi que le processus de multiplication du moi dans le tout s'accomplit sans perte de convenance, sans précipiter Émile dans la contradiction et dans l'altération. On verra que l'étude de l'histoire et des fables y joue aussi un rôle important, pourvu qu'elle soit destinée à faire voir à Émile, spectateur, ce que c'est le jeu des passions négatives et comment il détermine le comportement général des hommes. Nous y reviendrons. Pour l'instant, il convient de dire que les passions liées à l'exercice de la bienfaisance produisent un élargissement progressif de la sensibilité ; les passions issues de l'amour-propre produisent, au contraire, une concentration de l'énergie affective, une réduction du moi à lui-même, un isolement dans l'égoïsme et donc dans le malheur. Ainsi, le progrès ordonné des passions permet à l'homme, en étendant sa sensibilité, d'approfondir le sentiment d'humanité dans son cœur, mais le progrès désordonné le fait disconvenir avec sa nature et l'altère, le corrompt en philosophe, en misanthrope, en méchant :

[1055] *Ibidem*, p. 505.

[1056] « Voici donc le sommaire de toute la sagesse humaine dans l'usage des passions : 1. Sentir les vrais rapports de l'homme tant dans l'espèce que dans l'individu. 2. Ordonner toutes les affections de l'âme selon ces rapports. » (*ibidem*, p. 501).

> Pour exciter et nourrir cette sensibilité naissante, pour la guider ou la suivre dans sa pente naturelle, qu'avons-nous donc à faire, si ce n'est d'offrir au jeune homme des objets sur lesquels puisse agir la force expansive de son cœur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout retrouver hors de lui, d'écarter avec soin ceux qui le resserrent, le concentrent et tendent le ressort du moi humain ? C'est à dire en d'autres termes d'exciter en lui la bonté, l'humanité la commisération, la bienfaisance, toutes les passions attirantes et douces qui plaisent naturellement aux hommes, et d'empêcher de naitre l'envie, la convoitise, la haine, toutes les passions repoussantes et cruelles qui rendent, pour ainsi dire, la sensibilité non seulement nulle, mais négative et font le tourment de celui qui les éprouve.[1057]

Rousseau fait allusion à trois maximes qui expliquent le fonctionnement de la pitié. La première montre que le développement du sentiment d'humanité, chez un jeune homme, exige qu'il la considère dans une perspective sombre, qui le dissuade d'admirer le sort supposément brillant des autres, la gloire, la première place, celle de celui qui est, selon l'opinion des hommes, plus heureux que lui. Le bonheur selon l'opinion est apparent, et Émile ne doit pas encourir l'erreur de le juger vrai, ou vraiment de son intérêt. La deuxième maxime frappe son imagination par le moyen de l'image des calamités humaines et le fait les craindre : il faut qu'Émile sache qu'il n'est pas libre de la souffrance qu'il voit chez les autres, sinon il ne s'identifiera pas à eux, il sera comme le riche, qui méprise la douleur des autres parce qu'il se croit au-dessus d'eux et donc au-dessus d'elles. Or, ne devient pas humain celui qui se croit au-dessus du sort commun des hommes, mais inhumain. Émile doit donc se savoir aussi vulnérable aux coups de la fortune que le sont ceux qu'il voit victimes du malheur et du besoin des choses. La troisième maxime affirme que les hommes ne s'apitoient les uns sur les autres que dans la mesure où ils jugent ou estiment la souffrance d'autrui comme telle. En fait, la vérité des sentiments a beaucoup à voir avec la justesse des idées,[1058] celui qui juge mal finit par ignorer l'humanité elle-même, et il est naturel que nous ne valorisions ni la douleur de celui que nous méprisons, ni la douleur que nous n'identifions pas correctement. Il arrive que ce soit le peuple qui compose le genre humain, et alors la situation s'inverse : celui qui ne vaut pas grand-chose est celui qui méprise le commun des hommes, d'où il s'ensuit qu'il faut juger la situation des hommes avec moins d'insolence, il faut respecter l'humanité. L'élève doit bien juger, il doit donc, sans se négliger, s'imprégner de la disposition d'aimer tous les hommes et pouvoir se mettre à la place de tous, sans préférences dictées par l'opinion, sans mépris pour personne, sans cesser de bien mesurer ce qui est vraiment de l'homme dans ce monde, c'est-à-dire la douleur - étant entendu qu'Émile ne doit pas s'apitoyer sur les méchants. Ainsi, la stratégie du gouverneur est préventive : il sonde habilement le cœur d'Émile tandis qu'il travaille à le former,[1059] il

[1057] *Ibidem*, p. 506.
[1058] *Ibidem*, p. 512.
[1059] *Ibidem*, p. 511.

enracine et étend les sentiments positifs dans le cœur de l'élève avant qu'il ne passe à l'amour-propre - et, si ce progrès de l'amour-propre est inévitable, on peut néanmoins en tirer profit.[1060] Le résultat de cette éducation se laisse appréhender quand Émile est comparé à un garçon éduqué selon les maximes courantes : celui-ci est altéré et corrompu, vaniteux, égoïste, gâté ; Émile, bien ordonné à sa place, bien disposé selon ce qui lui convient, est juste et sensible. Tous deux généralisent leurs idées, conçoivent l'ordre, mais, parce qu'il concentre en lui son affection, celui-là s'attribue une place qui ne lui convient pas dans cet ordre, à savoir le centre à partir duquel il veut que tout s'ordonne ; parce qu'il étend son affection, celui-ci appréhende dans l'ordre une place qui lui convient, il se situe à la circonférence et s'ordonne à partir du tout. Comme on le voit, lorsque la genèse des idées générales ne s'accompagne pas d'une expansion affective, on arrive à un universel transcendant ou abstrait, détaché des vrais rapports de convenance qui enracinent l'homme dans sa situation ; lorsque, au contraire, par une double genèse, des idées et des sentiments se généralisent conjointement, on arrive à un universel immanent, ou à une vérité sensible, qui ne nuit en rien aux rapports de convenance et d'humanité qui enracinent l'homme dans sa situation. Selon Céline Spector, cette double genèse permet de comprendre comment Rousseau s'éloigne de la métaphysique classique en ce qui concerne la formation morale de l'homme : « Contre la métaphysique classique, Rousseau suggère que la capacité intellectuelle d'abstraction doit prolonger et accompagner la capacité de généralisation des affects : le développement cognitif et le développement affectif doivent aller de pair ».[1061] Le point est extrêmement important et requiert des développements.

Émile juge bien et très activement.[1062] Ses idées ont été, tout au long de son enfance, bien formées, en consonance avec la marche du développement du corps, et c'est pourquoi, arrivé à l'adolescence, il est capable de s'attendrir devant la douleur des autres. En d'autres termes, il est capable d'appréhender les vrais rapports, les vérités primitives, les affections primitives de l'âme et de leur faire correspondre des idées adéquates ou justes. Homme, il ne déshonore pas l'homme.[1063] Son esprit a donc un caractère. Contrairement à celui de l'enfant gâté, puisqu'il s'est formé à partir de rapports apparents, l'esprit d'Émile est solide, c'est-à-dire que ses idées ont été formées à partir de rapports réels. Émile voit ces rapports tels qu'ils sont,

[1060] « La seule passion naturelle à l'homme est l'amour de soi-même ou l'amour-propre pris dans un sens étendu. Cet amour-propre en soi ou rélativement à nous est bon et utile, et comme il n'a point de raport necessaire à autrui, il est à cet egard naturellement indifférent ; il ne devient bon ou mauvais que par l'application qu'on en fait et les rélations qu'on lui donne » (*ibidem*, p. 322).
[1061] Spector, *Émile*, p. 222.
[1062] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 481.
[1063] *Ibidem*, p. 510.

son esprit est donc juste ; mais celui du garçon gâté est un faux esprit, qui apprécie mal les rapports qui le déterminent en situation. Il n'ordonne pas ses facultés convenablement à la nature des choses et aux rapports entre elles et lui-même ; mais, en plus d'apprécier mal les rapports réels de convenance, il fantasme des rapports imaginaires, déracinés, sans réalité, sans même l'apparence de réalité, et, de ce fait, il est un sot, assujetti à des causes étrangères à lui-même, un imbécile inapte à comparer les choses. Déjà Émile les compare avec une grande aptitude, il trouve des rapports réels insinués dans les choses et découvre par la comparaison entre elles les idées les plus chères à l'humanité : la justice, l'ordre, sa propre place dans cet ordre, les sentiments convenables à cette place, à savoir : la bonté, la justice, l'humanité, le bonheur. Si Émile est heureux, son contre-exemple est malheureux. Entrant dans le monde par une porte opposée à celle choisie pour Émile, il entre dans la société brillante où il sera fêté par tout le monde, surtout par les riches, par les grandes, par les belles femmes ; sa raison se pervertit ; les objets de plaisir, en se multipliant, corrompent sa volonté ; il semble content, mais au fond il souffre. Tout ce qui lui est présenté lui est étranger, il ne se lie vraiment à personne, sa vanité s'aiguise et se révolte. Se comparant sans cesse à tout ce qui l'entoure, adoptant comme règle l'opinion d'autrui, il se sent en deçà de tous, et toutes les causes étrangères qui altèrent son caractère le précipitent non seulement dans l'erreur, mais aussi dans les passions négatives qui découlent de ce que, au lieu de se savoir à sa propre place, il se forge des chimères et d'autres illusions qui l'égarent et l'altèrent :

> [...] il convoite tout, il porte envie à tout le monde, il voudrait dominer partout ; la vanité le ronge, l'ardeur des désirs effrénés enflamme son jeune cœur ; la jalousie et la haine y naissent avec eux ; toutes les passions dévorantes y prennent à la fois leur essor ; il en porte l'agitation dans le tumulte du monde ; il la rapporte avec lui tous les soirs ; il rentre mécontent de lui et des autres ; il s'endort plein de mille vains projets, troublé de mille fantaisies, et son orgueil lui peint jusque dans ses songes les chimériques biens dont le désir le tourmente, et qu'il ne possédera de sa vie.[1064]

Il n'en est pas ainsi pour Émile. Comme on l'a vu, la marche de la nature exige que l'on reporte la sexualité naissante et que l'on enchaîne l'imagination au sentiment, sans quoi Émile ne sera pas capable de se mettre dans la disposition de s'identifier à ses semblables. De plus, cette identification devient possible à partir du contact de l'élève avec l'aspect triste du spectacle humain ; mais si le premier spectacle qui l'impressionne est triste, le premier sentiment qui lui correspond est un sentiment de plaisir : Émile se reconnaît heureux de ne pas souffrir des maux qu'il voit frapper les autres, même si il partage leurs souffrances : « Il jouit à la fois de la pitié qu'il a pour leurs maux, et du bonheur qui l'en exempt ; il se sent dans cet état de force qui nous

[1064] *Ibidem*, p. 514.

étend au-delà de nous, et nous fait porter ailleurs l'activité superflue à notre bien-être ».[1065] La pitié est douce, elle témoigne en notre faveur, elle libère du remords la conscience qui se réjouit des bonnes actions et de la vertu. Cela se marque, s'enregistre et se voit sur la physionomie intéressante et simple d'Émile, habituée à l'impression fréquente de passions positives, car la physionomie annonce le caractère et se forme à partir des états habituels de l'âme. Contrairement à l'enfant gâté, sur la physionomie duquel s'annonce quelque chose qui déplaît, qui éloigne les autres, Émile, prenant toujours de son attachement avec les autres un nouveau sentiment de bonheur, plaît, et s'il n'est pas aimable, il est aimant. Comme on le voit, tout dans ce tableau comparatif s'explique à partir de la dichotomie entre altération et progrès ordonné : le premier personnage fait abstraction des rapports réels qui le déterminent en situation, il remplace les vérités primitives par les opinions, les passions et les préjugés d'autrui, il se conduit moins en fonction de ce qui lui convient vraiment qu'en fonction de convenances autres ou de causes étrangères, qui l'empêchent, en corrompant sa faculté de juger, d'appréhender ce que c'est la justice en situation, c'est-à-dire sa juste place à l'intérieur de l'ordre des choses. Cela a un aspect cognitif et un aspect affectif : du premier point de vue, on constate qu'il ne fait pas bon usage de la raison, faculté d'ordonner les autres facultés convenablement à la nature des choses et aux rapports entre elles et nous ; du second, on perçoit que les besoins se multiplient en lui bien au-delà de sa capacité à les satisfaire, d'où résulte l'exacerbation des passions cupides, haineuses, irascibles, qui concentrent le moi en lui-même et corrompent l'amour de soi en amour-propre, en égoïsme, en malheur. Progrès désordonné qui aboutit au postulat d'une humanité éloignée, transcendante, abstraite, comme celle du cosmopolite qui aime le monde entier pour pouvoir se passer d'aimer son prochain. Au contraire, Émile, comme on l'a vu, juge bien : il reconnaît chez les autres la souffrance qui les frappe, il se transporte par l'imagination pour souffrir lui-même, mais en eux, la douleur qu'ils ressentent et dont il ne se croit pas exempt ; il acquiert au fil du temps l'habitude de la bienfaisance et le goût des bons sentiments, des passions qui ennoblissent son sentiment et élèvent son âme au fur et à mesure que ses idées s'élargissent. Progrès ordonné dont le point culminant aboutit à la découverte de ce que c'est la justice, c'est-à-dire de quelle est la place vraiment convenable pour Émile dans l'ordre des choses. Cette place n'est pas la place d'un autre, ce n'est pas la première place, fêtée, où l'on brille triomphalement et glorieusement, mais c'est sa propre place, la seule à partir de laquelle il est possible de connaître et d'aimer l'humanité, à cette occasion, conçue comme universelle et immanente, sans préjudice de tout ce qu'il se doit à lui-même, car, si Émile ne veut pas que

[1065] *Ibidem*.

les autres souffrent, c'est parce que lui-même, capable de s'identifier à ses semblables, ne veut pas souffrir.

La découverte de l'humanité

L'ordre du progrès qui culmine dans la découverte de l'humanité générale à partir de son propre lieu dépend du choix des objets, convenablement déterminés, qui, au lieu d'exciter, retiennent l'imagination d'Émile, au lieu d'enflammer, répriment ses sens. Ainsi choisis, ils ont la valeur d'exemples, fournissent des leçons, des images, attendrissent et donnent à réfléchir. Les sentiments s'ennoblissent, les idées s'élargissent : « Un seul objet bien choisi, et montré dans un jour convenable, lui donnera pour un mois d'attendrissement et de réflexion ».[1066] À mesure qu'Émile se dote de nouvelles lumières, de nouvelles idées doivent s'ajouter aux scènes, et si les désirs s'enflamment peut-être, de nouveaux tableaux doivent les réprimer, car rien dans cette éducation ne se fait moyennant des discours ou des explications, le maître ne prescrit pas, il gouverne et, en gouvernant, maintient l'élève enraciné dans la situation convenable : « Maître ! peu de discours ; mais apprenez à choisir les lieux, les temps, les personnes ; puis donnez toutes vos leçons en exemples, et soyez sûr de leur effet ».[1067] Ainsi, l'emploi de scènes, de circonstances, d'objets, tout cela a à voir avec l'effort de persuader le sentiment au lieu de convaincre l'entendement. Par la persuasion, on agit sur les passions ; par l'exemple, on agit sur les actions : et comme les passions meuvent les hommes, persuader, c'est ordonner les passions et les faire bien agir. Dans le cas de l'adolescent, il s'agit de différer le développement de la libido et d'approfondir en lui les sentiments affectueux qui le lient à ses semblables et le rendent dépendant d'eux, car, s'il aime, il dépend, et s'il dépend, il s'unit à son espèce, il obéit docilement au gouverneur et se dispose à bien agir et à acquérir l'habitude de la vertu. La découverte de l'humanité ne se passe donc pas, et c'est le point le plus important, de cet enracinement d'Émile dans la situation, dans l'expérience, dans le sentiment, car c'est de cela même que dépend qu'il appréhende correctement les vrais rapports de convenance qui doivent le guider dans l'usage bien réglé de sa sensibilité naissante et expansive. Étant donné cet impératif d'enraciner l'élève, Émile ne commencera pas par aimer l'humanité chez tous les hommes, mais, avant tout, chez ses prochains.

[1066] *Ibidem*, p. 517.
[1067] *Ibidem*, p. 518.

Les scènes et les objets sont convenablement choisis dans le but de former la sensibilité d'Émile sans lui faire oublier sa situation, c'est-à-dire à partir du contact avec ses prochains, et, si le feu de l'adolescence permet que ses mouvements soient dirigés par le maître-ami persuasif, le fait est que cela se fait à partir des premières affections : « Ses premieres affections sont les rênes avec lesquelles vous dirigez tous ses mouvements ».[1068] Cela dit, le sentiment d'humanité se laisse éprouver déjà dans la proximité, et c'est à partir de l'expérience particulière, proche et bien ordonnée, que l'on peut commencer à étendre l'affection et à généraliser les idées jusqu'à ce que l'on arrive, après un long progrès ordonné - dans lequel l'imagination se maintient enracinée dans le sentiment, et les passions ordonnées à ce qui convient au moi situé -, à une identification plus générale, mais non moins convenable à ce moi qui se prend en situation. Autrement dit, la découverte par Émile du sentiment d'humanité, de la justice immanente à la situation morale où il se lie à ses semblables immédiats, est une condition pour qu'il y ait une expansion ordonnée, lente et tardive, de ses affections et de ses idées. On dirait que sa convenance proche sert d'élément à sa convenance étendue, car, conduit de cette manière, l'élève n'imagine jamais tout au long de ce processus rien de transcendant à sa situation, rien qui affaiblisse son enracinement dans la nature des choses, rien d'étranger à sa convenance ou à son intérêt. L'essentiel est qu'il fixe sa vue toujours près de lui : les grands objets ne captent pas d'emblée son intérêt.[1069] Ainsi, l'expansion de l'affection et l'élargissement des idées d'Émile s'accomplissent comme une expansion ordonnée de la convenance proche qui sert d'élément à la convenance étendue, et ne le détournent pas des vérités primitives inhérentes à sa situation particulière, ou mieux, c'est justement parce que l'affection et les idées s'étendent conjointement que l'on ne perd pas la convenance tout au long du progrès ordonné qui fait dériver l'amour de l'humanité de l'amour de soi. Pour Émile, en principe, donc, l'espèce sont ceux de son entourage, ceux qui lui sont vraiment et volontairement utiles, avec qui il se voit affectueusement identifié et habituellement lié, ceux, en bref, dont il dépend. L'humanité est, comme on le voit, une expérience du sentiment puisée déjà dans la proximité et indépendamment de la généralisation maximale des idées et de l'expansion la plus grande de ce même sentiment ; néanmoins, le sentiment est expansif par définition, et cette habitude affective susmentionnée conduit à ce que lentement s'étende chez l'élève le sentiment d'identification et se généralise l'idée d'une identité naturelle, qui est plus manifeste à la proportion que plus resserrée est la proximité habituelle de partager des façons de penser et de sentir communes, des formes de plaisir et de douleur

[1068] *Ibidem*, p. 520.
[1069] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 470.

communes. Mais il convient de dire que, si d'un côté c'est à partir d'une situation bien ordonnée, dans laquelle Émile éprouve déjà le sentiment de l'humanité envers ses prochains, que l'on peut généraliser l'idée d'une identité commune élargie, c'est de l'effort progressif et continu d'éclaircir de plus en plus le sentiment par la raison que, de l'autre côté, dépend l'expansion même du sentiment d'humanité sans perte de convenance. Cela dit, le point culminant du progrès ordonné est une idée-sentiment générale d'humanité, nécessairement tardive et dérivée, qui représente une convenance étendue.

> Si c'en étoit ici le lieu, j'essayerois de montrer comment des premiers mouvemens du cœur s'élevent les premieres voix de la conscience ; et comment des sentimens d'amour et de haine naissent les premieres notions du bien et du mal. Je ferois voir que *justice* et *bonté* ne sont point seulement des mots abstraits, des purs êtres moraux formés par l'entendement ; mais de véritables affections de l'ame éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives ; que par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle ; et que tout le droit de la Nature n'est qu'une chimere, s'il n'est pas fondé sur un besoin naturel au cœur humain.[1070]

On peut donc penser qu'expansion et convenance s'ordonnent l'une à l'autre : selon la marche de la nature, la raison n'institue pas la justice, qui s'appréhende plutôt par le sentiment, mais elle éclaircit le sentiment afin de faire connaître ce qui est juste en situation. Ainsi, la raison refonde le droit naturel sur de nouvelles bases, proprement rationnelles, c'est-à-dire : le passage au droit naturel raisonné se produit, d'abord, comme éclaircissement du sentiment de justice par la raison et, ensuite, comme expansion de l'expérience du sentiment d'humanité proche. Processus au cours duquel n'apparaissent pas des convenances autres, mais où celle qui se faisait déjà sentir comme un sentiment de justice s'éclaircit et s'étend. De cela découle que, si la raison éclaircit le sentiment et fait connaître ce qu'est la justice, le sentiment guide la raison selon que se fait sentir la convenance qui s'éclaircisse et élargit moyennant l'exercice rendu de plus en plus habituel de l'imagination. Ainsi, justice, bonté, humanité ne sont pas de pures entités de raison, mais de vraies affections de l'âme éclairées par la raison. Cela dit, l'expansion peut être plus ou moins grande selon qu'elle convient à l'ordre particulier en question - et étant entendu que l'affection doit être dirigée en fonction des devoirs et des convenances. L'humanité se laisse déjà éprouver dans la proximité inhérente à une convivialité bien ordonnée, car, ainsi considérée, elle est la simple expérience de ce sentiment heureux - potentiellement expansif, bien sûr, mais pas nécessairement étendu - d'identification au prochain selon ce qui convient à l'amour de soi et donc à la pitié, en situation. À Clarens on découvre aussi ce que c'est que d'être humain, ou, en d'autres termes, l'humanité s'expérimente chaque fois que l'homme social

[1070] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 522-523.

s'ordonne comme partie d'un tout, plus ou moins grand, dont la conservation conditionne la sienne, règle dont le sauvage est exclu, qui, absolu, s'ordonne à la nature plutôt par instinct que par le moyen d'affections morales, mais non le citoyen, qui, relatif, s'ordonne au tout de la patrie dont il est partie constitutive. Et si le citoyen, dans son expérience bien ordonnée, entrevoit la possibilité d'élargir sa visée, cela ne le détourne en rien de ses obligations immédiates, cela ne le met nullement en contradiction avec sa citoyenneté, car ni la volonté générale, ni le droit naturel raisonné ne s'accomplissent contre la convenance proche, qui sert d'élément à la convenance étendue, mais, au contraire, à partir d'elle, c'est-à-dire à partir de l'expansion d'un droit naturel repris en situation et refondé sur de nouvelles bases, rationnelles, ou de l'élargissement d'une justice immanente à la nature des choses et appréhendée selon les vrais rapports de convenance qui mettent l'homme plus en accord avec lui-même. La justice générale ne se confond donc pas avec des universaux transcendants, comme la religion de l'homme ou la société générale diderotienne ou jusnaturaliste, mais, comme on l'a vu, elle équivaut, d'une certaine manière, à la religion civile, convenance étendue. L'humanité est universel immanent, la justice est plastique, tout doit s'ordonner convenablement à la reprise du droit naturel en situation, et, cela fait, le degré d'expansion de l'affection et de généralisation des idées pourra être plus ou moins grand, mais la convenance proche ne s'observera pas moins.

Mais si l'expansion, plus ou moins grande, n'égare pas nécessairement l'homme, le désordre l'égare inévitablement. Quand elle évolue aléatoirement, c'est-à-dire au gré de l'amour-propre et de l'altération, l'expansion culmine dans une idée pure et générale d'humanité abstraite, à laquelle ne correspond aucun sentiment étendu. Ainsi, le progrès désordonné modifie l'insertion du sujet dans l'ordre général qu'il devrait percevoir, ou qu'il aurait intérêt à percevoir. Or, généraliser des idées en décalage avec le sentiment est plus facile qu'observer la double genèse qui, dans son progrès ordonné, maintient l'homme enraciné dans sa convenance et dans sa juste place. Dans le premier cas, on procède moyennant un art à peine commencé, qui aboutit à l'altération et à la substitution de vérités primitives et convenables par des opinions, des passions et des préjugés qui corrompent la faculté de juger ; dans l'autre cas, moyennant un *art perfectionné*, qui préserve la place qui convient au sujet en voie de se moraliser. On peut alors penser que, si l'élargissement peut être souhaitable, le désordre, surtout, doit être évité. Dans ce dernier cas, on déshumanise l'homme ou le citoyen, dans l'autre, on sauvegarde la convenance proche et le sentiment d'humanité qui s'expérimente déjà dans la petite communauté où l'on est inséré. Il vaut mieux intégrer un ordre réel et innocent, même resserré ou proche, qu'un ordre élargi et général, mais apparent, qui altère la place ou la convenance de

chacun relativement au tout dont il est partie. Le sauvage même, qui vit en soi et qui est bon et innocent selon la nature, est préférable à l'Européen cosmopolite, philosophe, poli, cynique et altéré, telle est la leçon du *Discours sur l'inégalité*. Ainsi, l'expansion conjointe des affections et des idées moyennant un progrès ordonné évite que l'homme ne s'écarte de sa place, et, donc, la genèse de l'humanité universelle représente, nous l'avons déjà dit, une convenance étendue, un progrès du particulier à l'universel qui l'inclut. Et puisque la plus grande expansion des affections et des idées n'est pas une condition de l'humanisation, on peut affirmer que, dans le cas du citoyen aussi, ce qui se produit est le passage de la particularité des mœurs à l'universalité immanente de la morale, du sentiment d'identification qui s'accomplit dans le registre des mœurs à l'humanité qui se produit dès que l'homme se fait civil et social.

Certes, la situation du citoyen n'est pas celle d'Émile, qui doit passer d'une place à une autre, d'un point de vue à un autre, afin de ne pas s'écarter de celui qui est le sien à l'intérieur d'un ordre élargi, car il vit dans un monde corrompu et fluide, qui attise trop son amour-propre et ne permet aucune fixation, aucune ordonnance relative à une certaine stabilité garantie par des institutions légitimes. Sans patrie, Émile doit d'abord se faire citoyen de l'espèce pour, ensuite, pouvoir vivre comme homme enraciné dans un pays. Or, dans la société bien ordonnée, il n'en est pas ainsi. Il est peut-être plus facile d'observer sa propre place dans la patrie, car les lois contraignent les citoyens à la liberté, et les mœurs, avant de dégénérer, les font convenir avec ce qu'ils doivent estimer ou réputer comme digne d'amour. Autrement dit, tant l'œuvre du législateur que celle de l'éducateur ont pour objectif d'éviter que la place de chacun à l'intérieur de l'ordre qui lui convient, et dont il fait partie, ne s'altère, ce qui se fait moyennant un progrès ordonné qui, dans la ville, humanise le citoyen, dans l'ordre général, socialise l'homme et le prépare à être en toute place, mais toujours en lui-même, c'est-à-dire attentif à ses obligations. Cela requiert, répétons-le, qu'une fois ordonné l'élargissement du sentiment d'humanité en idée-sentiment de justice, en convenance étendue, il ne s'accomplit pas au détriment des convenances proches qui servent d'élément aux autres, mais à partir d'elles. Or, cette convenance étendue, soit qu'elle se manifeste comme volonté générale dérivée de l'intérêt de chaque citoyen, dans le cas du corps politique, soit qu'elle se définisse comme amour de l'humanité dérivé de l'amour de soi, dans le cas d'Émile, est nécessairement le résultat d'un progrès ordonné où la préservation de la convenance importe plus que son extension maximale. L'essentiel est d'être bon envers ceux avec qui l'on vit, l'espèce se découvre tardivement, et l'on ne commence à devenir des hommes qu'après être devenus vertueux :

> Tant qu'il n'aimoit rien, il ne dépendoit que de lui-même et de ses besoins ; si-tôt qu'il aime, il dépend de ses attachemens. Ainsi se forment les premiers liens qui l'unissent à son espèce. En dirigeant sur elle sa sensibilité naissante, ne croyez pas qu'elle embrassera d'abord tous les hommes, et que cet mot de genre humain signifiera pour lui quelque chose. Non, cette sensibilité se bornera premierement à ses semblables, et ses semblables ne seront pour lui des inconnus ; mais ceux avec lesquels il a des liaisons, ceux que l'habitude lui a rendus chers ou nécessaires, ceux qu'il voit évidemment avoir avec lui des manieres de penser et de sentir communes, ceux qu'il voit exposés aux peines qu'il a souffertes, et sensibles aux plaisirs qu'il a goûtés ; ceux, en un mot, en qui l'identité de Nature plus manifestée lui donne une plus grande disposition à s'aimer. Ce ne sera qu'après avoir cultivé son naturel en mille manières, après bien des réflexions sur ses propres sentimens, et sur ceux qu'il observera dans les autres, qu'il pourra parvenir à généraliser ses notions individuelles, sous l'idée abstraite d'humanité, et joindre à ses affections particulières celles qui peuvent l'identifier avec son espece.[1071]

Il y a un autre aspect à souligner : malgré l'accent mis sur l'aspect expansif du processus de découverte de l'humanité, cette découverte, il revient de le préciser, n'est pas tant un saut vers le dehors, vers une objectivité absolue, mais surtout une plongée vers le dedans, vers la subjectivité profonde. Émile, identifié à ses prochains, éprouve le doux sentiment d'humanité ; plus il s'y exerce, plus il en acquiert le goût, plus il devient capable, en contemplant le sublime, de se plaire à généraliser ses idées et à étendre ses sentiments : au lieu de penser en termes d'une justice qui s'arrête ici, il se met à l'imaginer allant au-delà. Cet « au-delà » se forme comme un cercle dont la circonférence s'étend de plus en plus sans que l'on en change le centre ; néanmoins, plus il s'étend, moins il se montre tangible. Lorsque l'humanité est imaginée comme ensemble de tous les hommes existants, ayant existé et devant exister, ou comme des attributs généraux de l'espèce, ses contours deviennent moins clairs. De l'image la plus immédiate ou concrète de communauté proche, on passe à une autre, diaphane, d'humanité en général, qui se laisse appréhender pour ainsi dire comme image d'un ensemble d'attributs universels : sentiment de sociabilité, intelligence, liberté, bonté, justice. Ici, l'humanité sans contours est l'idée générale ou l'image d'une expérience affective élargie, mais raréfiée, suscitant certes une action dirigée vers le plus grand bien de tous, mais indistinctement : « peu lui importe à qui tombe un plus grand bonheur en partage ».[1072] En d'autres termes, la moralisation produit un sentiment de bonheur, interne au sujet ; la découverte de la conscience à partir de la contemplation du sublime ordonne l'homme intérieurement et le conduit à la vraie finalité morale de son existence. Le moi se considère en cela de manière immédiate, le processus de formation de l'universel humain se produit, pour ainsi dire, en une plongée vers le dedans de la subjectivité, ou, du moins, le saut vers le dehors ne s'achève pas sans un approfondissement de la dimension interne du moi. L'élargissement, qui ne cesse pas d'être intérieur, se traduit comme

[1071] *Ibidem*, p. 520.
[1072] *Ibidem*, p. 548.

« jouissance » : « Au reste, il faut se souvenir que tous ces moyens par lesquels je jette ainsi mon elève hors de lui-même, ont cependant toujours un raport direct à lui, puisque non seulement en résulte une jouissance intérieure, mais qu'en le rendant bienfaisant au profit des autres, je travaille à sa propre instruction ».[1073] On verra que la preuve de sentiment dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* étaye cette conclusion sur l'immanence de l'universel chez Rousseau.

Tout cela se dit d'une autre manière : à l'élargissement de l'idée-sentiment d'ordre ne correspond pas un processus d'objectivation pure et simple de cet ordre, car il est toujours considéré humainement, le sujet est en lui, il se définit et se forme à partir de son rapport avec la nature des choses et avec ses semblables et prochains, ce qui revient à dire que l'ordre, ou plutôt, les ordres ne se produisent pas comme abstraction faite de la subjectivité. La raison ordonne l'homme convenablement aux rapports entre lui et la nature des choses, qu'il considère donc humainement, en situation. Malgré la certitude quant à l'existence du monde extérieur,[1074] qui est garantie, il ne s'agit pas, dans tout cela, de penser alors à des ordres existant en eux-mêmes, réifiés.[1075] L'appréhension de l'ordre passe par une perception subjective, elle est le résultat d'un sentiment puisé de près, mais qui s'étend à mesure que la raison l'éclaircit et que l'affection s'exerce dans la pratique, en situation. Elle est l'image élargie de la proximité bien ordonnée et ne produit pas une universalité transcendante, relative aux choses en soi, absolument. Une fois de plus, l'humanité est plastique, dynamique et immanente. La justice qui existe pour soi ou en soi nous échappe ; celle qui nous convient existe pour nous et ne se laisse appréhender que par celui qui considère humainement les choses. L'homme ne peut ni connaître Dieu, ni recevoir de lui la justice qui vient d'en haut, mais plutôt la recevoir sans faire abstraction de l'amour de soi et des rapports horizontaux et pratiques, situés, avec ses semblables. En effet, excepté lorsqu'il se désordonne, l'homme ne sort jamais de lui-même : où est la raison précise qui me pousse à agir, moi qui suis moi-même, comme si j'étais un autre, demande Rousseau ?[1076] Quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable, et que je me sens, pour ainsi dire, en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre : je m'intéresse à lui par amour de moi-même ou, autrement dit, l'élargissement de la convenance

[1073] *Ibidem*.
[1074] « Me voici déja tout aussi sur de l'existence de l'univers que de la mienne » (*Ibidem*, p. 571).
[1075] Ce qui ne veut dire ni que la pensée de Rousseau soit idéaliste, ni que la guerre ne soit pas une donnée incontournable dans les relations internationales, nécessairement anarchiques, mais que l'universel est immanent et qu'il se forme à partir du rapport bien ordonné du moi avec les choses, c'est-à-dire du processus par lequel un moi s'ordonne à partir d'elles aussi.
[1076] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 523.

moyennant un progrès ordonné est ce qui permet au moi situé d'imaginer une justice aussi élargie qui, toutefois, ne le mène pas à une autre place que la sienne propre, celle qui lui convient. On arrive, comme on le voit, à la même conclusion tirée lors de l'étude de la *Lettre sur la vertu* concernant une humanité dans l'indistinction, parce qu'immanente. Il n'y a pas deux morales chez Rousseau, il y a des processus possibles de moralisation.[1077]

On conclut : le sentiment d'humanité ne dépend pas, pour surgir, de son élargissement, il se manifeste déjà très tôt, car il est toujours situé et immanent à l'expérience ; plus encore, cet élargissement s'imagine et s'accomplit intérieurement comme un sentiment s'étendant à mesure que s'élargissent les idées et que le moi se multiplie dans le tout. Et si les idées s'élargissent, si l'affection s'étend, si Émile, en se socialisant de plus en plus, devient capable de concevoir une justice s'accordant à la sphère majeure qui nous inclut tous, le sentiment d'humanité ne change pas pour autant de nature, il ne passe pas pour autant à une convenance autre, qui altère la première, ou mieux la primaire, ou qui la transcende – c'est-à-dire que la découverte de sa place à l'intérieur de l'ordre ne détourne pas Émile de ce qui lui est essentiel : être juste et bon envers ses prochains, chose qui lui plaît intimement, qui est de son plus grand intérêt, et qui se produit comme une obligation. Surtout, elle concerne son bonheur.

L'amour-propre et l'étude de l'histoire

L'entrée d'Émile dans l'ordre moral commence à faire de lui un être relatif, et les premiers regards qu'il projette sur ses prochains le mènent nécessairement à se comparer à eux. Inévitablement, il désirera tirer le sentiment de son existence de leur regard, de l'opinion publique, des préjugés, des passions étrangères : il convoitera donc la première place, se trompera dans l'appréhension de ce qui lui convient, tombera dans l'illusion de l'intérêt particulier. L'amour de soi subira une altération, deviendra amour-propre, et les passions haineuses et irascibles pourront poindre dans le cœur du jeune élève. Comme on le voit, le choix de la place d'Émile, c'est-à-dire du point de vue à partir duquel il considérera son rapport avec la société et avec l'ordre général, définit la qualité de ses passions. À la première place correspondent des passions cupides et tristes, c'est la place de celui qui se met au centre de la circonférence pour ordonner le tout à partir de soi ; il reste à savoir quelle est la place des passions humaines et douces, c'est-à-dire la place de celui qui se met sur la circonférence pour

[1077] Voir le chapitre I de cette partie III de la thèse.

s'y ordonner à partir du tout, car c'est là la place de celui qui fait bon usage de l'amour-propre. Ainsi : « Songez qu'aussi-tôt que l'amour-propre est developé le *moi* rélatif se met en jeu sans cesse, et que jamais le jeune homme n'observe les autres sans revenir sur lui-même et se comparer avec eux. Il s'agit donc de savoir à quel rang il se mettra parmi ses semblables après les avoir éxaminés ».[1078] Or, Émile commence à connaître les hommes par ce qui les identifie ; il doit pourtant commencer aussi à les étudier dans ce qui les distingue, qu'il s'agisse de l'inégalité naturelle, qu'il s'agisse de l'inégalité civile, et cela requiert d'étudier les hommes par la société et la société par les hommes, c'est-à-dire politique et morale conjointement, moyen par lequel il pourra arriver à connaître sa propre place. Émile doit donc pouvoir connaître l'effet que les premiers rapports sociaux ont sur le cœur humain, sur les passions et, par conséquent, en fonction de l'inclination que l'on donne aux passions, le degré d'expansion ou de contraction de ces rapports : « Quiconque desire peu de choses tient à peu de gens ».[1079] Pour qu'il ne sorte pas de sa place propre, pour qu'il n'en convoite pas une autre, pour qu'il ne cède pas aux opinions des hommes, qui l'altéreraient et corrompraient sa faculté de juger, il doit donc demeurer où son désir se satisfait de ce qui est à sa portée, où il se sent content de lui-même sans envier le sort brillant des sots et sans se prétendre plus sage que les hommes. Éviter les passions négatives qui découlent nécessairement du passage à l'amour-propre requiert alors qu'Émile connaisse l'effet de l'opinion et de l'inégalité sur le comportement et les passions des hommes ; requiert ainsi qu'il juge correctement de la situation lamentable, honteuse et digne de dédain, qui est celle de l'humanité considérée au long de son histoire sociale. Étudier l'histoire de la société, les hommes tels qu'ils sont, c'est remédier à l'illusion ou éviter l'erreur cognitive à laquelle conduit le désir irréfléchi de la première place, c'est prévenir l'altération qui détourne les hommes de leur convenance et éviter qu'Émile se déracine et se contredise.

Étudier les hommes à distance a un avantage important : Émile les verra tels qu'ils sont, mais ne souffrira pas les effets de la corruption générale. Il les verra se tromper mutuellement, marchant d'erreur en erreur, de préjugé en préjugé et, malgré leur bonne nature, qui justifie que l'on ait pitié d'eux, précipités dans l'erreur de n'avoir pas su se contenter d'être seulement des hommes et dans l'altération qui souvent fait d'eux des bêtes féroces : « Qu'il sache que l'homme est naturellement bon, qu'il le sente, qu'il juge de son prochain par lui-même ; mais qu'il voye comment la société déprave et pervertit les hommes, qu'il trouve dans leurs préjugés la source

[1078] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 534.
[1079] *Ibidem*, p. 524.

de tous leurs vices ».[1080] Spectateur, Émile adoptera un point de vue qui lui permettra de juger de manière équanime. Il s'indignera de la situation des acteurs, mais, protégé, éloigné, sans passions, il ne les haïra pas. Il les verra agir, il les verra parler, il leur verra dire une chose et en faire une autre, toujours déguisés, masqués, altérés, voulant paraître au lieu d'être, voulant enfin une place qui ne leur convient pas, il les verra enfin souffrir. Comme résultat de ce cours de philosophie pratique, Émile apprendra à reconnaître dans les actions des hommes et dans les faits de l'histoire les premiers traits du cœur humain, découvrira derrière le succès apparent la misère et la souffrance réelles, conclura que les hommes en général ne conviennent pas avec eux-mêmes et ne voudra pas leur ressembler : « [...] il saura d'avance écarter l'illusion des passions avant qu'elles naissent ; et, voyant que de tous les temps elles ont aveuglé les hommes, il sera prévenu de la manière dont elles pourront l'aveugler à son tour, si jamais il s'y livre ».[1081] Ainsi, l'étude de l'histoire, préventive, permet à Émile de connaître le jeu des passions humaines, de devenir sage aux dépens des morts et d'éviter l'altération qui frappe celui qui veut une autre place que la sienne propre. Cela dit, c'est grâce à cette étude que l'élève devient capable de faire bon usage de l'amour-propre.

Comme on l'a vu, le sentiment d'humanité se manifeste déjà dans la proximité, la raison n'institue pas la justice, mais éclaircit le sentiment en expansion de façon à rendre possible la généralisation conjointe des affections et des idées et à permettre la découverte, tardive, de ce qu'est la justice générale ou, dit autrement, de ce qu'est précisément le point de vue général ou juste, la place à partir de laquelle l'homme vertueux se situe pour dériver de l'amour de soi l'amour de l'humanité. Cette leçon épistémologique, anthropologique et morale qui permet de comprendre la limite entre progrès ordonné et altération se fait aussi pertinente lorsque vient le moment de procéder à l'étude de l'histoire : la connaissance des hommes en général se construit à partir de la connaissance de chaque homme en particulier. Par le moyen de cette étude, Émile pourra considérer la société depuis le point de vue général, depuis le point de vue de la justice, mais sans se laisser entraîner par les passions, sans cesser d'être alors à sa propre place, c'est-à-dire proche de ce qui lui convient et de ce qui ne l'égare pas, ne l'altère pas. Cet impératif de proximité guide d'ailleurs Rousseau dans le choix de l'historien que l'élève doit lire : Émile ne doit pas lire des historiens qui peignent les hommes seulement d'un point de vue négatif, ni ceux qui modifient les faits selon leurs préjugés, ou qui les jugent au lieu de les présenter au jugement du lecteur. Émile doit juger lui-même, afin de ne rien voir à partir du regard, c'est-à-dire de la

[1080] *Ibidem*, p. 525.
[1081] *Ibidem*, p. 534.

place d'un autre. L'historien, en ce sens, est comme le gouverneur : il ne prescrit pas, il guide. Il ne convient pas non plus à l'élève d'étudier l'histoire moderne, qui n'a pas de physionomie, encore moins les historiens qui, voulant briller, colorent trop les choses qu'ils racontent. C'est aux anciens qu'il faut recourir, certes ; néanmoins, tous ne conviennent pas à la jeunesse, qui ne doit rien généraliser. L'historien choisi doit donc être simple, instruire par le moyen de règles particulières, relatives, disons-le, à la physionomie et au caractère bien marqués : « [...] il n'est pas moins vrai qu'il faut commencer par étudier l'homme pour juger les hommes, et que qui connoitroit parfaitement les penchans de chaque individu pourroit prévoir tous leurs effets combinés dans le corps du peuple ».[1082] Plutarque détaille avec simplicité la vie des hommes privés, peint avec grâce les grands hommes dans les petites choses, enseigne à connaître la physionomie et le caractère au moyen des bagatelles dans lesquelles se découvre le naturel : « [...] il est si heureux dans le choix de ses traits que souvent un mot, un sourire, un geste lui suffit pour caractériser son heros. [...] Voila le véritable art de peindre ».[1083] Ici aussi il faut le dire : il faut commencer par le particulier, par le prochain, pour seulement à partir de lui arriver à connaître le général. Connaissant le jeu illusoire des passions dans chaque caractère étudié, Émile pourra généraliser ce qu'il a appris et finalement comprendre que la société dans son ensemble opère à partir du même principe : tous veulent la première place, tous veulent ce qui ne leur convient pas, tous endurent l'altération qui, au lieu d'étendre la convenance proche en règle générale de justice, la remplace par l'opinion, par les passions, par les préjugés des hommes, et, corrompant leur faculté de juger, fait que tous se trompent dans l'appréhension de ce qu'est l'intérêt bien compris de chacun et de chaque peuple. Voilà la leçon du second *Discours*, voilà la leçon que l'histoire de Plutarque fournit à Émile, sachant désormais comment s'exercent les passions des hommes en société, connaissant désormais leur triste jeu :

> Que faudroit-il donc pour bien observer les hommes ? Un grand intérest à les connoitre, une grande impartialité à les juger. Un cœur assés calme pour ne les pas éprouver. S'il est dans la vie un moment favorable à cette étude, c'est celui que j'ai choisi pour Émile ; plus tôt ils lui eussent été étrangers, plus tard il leur eut été semblable. L'opinion dont il voit le jeu n'a point encore acquis sur lui d'empire. Les passions dont il sent l'effet n'ont point agité son cœur. Il est homme, il s'intéresse à ses fréres ; il est équitable, il juge ses pairs. Or sûrement s'il les juge bien il ne voudra être à la place d'aucun d'eux : car le but de tous les tourmens qu'ils se donnent étant fondé sur des préjugés qu'il n'a pas, lui paroit un but en l'air. Pour lui, tout ce qu'il desire est à sa portée.[1084]

[1082] *Ibidem*, p. 530.
[1083] *Ibidem*, p. 531.
[1084] *Ibidem*, p. 536.

Mais la leçon majeure qu'Émile tire de ses lectures a à voir avec lui-même : l'étude de l'histoire a été envisagée en raison de l'inévitable passage de l'amour de soi à l'amour-propre,[1085] manifeste depuis qu'Émile a commencé à devenir sociable et donc relatif, ou mieux, depuis qu'il a commencé à vouloir occuper la première place, une place qui n'est pas la sienne. L'histoire permet alors qu'il s'instruise aux dépens des morts et qu'il découvre une maxime fondamentale : il ne doit jamais prétendre être autre que lui-même. Ainsi : « [...] mais quant à mon Émile, s'il arrive une seule fois, dans ces paralléles qu'il aime mieux être un autre que lui, cet autre fut-il Socrate, fut-il Caton, tout est manqué ; celui qui commence à se rendre étranger à lui-même ne tarde pas à s'oublier tout-à-fait ».[1086] Or, contrairement à ce que prétendent les jusnaturalistes, le fondement de la morale n'est pas la raison pure, qui égare, mais la conscience, le sentiment éclairé par la raison, qui enracine : « [...] tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain ».[1087] Et aussi :

> Le précepte même d'agir avec autrui comme nous voulons qu'on agisse avec nous, n'a de vrai fondement que la conscience et le sentiment ; car où est la raison précise d'agir étant moi comme si j'etois un autre, sur-tout quand je suis moralement sûr de ne jamais me trouver dans le même cas ? [...] D'où je conclus qu'il n'est pas vrai que les préceptes de la loi naturelle soient fondés sur la raison seule ; ils ont une base plus solide et plus sûre. L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine.[1088]

Cela dit, les études d'Émile sont au service de sa moralisation, de la découverte de sa propre place, celle à partir de laquelle il pourra considérer sans illusions les hommes, mais aussi sans haine, en gardant pur son cœur compatissant. Cette découverte a lieu tout au long d'un progrès ordonné à partir de sa convenance proche : celui-ci s'étend à mesure que s'élargissent ses rapports, que s'éclaircissent ses sentiments par la raison, que se généralisent conjointement ses affections et ses idées, et enfin, selon la prise de conscience progressive, par Émile, de sa propre place, à savoir celle qui lui convient - et ce, même si la découverte de son humanité ne se passe pas de, mais au contraire requiert qu'il se transporte pour souffrir lui-même dans les autres la douleur qui est la leur et qui éventuellement peut devenir la sienne. Car l'identification affective transporte Émile dans l'autre, mais ne le retire pas de sa propre place, elle permet que l'on combine amour de soi et pitié naturelle et que l'on refonde sur de nouvelles bases le droit naturel en situation.

[1085] On attribue généralement aux interprètes anglais de Rousseau l'accent mis sur ce point : voir entre autres Axel Honneth ou Nicolas Dent.
[1086] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 535.
[1087] *Ibidem*.
[1088] *Ibidem*.

L'amour-propre et la bienfaisance active

La place d'Émile, homme naturel fait pour vivre en société, est celle qui lui convient. C'est celle où ses nécessités et ses facultés ne sont pas en contradiction. C'est celle où, même s'il se transporte dans les autres, il se sent toujours en lui. Or, cela présuppose qu'il ne se juge ni au-dessus des hommes en général, ni au-dessous des élus de la fortune, maux qui se guérissent non seulement grâce à l'étude de l'histoire et même des fables, mais aussi par le moyen de scènes pédagogiques qui corrigent la vanité :

> Il n'y a point de folie dont on ne puisse desabuser un homme qui n'est pas fou, hors la vanité ; pour celle-ci, rien n'en guérit que l'expérience, si toutes fois quelque chose en peut guérir ; à sa naissance au moins on peut l'empêcher de croitre. N'allez donc pas vous perdre en beaux raisonnemens pour prouver à l'adolescent qu'il est homme comme les autres et sujet aux mêmes foiblesses, Faites-le lui sentir ou jamais il ne le saura.[1089]

Histoire, fables, scènes :[1090] tous les stratagèmes du gouverneur aboutissent à faire en sorte que se généralise l'amour-propre d'Émile, c'est-à-dire que l'élève devienne vertueux : « Étendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformerons en vertu, et il n'y a point de cœur d'homme dans lequel cette vertu n'ait sa racine ».[1091] Or, il convient toutefois de souligner que la vertu ne s'acquiert pas dans le cabinet d'étude, mais moyennant l'exercice des vertus sociales, qui conduit au fond des cœurs l'amour de l'humanité : « [...] c'est en faisant le bien qu'on devient bon ».[1092] Ainsi, la moralisation d'Émile ne se complète pas sans qu'il passe de spectateur à acteur. C'est alors qu'arrive le moment de le rendre activement bienfaisant: « Vous avez aussi commencé à le rendre acteur pour le rendre spectateur, il faut achever : car du parterre on voit les objets tels qu'ils paroissent, mais de la scéne on les voit tels qu'ils sont. Pour embrasser le tout il faut se mettre dans le point-de-vue, il faut approcher pour voir les détails ».[1093] Émile, désormais acteur, doit devenir un bienfaiteur, il doit pratiquer les bonnes actions à sa portée, devenir personnellement intéressé par le sort des indigents, se transformer en homme d'affaires ou en représentant éloquent de ceux qui n'ont pas de voix dans la société inégalitaire dont il a compris le fonctionnement pervers. À ce point, l'extension de l'amour-propre se comprend comme généralisation de la pitié, c'est-à-dire comme le processus même d'acquisition de l'humanité tout au long d'un progrès ordonné moyennant lequel l'élève devient

[1089] *Ibidem*, p. 537.
[1090] L'accent ne porte ici ni sur l'étude des fables, ni sur l'emploi des scènes, mais plutôt sur la bienfaisance active.
[1091] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 547.
[1092] *Ibidem*, p. 543.
[1093] *Ibidem*, p. 542.

de plus en plus capable d'étendre ses idées, d'ennoblir ses sentiments, de s'identifier à ses semblables, d'abord les plus proches, ensuite les plus éloignés, jusqu'à embrasser l'humanité conçue ou imaginée dans la généralité la plus grande qui lui correspond. Ce progrès n'évolue qu'à mesure qu'il s'accomplit pratiquement, ou mieux, il se définit comme pratique habituelle de s'occuper de ceux qui ont besoin d'aide, de les assister, de se mettre à leur place et de s'en réjouir :

> Occupez vôtre élêve à toutes les bonnes actions qui sont à sa portée ; que l'intérest des indigens soit toujours le sien ; qu'il ne les assiste pas seulement de sa bourse mais de ses soins ; qu'il les serve, qu'il les protége, qu'il leur consacre sa persone et son tems ; qu'il se fasse leur homme d'affaires, il ne remplira de sa vie un si noble emploi. Combien d'opprimés qu'on n'eut jamais écoutés obtiendront justice quand il la demandera pour eux avec cette intrépide fermeté que donne l'exercice de la vertu ; quand il forcera les portes des grands et des riches ; quand il ira, s'il le faut, jusqu'aux pieds du throne faire entendre la voix des infortunés à qui tous les abords sont fermés par leur misère, et que la crainte d'être punis des maux qu'on leur fait empêche même d'oser s'en plaindre.[1094]

Un point mérite d'être souligné dans ce passage à l'action. La bienfaisance active est précisément ce qui permet à Émile d'acquérir les lumières qu'un homme égoïste ne peut pas avoir. La raison de cela s'explique par l'idée d'altération. L'altération corrompt la faculté de juger. Elle empêche le bon usage de la raison, empêche donc que la raison ordonne les autres facultés de l'entendement, c'est-à-dire qu'elle ordonne le sujet lui-même relativement à la nature des choses et aux rapports entre lui, le sujet, et elles, les choses prises dans leur nature. Pour s'ordonner, le sujet doit appréhender justement ce que sont les vrais rapports de convenance, c'est-à-dire la justice dérivée de la nature des choses, dans la mesure où cette justice se laisse appréhender par le sujet en situation. Le philosophe ou le misanthrope juge connaître la vérité, mais ce qu'il fait dans ses genèses et systèmes, qui l'éloignent de lui-même et de sa dimension affective, c'est soutenir des préjugés : « les féliciterons nous de connoitre toute la nature hormis eux mêmes et d'avoir trouvé tous les arts excepté celui d'être heureux ? ».[1095] Ainsi, en se mettant à la place des indigents une, voire plusieurs fois, Émile, en plus d'étendre son affection et d'éprouver de ce fait la jouissance intérieure[1096] ou la paix à laquelle il a contribué,[1097] apprend à adopter les points de vue divers et particuliers auxquels il s'identifie successivement et, donc, à juger le tout à partir de la place particulière que chacun occupe dans la société. L'adoption d'une multiplicité de points de vue particuliers est donc une condition nécessaire pour que l'on évalue justement, au terme d'un progrès ordonné se produisant comme

[1094] *Ibidem*, p. 544.
[1095] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1089.
[1096] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 548.
[1097] *Ibidem*.

généralisation de la convenance proche, ce qui convient au plus grand nombre de personnes – il en est ainsi dans *Émile*, il en est ainsi dans le *Contrat social*.[1098] Selon les mots de Céline Spector :

> En s'occupant des intérêts des autres, il apprendra à « accommoder » son regard moral, à voir le monde selon la perspective adéquate (depuis le « bas » de l'échelle sociale, le tiers état ou le peuple), sans ordonner l'univers par rapport à son intérêt égoiste ou son intérêt de classe. Il corrigera sa partialité initiale et parviendra, *in fine*, à la justice définie comme désir de contribuer au plus grand bien du plus grand nombre. [...] Or Rousseau va découvrir la juste perspective en matière morale : celle qui regarde le corps social *du point de vue des plus démunis*, qui ne sont en rien responsables de leur triste sort.[1099]

En effet, si Émile avait un cœur dur, il ne pourrait pas acquérir les lumières nécessaires pour appréhender « les vrais principes du juste »,[1100] car cette acquisition dépend du transport affectif. C'est-à-dire : l'identification affective est un moyen par lequel Émile acquiert des connaissances sans lesquelles il ne peut pas parvenir à juger adéquatement de ce qu'est la justice, car le préjugé corrompt la faculté de juger et l'empêche de s'ordonner convenablement aux choses. Si la raison et la connaissance ordonnent les passions, le sentiment, à son tour, en plus de procurer l'expérience de la joie, instruit et donne à éprouver les objets moraux, qui sont pratiques, utiles et sublimes. Ainsi :

> Plus j'y pense, plus je trouve qu'en mettant ainsi la bienfaisance en action et tirant de nos bons ou mauvais succés des réflexions sur leurs causes, il y a peu de connoissances utiles qu'on ne puisse cultiver dans l'esprit d'un jeune homme, et qu'avec tout le vrai savoir qu'on peut acquérir dans les colléges il acquérra de plus une science plus importante encore, qui est l'application de cet acquis aux usages de la vie. Il n'est pas possible que, prenant tant d'intérest à ses semblables il n'apprenne de bonne heure à peser et apprécier leurs actions, leurs goûts, leurs plaisirs, et à donner en général une plus juste valeur à ce qui ne s'intéressant à persone ne font jamais rien pour autrui. Ceux qui ne traittent jamais que leurs propres affaires se passionent trop pour juger sainement des choses. Rapportant tout à eux seuls et réglant sur leur intérest les idées du bien et du mal, ils se remplissent l'esprit de mille préjugés ridicules, et dans tout ce qui porte atteinte à leur moindre avantage ils voyent aussi-tôt le bouleversement de tout l'univers.[1101]

L'objet des soins d'Émile doit donc se référer le moins possible à lui-même. C'est ainsi que se défait ou se prévient l'illusion de l'intérêt particulier. La multiplication du moi dans le tout, le progrès ordonné qui culmine dans la découverte de l'humanité, est donc un processus de généralisation de l'intérêt, c'est-à-dire de découverte de la justice, qui n'est pas un pur être de raison. Mais ce processus se dit d'une autre façon aussi, il est généralisation de la pitié. En effet,

---

[1098] Il est impossible de ne pas penser à la condamnation, chez Rousseau, des associations particulières, dont l'existence à l'intérieur de la ville juste empêche que l'on appréhende correctement la volonté générale. C'est que cette appréhension suppose la manifestation du point de vue de chaque citoyen envisagé dans sa singularité, c'est-à-dire pensant ou jugeant avec sa propre tête et selon les vrais rapports qui le déterminent en situation.
[1099] Spector, *Émile*, pp. 215-216.
[1100] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 548.
[1101] *Ibidem*, p. 547.

la pitié pour l'espèce se dit amour de la justice et découverte de l'humanité, car la justice, de toutes les vertus, est celle qui concourt le plus au bien commun de tous les hommes. Voilà le premier intérêt du sage, qui hait les méchants et agit continuellement pour favoriser les démunis, pour apaiser leurs douleurs, pour alléger l'injustice qu'une société corrompue fait retomber principalement sur eux. Mais en aucune façon la bienfaisance active ne projette l'homme hors de lui-même, ou mieux, en aucune façon l'identification à l'autre ne fait disconvenir le sage à lui-même. L'amour de l'humanité dérive de l'amour de soi, c'est pour ne pas souffrir qu'Émile veut que son semblable ne souffre pas, et en concourant à apaiser les injustices, l'élève éprouve en lui une joie, une paix, une satisfaction : la pitié est douce, et la joie universelle se laisse éprouver au milieu de tout ce qui nous est cher.[1102] Ainsi :

> Au reste, il faut que tous ces moyens par lesquels je jette ainsi mon élêve hors de lui-même ont cependant toujours un raport direct à lui, puisque non seulement il en résulte une jouissance intérieure, mais qu'en le rendant bienfaisant au profit des autres, je travaille à sa propre instruction.[1103]

Autrement dit : la découverte de l'humanité est la découverte de la justice. Non de la justice comme idée générale, mais de l'idée générale qui se forme à partir d'une expérience affective qui s'étend grâce à la pratique et à l'habitude de la bienfaisance active. Plus Émile se met à la place des indigents, plus il devient capable d'apprécier, de juger la société et l'humanité à partir de multiples points de vue ; plus il devient capable aussi de bien juger des vérités morales, pourvu que ses idées soient fondées dans le cœur. Et puisque cela est de son plus grand intérêt, la découverte de l'humanité représente plutôt un saut vers le dehors que vers le dedans, ou, si elle s'accomplit comme un saut vers le dehors, elle ne s'accomplit pas moins comme un saut vers le dedans. C'est en lui-même qu'Émile découvre l'humanité, même si pour cela il a été important de construire une certaine image ou idée générale de ce que c'est l'ensemble, toujours très vague, de tous les hommes. En vérité, ce qui est réellement en jeu dans tout cela, c'est l'éveil de la conscience morale, ou la reprise en situation du droit naturel. Une fois de plus, il faut rappeler que, dans la préface du *Discours sur l'inégalité*, Rousseau définit le droit naturel comme l'ensemble des règles dérivées du concours et de la combinaison que notre esprit fait de l'amour de soi et de la pitié naturelle ; c'est là aussi qu'il affirme que, avec le développement de la raison et donc de la sociabilité, ces règles acquièrent un nouveau fondement, rationnel, ce qui représente ce que l'on peut appeler une reprise du droit naturel à partir de la situation proprement sociale. Voilà pourquoi le *Contrat social* fait voir que l'intérêt de chaque citoyen doit être

[1102] *Idem*, O.C., t. V, *Lettre à d'Alembert*, p. 124.
[1103] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 548.

considéré lorsqu'il s'agit de former - à partir d'une expérience de vraie réciprocité où personne ne dépend de personne, mais tous dépendent de la loi - la volonté générale ; voilà pourquoi, dans *Émile,* on définit la justice comme amour de l'humanité dérivé de l'amour de soi et pourquoi la formation de la conscience dépend de ce jeu conciliatoire entre l'intérêt de l'élève et l'expansion de l'amour-propre grâce à la bienfaisance active visant la satisfaction de l'intérêt des autres. Or, la conscience se définit, dans la *Profession de foi*, comme une impulsion qui naît du système moral formé par le double rapport : rapport avec soi-même, rapport avec les autres. Ainsi, la découverte de l'humanité, la moralisation, qu'elle soit celle d'Émile ou celle du citoyen, dépend des lumières et des affections dont l'acquisition ou l'expansion la sociabilité, pourvu qu'elle soit bien réglée par la raison, rend possible. Elle s'explique comme refondation du droit naturel en situation, comme passage du registre du vague au registre du raisonné, du représenté, du relatif, du situé. Surtout, elle se laisse comprendre comme ce qui résulte de la contemplation habituelle du sublime, et le sublime se donne à contempler dans les doux rapports d'Émile comme dans les rapports justes entre les citoyens d'une patrie bien ordonnée.

Conclusion : la fragilité du sentiment d'humanité

Émile connaît et sent les vérités des philosophes. Mais il n'est pas philosophe. La morale pour lui est une expérience vécue et pratiquée, sa visée élargie ne l'égare pas, au contraire, elle le fait convenir avec lui-même. Il aime l'humanité, mais il n'est pas un cosmopolite : son intérêt ne le corrompt pas en égoïste ou pervers ; il ne le pousse pas non plus à s'occuper de ce qui lui est lointain. De grandes vues s'arrangent dans sa tête, des sentiments sublimes dans son cœur étouffent en lui le germe des petites passions, sa raison a une justesse, son jugement est clair, une longue habitude de bienfaisance lui a permis de cultiver ses inclinations naturelles et de former son caractère. Ainsi, Émile est humain, mais sa grande âme, enracinant son imagination, le concentre dans l'étroite limite des possibles, sans l'égarer et lui faire oublier sa place, sa convenance proche, qui s'est faite plus élargie avec le temps et *pari passu* avec la culture des rapports avec ses semblables – dans l'horizontalité qui permet un échange imaginaire de places, une multiplication de points de vue, une appréhension de l'ordre général depuis le sol même de l'expérience commune à tous les hommes : la souffrance, la douleur, la faiblesse. Les vrais principes de la justice, les vrais modèles du beau, tous les rapports moraux entre les êtres, toutes les idées d'ordre qui se forment à partir de la considération du lieu propre à chaque chose et de ce qui l'exile de ce lieu : tout cela s'enregistre dans son entendement et s'offre à sa conscience.

Émile, d'ailleurs, connaît la vérité et aime la justice, et il faut le dire : la vérité pour lui est sensible ; abstraite ou insensible, non. Sans s'être précipité dans le jeu funeste de l'inégalité et des passions qui altèrent la nature humaine, il se sait homme, soumis donc aux plaies communes, mais, prévenu quant au jeu des passions qui corrompent les mœurs, il lutte contre ses passions intérieurement et pour les indigents extérieurement, il recueille en lui-même la joie et le bonheur d'agir bien, car celui qui agit bien acquiert le goût de cet agir. Émile est donc vertueux et bon ; mais, s'il est homme, c'est un homme sans Dieu. Il ne lui servirait à rien de connaître Dieu à ce stade de sa vie.

Néanmoins, les choses se compliquent : l'entrée d'Émile dans la société dégénérée, inégale et méchante va mettre à l'épreuve ses dispositions et les leçons qu'il a conquises jusqu'alors. Le sentiment d'humanité est fragile, et Émile finira par haïr son espèce prise en elle-même. Certes, il y a un grand inconvénient à aborder ce qui dépasse le monde sensible. Toute l'éducation d'Émile l'y a maintenu confiné, négativement. D'abord, sa raison a été empêchée de vérifier ce qui n'existe pas pour son corps, ensuite, d'enquêter sur ce qui n'existe pas pour son sentiment. Sa moralisation ainsi accomplie, néanmoins, n'a pas les moyens de résister à ce qui va venir. L'homme juste, dans la société moderne, devient le jouet des méchants, seuls bénéficiaires d'un arrangement social imaginé par eux-mêmes afin d'attirer exclusivement pour eux les avantages qu'ils ont promis à tous. La moralité d'Émile est insuffisante pour faire face aux obstacles qui s'opposeront à sa disposition vertueuse. L'humanité, Émile l'a découverte en lui, nous l'avons déjà dit, elle est un sentiment de fraternité ou d'identification auquel rien ne correspond au-delà d'une expérience du sentiment éclairé par la raison et étendu par l'imagination, rien qui ressemble à une communauté réelle et objective d'hommes engagés sincèrement les uns relativement aux autres, ou du moins réprimés par la loi qui les contraint à être libres. Ainsi, sans la promesse de la vie après la mort, l'humanité en Émile succombera lors de son entrée dans la société dégénérée qui l'attend. Au travail de l'imagination, il faudra ajouter celui de la raison ; au sentiment d'humanité, le savoir métaphysique. Contradictoirement, Émile se confrontera à ce qui le transcende, et, à ce qu'il paraît, la méthode de Rousseau devra changer. Voyons si c'est bien le cas.

CHAPITRE 3 - La *Profession de foi du vicaire savoyard*

La contradiction mentionnée à la fin du chapitre précédent est apparente : l'entrée d'Émile dans la société moderne, dégénérée et inégale, requiert que la moralisation de l'élève soit soutenue par la foi et par des vérités métaphysiques qui le précipitent dans le monde de l'intelligible ; néanmoins, cette entrée ne s'accomplit pas comme un reniement de la méthode suivie jusqu'alors. Ou du moins elle ne s'explique pas par l'abandon du couple progrès ordonné/ altération ; elle ne permet pas non plus que l'on passe d'une conception de l'universel comme immanent à une autre, de l'universel comme transcendant – même s'il ne s'agit plus de recourir à l'imagination, mais à la raison. Pour ainsi dire, le saut est vers le dedans. En vérité, la *Profession du vicaire savoyard* ne doit pas être lue comme un opuscule soustrait au reste de l'*Émile*. D'abord, parce que la religion se fait pertinente et nécessaire à la lumière du présupposé que l'élève entrera dans la société moderne, présupposé qui fournit, peut-on ainsi dire, le cadre du livre ; ensuite, parce qu'elle est évoquée à la lumière de la fragilité même de la moralisation de l'élève et justifiée par l'adolescence d'Émile, âge auquel il devient de fixer l'opinion quant à ce qui importe ou convient vraiment à l'homme. Surtout, la *Profession de foi* est le lieu par excellence pour penser la pertinence de l'idée de progrès ordonné : c'est dans ce texte que Rousseau aborde et définit de manière plus complète, pour ainsi dire, les notions de justice et de bonté, vraies affections de l'âme éclairée par la raison, progrès ordonné de nos affections primitives.[1104] Or, c'est ainsi que se définit la conscience : elle est la reprise du droit naturel à partir de nouvelles bases, rationnelles, elle est le sentiment de justice et de bonté développé à partir d'un effort de la raison qui, si elle se laisse guider par le cœur, ne manque pas de l'éclaircir, amour de soi et pitié s'articulant en vertu de l'impératif de définir la place de l'homme situé à l'intérieur de l'ordre qui justifie son existence. Même si l'on ignore l'essence de cet ordre, le savoir existant le rend déjà digne d'amour, ou mieux, c'est parce qu'il est digne d'amour qu'il se fait savoir existant. Autrement dit, l'amour de l'ordre dérivé de l'amour de soi forme, grâce à l'épreuve du sentiment, un fondement pour fixer l'opinion d'Émile[1105] et pour soutenir en lui l'amour de l'humanité dérivé de l'amour de soi. Rien de transcendant ici. Bien qu'incompréhensible, Dieu est ce qu'il y a de plus désiré par l'homme ; l'œuvre se montre, l'ouvrier se cache, l'imaginer c'est l'avilir et encourir l'altération ; faire des hommes des médiateurs des messages divins, faire des textes sacrés et empreints de révélations des normes pour le rapport entre l'homme et Dieu, c'est aussi l'avilir et l'altérer. Dieu se fait sentir comme

[1104] *Ibidem*, p. 523.
[1105] Certes, l'interlocuteur formel du vicaire n'est pas Émile, mais Rousseau.

juste et bon directement dans le cœur de l'homme juste et bon, situé et bien ordonné, lorsque cet homme se met en disposition d'écouter la voix sublime qui dans le sentiment lui promet des récompenses à la vertu. Ce Dieu, plus aimé à la proportion qu'il est plus incompréhensible, n'est pas l'envers de telles ou telles formes particulières de culte, pourvu que le culte soit sincère. L'universel est ainsi immanent et s'accommode aux formes particulières que le cœur, pourvu qu'il soit sincère, veut lui prêter. Enfin, le saut s'accomplit moyennant le dépassement du cercle d'idées auquel Émile est resté astreint jusqu'alors, mais il ne s'accomplit ni comme élan de transcendance, mais comme approfondissement de l'immanence, ni comme abandon des prémisses épistémologiques et anthropologiques produites dans le couple que forment les concepts de progrès ordonné et d'altération. De la particularité du culte consacré par le cœur, on passe à l'universel moral immanent qui fixe l'opinion et renforce la moralité d'Émile. Cela dit, la *Profession de foi* peut être vue comme le corollaire de la thèse selon laquelle Rousseau articule dans sa pensée diverses particularités prises en situation avec l'universalité immanente à la nature des choses et plastique aux situations ; elle complète donc le parcours que nous prétendons avoir tracé dans cette thèse et consolide, pour ainsi dire, de manière importante, les conclusions avancées jusqu'ici.

Avant le saut : la marche de la nature et la nécessité de la métaphysique

Éduqué selon la marche de la nature, Émile n'a pas été formé pour être un sauvage relégué au fond des bois, mais pour entrer dans le tourbillon social. L'étude de l'histoire lui a permis de connaître le jeu des passions des hommes, mais à distance ; l'heure étant arrivée de voir tout de plus près, il revient de méditer des manières d'éviter qu'il ne soit traîné par les passions et les opinions des autres. Il doit voir par le moyen de ses propres yeux, il doit sentir avec son propre cœur, il doit se gouverner seulement par sa propre raison.[1106] Dans le cas contraire, en remplaçant les vérités primitives qui lui conviennent par des passions, des opinions et des préjugés d'autrui, il aura sa faculté de juger corrompue, son progrès altéré et sa marche déviée de la nature. Cela dit, il ne s'agit plus de le maintenir astreint au cercle d'idées[1107] antérieur car, une fois l'élève entré dans la société corrompue, une multitude d'objets l'atteindra, des sentiments variés l'affecteront, de nombreuses idées qu'il n'a jamais eues, ou qu'il n'aurait qu'avec beaucoup de difficulté, se formeront soudainement dans son esprit et pourront le

[1106] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 551.
[1107] *Ibidem*, p. 550.

déranger. Pour éviter que l'élève ne s'altère, qu'il ne s'éloigne de la marche de la nature, qu'il ne parvienne à détester l'humanité, qu'il ne soit enfin traîné par le progrès accéléré des passions, il faut accélérer chez Émile le progrès de la raison : « Mais comme il y a dans la même société des causes inévitables par lesquelles le progrès de passions est accéleré ; si l'on n'accéleroit de même le progrès des lumières qui servent à régler ces passions, c'est alors qu'on sortiroit véritablement de l'ordre de la nature et que l'équilibre seroit rompu ».[1108] Garantir l'équilibre entre la raison et les passions permettra à Émile d'être, au milieu des passions sociales, seulement spectateur, et, si par hasard il vient à partager avec ses prochains les folies qui les frappent, il le fera sans se laisser tromper par elles.[1109] Le progrès de la raison, le dépassement du cercle d'idées qui a maintenu jusqu'ici les facultés d'Émile limitées aux choses sensibles, l'approche d'idées purement intellectuelles : tout cela est une nécessité qui s'impose au moment de faire entrer l'élève dans la société dégénérée et méchante, afin de préserver sa formation morale et de lui conférer un fondement plus profond. Ainsi, ce n'est pas à l'imagination qu'il faut alors recourir, mais à la raison ; ce n'est pas à l'humanité qu'il faut diriger l'affection d'Émile, mais aux vérités métaphysiques qu'il faut diriger sa raison. La nouvelle situation de l'adolescent impose que l'on procède différemment dans son éducation ; au lieu de chercher à s'identifier horizontalement avec ses semblables, il s'agit maintenant pour lui de se lier verticalement avec ce qui est supposé le dépasser. Avant qu'Émile ne cesse de croire à l'humanité, il revient alors de le soumettre à l'enseignement religieux. Le moment du saut est arrivé. Mais cet enseignement n'est pas, rigoureusement, un enseignement, et ce saut n'est pas non plus, véritablement, un saut, car tout continue pour convenir au moi situé.

Le saut s'annonce par le moyen d'un paragraphe très singulier. Rousseau y construit une aporie afin de faire voir que l'entrée dans le monde du purement intelligible représente un problème pour des êtres limités aux choses sensibles. En effet, tout le parcours d'Émile a eu jusqu'ici pour objectif de soutenir que les idées ne doivent pas se former sans que leur corresponde un substrat sensible. Le saut serait alors une rupture avec le parcours tracé jusqu'à ce point de l'histoire de l'élève, et la *Profession de foi* serait, dans cette hypothèse, hors de la marche de la nature. Cette question difficile requiert que l'on reprenne, bien que rapidement, quelques aspects qui caractérisent cette marche. Ainsi, avant d'interpréter le moment du saut, il revient, premièrement, d'aborder le paragraphe dans lequel, au livre I, Rousseau définit la marche de la nature, qui conduit à la conclusion que le développement des facultés se fait

[1108] *Ibidem*, p. 557.
[1109] *Ibidem*, p. 551.

toujours en convergence avec l'expérience et avec la convenance, de manière immanente ; ensuite, il faut reprendre rapidement quelques aspects concernant la formation de la raison dans l'*Émile*, car ils permettent de comprendre comment se fait la formation des idées à partir de la sensibilité. Le premier point nous amène à attirer l'attention sur cinq concepts qui caractérisent la marche de la nature et qui se lient les uns aux autres : existence, convenance, situation, ordre et immanence. Le second, à montrer que la raison pour Rousseau n'est pas une faculté qui se définit contre les sens ou malgré eux, au contraire, elle résulte de l'emploi bien réglé des sens et, de ce fait, n'ouvre pas l'accès à ce qui transcende l'expérience, à l'absolu, à ce qui dépasse toute convenance avec le moi situé.

1- Existence :

Dans la marche de la nature, l'homme est figuré comme un être en devenir, existant, sans essence fixe qui définisse son être abstraitement, absolument ou statiquement, et la vraie étude qu'il s'agit de faire n'est pas celle de l'essence, mais celle de la condition humaine, dont font partie les accidents de la vie, même si Rousseau affirme considérer l'homme abstrait chez l'élève : « Nôtre véritable étude est celle de la condition humaine. [...] Il faut donc généraliser nos vues, et considérer dans nôtre élêve l'homme abstrait, l'homme exposé à tous les accidens de la vie humaine ».[1110] Ainsi, à la formule « nous sommes ceci ou cela », Rousseau en substitue une autre, relative à l'acte par lequel nous venons à l'existence et à la façon dont cette existence nous affecte d'emblée en situation, c'est-à-dire compte-tenu de l'existence du monde extérieur en interaction avec le moi affecté par les choses : « Nous naissons sensibles, et dès nôtre naissance nous sommes affectés de diverses maniéres par les objets qui nous environnent ».[1111]

2- Convenance :

Dans l'histoire tracée tout au long de cette marche de l'existence, ou de l'existence définie comme marche ou histoire, s'établit dès le premier moment un rapport entre le moi affecté, ses nécessités et les choses qui l'affectent, dont découle le progrès des facultés au rythme dicté par l'amour de soi, c'est-à-dire par la convenance qui s'impose d'entrée de jeu dans cette expérience :

> Sitôt que nous avons, pour ainsi dire, la conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les produisent, d'abord selon qu'elles nous sont agréables ou déplaisantes, puis selon la convenance ou disconvenance que nous

[1110] *Ibidem*, p. 252.
[1111] *Ibidem*, p. 248.

> trouvons entre nous et ces objets, et enfin selon les jugemens que nous en portons sur l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne.[1112]

3- Situation :

Ce qui est invariable tout au long de cette histoire est la donnée anthropologique basique et observable que les hommes recherchent ce qui leur convient et fuient ce qui ne leur convient pas ; ils le font pourtant en situation et donc de diverses façons, suivant qu'ils passent d'un moment à l'autre au long de la marche, car à chaque étape de la vie fictive de cet être réel et vivant qu'est Émile[1113] – qui, comme on le voit, ne se confond pas avec la statue de Condillac ni ne progresse selon le formalisme fixe et abstrait que l'auteur français a prêté au progrès des facultés dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* –, correspond un certain type de nécessité, une certaine faculté à développer, un certain objet à considérer quant à sa convenance au moi situé :

> Quoi qu'il en soit, ma méthode est indépendante de mes exemples ; elle est fondée sur la mesure des facultés de l'homme à ses différens âges, et sur le choix des occupations qui conviennent à ces facultés. Je crois qu'on trouveroit aisément une autre méthode avec laquelle on paroîtroit faire mieux ; mais si elle étoit moins appropriée à l'espece, à l'âge, au sexe, je doute qu'elle eût le même succès.[1114]

4- Ordre :

Affirmer que la recherche de la convenance par le moi situé est invariable tout au long de la dynamique de la marche de la nature, c'est affirmer que, pour se maintenir dans la marche et donc pour se maintenir en convenant avec lui-même, Émile doit éviter l'altération, c'est-à-dire l'effet négatif et corrupteur que l'opinion d'autrui, cause étrangère au moi, peut exercer sur les dispositions naturelles de l'homme : « Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés : mais, contraintes par nos habitudes, elles *s'altérent* plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération elles sont ce que j'appelle en nous la nature ».[1115] Ainsi, le développement des facultés tout au long de la vie de l'homme de la nature le restreint à ce qui lui convient en situation, à ce qui le maintient en accord avec sa nature, à ce qui ne l'égare pas de lui-même, et le progrès de la raison ne se produit pas au mépris de l'expérience sensible, au contraire, il s'accomplit grâce à et conformément à l'expérience sensible, selon l'ordre naturel de la marche de la nature, que cet ordre soit entendu comme séquence correcte des étapes de la vie et du développement de l'homme, ou qu'il soit entendu

[1112] *Ibidem*.
[1113] Sur l'aspect réel d'Émile comme être vivant, voir : Radica, *L'Histoire de la raison*, pp. 382-397.
[1114] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 466.
[1115] *Ibidem*, p. 248, nous soulignons.

comme marche qui s'ordonne convenablement à une situation ou à une nécessité du moi à un moment donné ou une circonstance. La marche de la nature est donc un progrès ordonné qui se produit comme formation morale, dont le point culminant est la découverte du vrai sens des idées/affections de justice et de bonté, c'est-à-dire l'éveil de la conscience et de la capacité d'agir moralement malgré le mal que l'on voit sur terre.

5- Immanence :

Mais à cet inventaire rapide et quelque peu schématique de concepts, on doit ajouter un autre aspect fondamental qui caractérise la marche de la nature : elle s'accomplit comme respect de normes immanentes. L'ordre naturel de développement des facultés de l'élève est peut-être l'objet privilégié de l'*Émile*. Cette formation, qui commence par l'éducation des sens, fait voir que la raison découle du bon usage du corps et évolue de sensitive à intellectuelle ; ensuite, lorsqu'il est nécessaire de socialiser Émile, elle se complète par l'effort de développer l'imagination chez l'élève et de perfectionner sa raison par le sentiment ; enfin, elle donne voix à la conscience morale à partir du contact d'Émile avec les vérités religieuses et métaphysiques, avec la foi, qui fixe son opinion et accomplit sa moralisation. Cela dit, il faut prendre garde que la marche n'est en aucun cas un schéma formel applicable indistinctement à quiconque, mais une éducation attentive au particulier et à la nature des choses. Le gouverneur, prudent, ainsi que le législateur, sonde le sol avant d'élever son édifice, il observe l'élève et appréhende son génie particulier afin d'extraire de la chose observée elle-même la norme interne qui jaillit de sa nature, il s'efforce de la régler à partir d'elle-même, sans faire intervenir aucun type de cause étrangère, ou, autrement dit, il suit la nature de la chose, dont les premiers mouvements sont toujours droits et dont la justice est alors immanente : « Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain ».[1116] Surtout :

> Une autre considération qui confirme l'utilité de cette méthode est celle du génie particulier de l'enfant qu'il faut bien connoitre pour savoir quel régime moral lui convient. Chaque esprit a sa forme propre, selon laquelle il a besoin d'être gouverné, et il importe au succés des soins qu'on prend, qu'il soit gouverné par cette forme et non par une autre. Homme prudent, épiez longtems la nature, observez bien vôtre eléve avant de lui dire le premier mot ; laissez d'abord le germe de son caractère en pleine liberté de se montrer, ne le contraignez en quoi que ce puisse être afin de le mieux voir tout entier. [1117]

[1116] *Ibidem*, p. 322.
[1117] *Ibidem*, p. 324

Or, si l'impératif est de maintenir l'homme convenant à lui-même en situation, le long de toute la marche de la vie, on doit observer trois maîtres dans l'éducation d'Émile, car à la nature qui développe ses facultés et ses organes s'ajoute l'art de l'homme, libre qu'il est, de faire bon ou mauvais usage, c'est-à-dire plus ou moins convenable, de ce développement en situation, c'est-à-dire, à partir du contact avec les choses et les objets qui l'affectent. La marche de la nature s'explique ainsi par le moyen de cette nouvelle image, celle des trois éducations. Elles font voir l'inadéquation d'une pédagogie en préceptes et la pertinence de faire convenir une singularité avec elle-même, avec la justice qui lui est immanente. Ainsi, il ne s'agit pas ici de prescrire des formules générales, mais d'appréhender en situation les règles à partir de la marche elle-même, ou mieux, de l'être même ou de la nature même, particulière, dans sa marche, afin de la développer, pour ainsi dire du dedans vers le dehors. Émile doit alors maintenir l'accord, ou du moins éviter la contradiction, entre les éducations de la nature, de l'homme lui-même et des choses, ce qui signifie: il doit adapter l'éducation de l'homme, sur laquelle il peut beaucoup, et l'éducation des choses, sur laquelle il ne peut presque rien, à celle sur laquelle il ne peut rien, c'est-à-dire à l'éducation de la nature ; dans le cas contraire, si l'on ne respecte pas les dispositions primitives que la marche de la nature donne à connaître et à sentir, et si l'on dévie donc l'éducation de l'homme en fonction du regard et de l'opinion des autres, il entre en contradiction avec lui-même, s'altère et, dégénéré, progresse désordonnément. Comme on le voit, la norme de justice est immanente à la nature des choses.

Cela dit, on peut penser, à titre de digression, que, dans le registre de l'histoire, où les principes du droit politique se font très rarement observer, s'ils ne l'ont jamais été, nature et opinion s'opposent de manière radicale – le *Discours sur l'inégalité*, l'histoire hypothétique de l'altération, en témoigne amplement. Dans l'Antiquité, la religion du citoyen le convertissait en fanatique contre les étrangers ; dans la modernité, la citoyenneté est une chimère, il n'y a plus de patrie, seulement des pays. Dans l'un comme dans l'autre cas, l'homme s'altère, contraint de choisir entre la nature et les institutions sociales, c'est-à-dire les choses. Ainsi, il semble raisonnable de supposer que le *Contrat social* est voué à apprendre au législateur comment surmonter, par la prudence, cette opposition radicale que l'histoire impose presque toujours entre les institutions et la nature : la religion civile et tolérante, l'adéquation des lois aux mœurs, la préservation de l'opinion par la censure, toutes les institutions que nous avons analysées au chapitre précédent servent à la formation d'un citoyen différent de ce Spartiate qui, au livre I de l'*Émile*, se présente comme sanguinaire et cruel, ou de cette Spartiate qui court au temple rendre

grâce aux dieux pour la victoire de Sparte dans la bataille qui a coûté la vie à ses cinq enfants.[1118] Le citoyen du *Contrat social* ne se confond pas avec ces Spartiates de l'*Émile*, car dans le texte politique l'opinion suit la nature au lieu de la contrarier, la société humanise la citoyenneté et la religion est civile. Il y a donc une marche de la nature dans la ville , et l'importance de la notion de nature des choses dans le *Contrat*, ainsi que dans les textes d'intervention, comme nous avons essayé de le faire voir, pointe dans cette direction. En effet, l'adéquation des lois et des mœurs peut être lue comme une façon de concilier l'éducation des hommes, entendue comme art politique *perfectionné*, avec l'éducation de la nature et des choses, c'est-à-dire de la nature des choses, dont les mœurs sont une composante fondamentale, le quatrième et plus important type de loi dans la ville. Et si, dans la Cité, on passe, moyennant un progrès ordonné, de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale, finalement, l'entrée dans l'état civil moralise l'homme et donne à connaître et à sentir au citoyen les plus sublimes vérités immanentes au cœur humain, dans la pédagogie on passe aussi, moyennant un progrès ordonné, de l'expérience ordonnée à la singularité de l'élève à la découverte d'un universel moral et non moins immanent au sentiment éclairé par la raison. Ces genèses sont distinctes, parce que distinctes sont les situations, mais elles sont analogues, car la marche de la nature, dans la Cité comme dans la pédagogie, concerne la genèse de la justice et de la bonté à partir de dispositions primitives dont l'observation est nécessaire pour ne pas s'exposer à la contradiction, c'est-à-dire à l'altération.

Le deuxième point que nous avons annoncé avant d'aborder les cinq concepts qui caractérisent la marche de la nature concerne la formation de la raison dans l'*Émile*. La marche dans le traité pédagogique fait passer de l'éducation des sensations et du corps à celle de la raison – sensitive d'abord, intellectuelle ensuite –, pour enfin, après avoir perfectionné la raison par le sentiment qui s'étend par le moyen de l'imagination, couronner la marche par l'éveil de la conscience morale qui, par l'épreuve du sentiment, confère à la foi le fondement sans lequel on ne dérive pas de l'amour de soi l'amour de l'ordre. Or, l'éducation de l'homme doit considérer l'enfant dans l'enfant et l'homme dans l'homme,[1119] c'est-à-dire qu'elle doit être au début

[1118] Il est curieux, et quelque peu morbide, de penser que Rousseau eut lui aussi cinq enfants, et qu'il les perdit, non pour une bataille qui aurait sauvé la patrie, mais pour la guerre contre une société inégale qui l'empêcha d'avoir les moyens d'élever sa progéniture : « Responsable, il n'était toutefois pas coupable. Dans un monde vraiment humain, égalitaire et juste, il n'aurait pas été contraint à faire taire son cœur. La vraie coupable, c'était elle, La Francueil, les riches, eux qui s'accaparaient les fruits de la terre et en privaient les autres » (Roger Pol-Droit, *Monsieur, je ne vous aime point*, p. 208). On peut penser que le remords de Rousseau exprime ainsi la contradiction entre la nature et les choses, c'est-à-dire la société d'alors.
[1119] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 319.

négative : le développement de la raison est tardif, il découle et dépend de nombreux progrès préalables. Ainsi, on doit éviter de raisonner avec les enfants. Si toute éducation échoue lorsque son objet déplaît, c'est-à-dire lorsqu'il ne convient pas à l'élève, ou lorsqu'il ne touche pas son intérêt, raisonner avec les enfants, qui ne sautent pas d'un coup du sein nourricier à l'âge de raison et qui ne peuvent s'intéresser qu'à ce qui affecte en eux la sensibilité physique,[1120] c'est une façon de subvertir l'ordre naturel de développement des facultés. Le faire, c'est mettre l'enfant en contradiction avec lui-même, en l'altérant :

> La prémiére fausse idée qui entre dans sa tête est en lui le germe de l'erreur et du vice ; c'est à ce prémier pas qu'il faut surtout faire attention. Faites que tant qu'il n'est frappé que des choses sensibles toutes ses idées s'arrêtent aux sensations ; faites que de toutes parts il n'apperçoive autour de lui que le monde physique : sans quoi soyez sur qu'il ne vous écoutera point du tout, ou qu'il se fera du monde moral dont vous lui parlez des notions fantastiques que vous n'effacerez de la vie.[1121]

Et aussi :

> Le plus dangereux intervalle de la vie humaine est celui de la naissance à l'age de douze ans. C'est le tems où germent les erreurs et les vices, sans qu'on ait encore aucun instrument pour les détruire ; et quand l'instrument vient les racines sont si profondes qu'il n'est plus tems de les arracher. Si les enfans sautoient tout d'un coup de la mammelle à l'age de raison l'éducation qu'on leur donne pourroit leur convenir ; mais selon le progrès naturel il leur en faut une toute contraire. Il faudroit qu'ils ne fissent rien de leur âme jusqu'à ce qu'elle eut toutes ses facultés ; car il est impossible qu'elle apperçoive le flambeau que vous lui présentez tandis qu'elle est aveugle, et qu'elle suive dans l'immense plaine des idées une route que la raison trace encore si légérement pour les meilleurs yeux. La prémiére éducation doit donc être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur.[1122]

Cela dit, la formation de la raison est lente, elle présuppose un long apprentissage corporel et résulte de l'emploi bien réglé des cinq sens tout au long d'une histoire qui se raconte dans les trois premiers livres de l'*Émile* – qu'il ne s'agit pas ici de parcourir avec la profondeur qu'ils méritent. Pour abréger, nous suivrons les pages de Robert Derathé qui, dans son *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, a organisé succinctement les progrès de la raison d'Émile en trois étapes.[1123]

La première, « un stade prérationnel »,[1124] dit le commentateur, coïncide avec les premières années de la vie et consiste dans l'exercice des sens et de la mémoire sensorielle. L'enfant est passif dans la réception des sensations, il les enregistre sans appréhender les rapports entre elles, c'est-à-dire qu'il les enregistre comme des images, absolues, qu'il voit, et

[1120] *Ibidem*, p. 323.
[1121] *Ibidem*, p. 317.
[1122] *Ibidem*, p. 323.
[1123] Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 25-32.
[1124] *Ibidem*, p. 25.

non comme des idées, relatives, qui se conçoivent ou se comparent. Ainsi, la première éducation de l'enfant demande qu'il exerce ses sens et son corps : voilà ce qui lui convient à ce moment. Cela ne signifie pas refuser l'intelligence, mais au contraire préparer son avènement. Sans endosser le sensualisme condillacien qui fait consister l'intelligence dans la sensation transformée, Rousseau postule l'irréductibilité d'un principe actif qui, pourtant, seulement à l'occasion de l'expérience sensorielle et conformément au développement du corps, commence à se mettre en marche comme progrès. Plus précisément, c'est de la bonne éducation des sens au début de la vie que dépend la possibilité d'une formation satisfaisante, mais plus tardive, de la faculté de juger : les sens et les exercices du corps se forment tôt comme les instruments sans lesquels on n'acquiert pas, plus tard, les connaissances. Selon les mots de Derathé : la première étape du développement de l'enfant est une préparation physique à la vie intellectuelle. Cela dit, dans les premières années de la vie, l'enfant n'a pas la capacité d'appréhender des idées ; les présenter à un être encore si limité à l'expérience purement sensorielle, c'est lui enseigner ou l'habituer à prononcer des mots vides, sans idées qui leur correspondent – voilà la voie qui prépare plutôt l'altération, c'est-à-dire le désordre, l'erreur et le vice, que le progrès ordonné qui doit culminer dans la formation d'un esprit solide et juste, c'est-à-dire capable de bien juger.[1125] Le passage suivant du livre II de l'*Émile* est ferme quant à l'importance de l'exercice des sens, des membres, des organes, comme préparation à la formation de la raison :

> Pour exercer un art il faut commencer par s'en procurer les instrumens et pour pouvoir employer utilement ces instrumens il faut les faire assés solides pour resister à leur usage. Pour apprendre à penser il faut donc exercer nos membres, nos sens, nos organes, qui sont les instrumens de nôtre intelligence, et pour tirer tout le parti possible de ces instrumens, il faut que le corps qui les fournit soit robuste et sain. Ainsi, loin que la véritable raison de l'homme se forme indépendamment du corps, c'est la bonne constitution du corps qui rend les opérations de l'esprit faciles et sures.[1126]

La deuxième étape est celle de la raison sensitive, qui permet la connaissance des rapports sensibles entre les choses et nous. Il ne s'agit plus ici d'images absolues, mais d'idées simples, formées à partir de la comparaison entre diverses sensations liées. Comparer, c'est relier, juger ou raisonner. Ainsi, l'intelligence est active en abordant le matériau sensible pour l'organiser en idées, bien que simples, à partir de rapports sensibles. En effet, les enfants sont capables de raisonner sur ce qui pour eux est immédiat, présent et sensiblement intéressant,

[1125] « La maniére de former les idées est ce qui donne un caractére à l'esprit humain. L'esprit qui ne forme ses idées que sur des raports réels est un esprit solide ; celui qui se contente des raports apparens est un esprit superficiel : celui qui voit les raports tels qu'ils sont est un esprit juste ; celui qui les apprécie mal est un esprit faux : celui qui controuve des raports imaginaires qui n'ont ni réalité ni apparence est un fou ; celui qui ne compare point est un imbécille. L'aptitude plus ou moins grande à comparer des idées et à trouver des raports, est ce qui fait dans les hommes le plus ou le moins d'esprit, etc. » (Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 481).
[1126] *Ibidem*, p. 370.

c'est-à-dire sur ce qui ne les dépasse pas. Ainsi, leur raisonnement est limité à l'ensemble infime de connaissances dont ils disposent et par la faible capacité qu'ils ont de diriger activement leur attention, surtout si l'objet qui se présente à eux ne leur convient pas ou ne les intéresse pas. La raison sensitive est la base de la raison intellectuelle. Il est important de citer ici intégralement la définition que Rousseau donne de la raison sensitive car elle reproduit en quelque sorte le rythme propre à la marche de la nature. D'abord, l'idée que les premiers mouvements de la nature de l'homme sont droits et donnent à connaître ce qui lui convient en situation, la règle ou l'éducation de la nature, que le gouverneur doit observer et suivre. Ce qui convient à l'enfant dont la raison sensitive est en développement, celle-ci consistant dans la formation d'idées simples à partir du concours de nombreuses sensations,[1127] c'est qu'il apprécie le mieux possible, et dans la mesure de son intérêt ou de l'impératif de sa propre conservation, les qualités sensibles de chaque objet avec lequel il est en rapport physique. Ainsi :

> Les premiers mouvemens naturels de l'homme étant donc de se mesurer avec tout ce qui l'environne et d'éprouver dans chaque objet qu'il apperçoit toutes les qualités sensibles qui peuvent se rapporter à lui, sa prémiére étude est une sorte de physique expérimentale rélative à sa propre conservation et dont on le détourne par des études spéculatives avant qu'il ait reconnue sa place ici-bas.[1128]

Comme on le voit, les idées d'existence, de convenance, de situation, d'ordre et d'immanence commandent aussi le passage ci-dessus : les premiers mouvements naturels de l'homme sont observés, ils ne produisent pas une essence, mais configurent une condition existante ou une situation, à laquelle correspond un certain type de convenance, en l'occurrence la convenance physique, c'est-à-dire le plaisir et le déplaisir du corps, et les diverses situations de la vie de l'homme, avant que n'advienne l'altération, se succèdent dans un certain ordre qui est la marche de la nature, dont on tire les règles pour la conservation ou la justice de l'être particulier en question. Ce qui convient à l'enfant, c'est de rester confiné dans l'univers des sensations, car c'est de cela que dépend qu'il apprenne à juger de ce qui lui convient ou non d'un point de vue physique – ce qui le prépare toutefois à juger de ce qui lui convient d'un point de vue intellectuel, car, comme l'on a dit, la raison sensitive prépare la raison intellectuelle. Ainsi :

> Tandis que ses organes délicats et fléxibles peuvent s'ajuster aux corps sur lesquels ils doivent agir, tandis que ses sens encore purs sont éxempts d'illusions, c'est le tems d'éxercer les uns et les autres aux fonctions qui leur sont propres, c'est le tems d'apprendre à connoitre les rapports sensibles que les choses ont avec nous. Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens, la prémiére raison de

[1127] *Ibidem*, p. 417.
[1128] *Ibidem*, p. 369.

> l'homme est une raison sensitive ; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle : nos prémiers maitres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux. [1129]

La raison intellectuelle est la troisième étape décrite par Derathé. Elle permet la production d'idées complexes à partir de la comparaison entre diverses idées simples. De nouveau, comparer c'est juger, c'est appréhender des rapports. La raison, nous l'avons déjà noté, est essentiellement relationnelle : « c'est l'art de les comparer [les idées] qu'on appelle raison humaine »[1130]. Ces rapports, comme toujours, s'établissent entre le moi et les choses qui l'affectent en situation ; ce sont alors des rapports de convenance manifestés de manière ordonnée dans l'existence, c'est-à-dire en situation. Rousseau définit la convenance pertinente aux étapes antérieures comme s'accordant à l'agréable et au désagréable du point de vue des sensations physiques ; maintenant, la convenance est autre, elle se définit à partir des perceptions ou des idées, dont le concours donne lieu aux connaissances. Tel est l'objet du livre III de l'*Émile*, la connaissance intellectuelle du monde physique, antérieure donc à l'objet du livre IV, dans lequel Rousseau thématise un autre type de convenance ou de nécessité, morale, s'accordant alors aux idées de bonheur et de perfection, qui exigent le concours du sentiment et de l'imagination. Or, une fois de plus, ce que l'on observe, c'est la répétition de la structure qui définit ce qu'est la marche de la nature : existence, convenance, situation, ordre, immanence. En effet, ce n'est qu'après de longues pages sur l'exercice ordonné des sens – l'ordre prescrit par la nature pour ces exercices est : toucher, vue, ouïe, goût, odorat – que, à la fin du livre II, Rousseau définit la raison intellectuelle comme résultant de cet exercice et consistant, la raison elle-même, en un sens, le sixième : « [...] il résulte de l'usage bien réglé des autres sens ».[1131] Elle ne se définit pas comme essence, elle ne dispose même pas d'un organe particulier, bien qu'elle réside dans le cerveau, et ses sensations, Rousseau les appelle perceptions ou idées. Cela n'autorise pas à faire de Rousseau un sensualiste : si les idées se forment à partir des sensations, juger et sentir ne sont pas la même chose, et le sentiment de notre existence ne découle pas du simple fait d'avoir des sensations – nous y reviendrons. Ce qui importe maintenant, c'est le concept d'« usage bien réglé » : la raison ne se manifeste pas chez l'homme dont le progrès s'est effectué anarchiquement et l'idée d'altération consiste précisément dans la corruption de la faculté de juger et dans l'erreur, qui se déploie, lorsqu'elle est habituelle, en vice. Erreur dans l'appréhension de ce qui convient au moi en situation. Or, la raison intellectuelle se forme pourvu que les sens soient bien éduqués, ce qui signifie que, pour bien juger de ce qui lui

[1129] *Ibidem*.
[1130] *Ibidem*, p. 417.
[1131] *Ibidem*.

convient en situation, lorsque des objets intellectuels sont concernés, Émile doit être capable de bien appréhender ce qui convient à son corps, car c'est à partir de l'apparence des choses que la raison intellectuelle s'instruit de leur nature : « [...] il nous instruit de la nature des choses par le concours de toutes leurs apparences ».[1132] Ce que l'on voit mobilisé dans tout cela, c'est alors la même structure formée par les concepts qui caractérisent la marche de la nature et la raison sensitive ; Rousseau fait allusion à cet égard à une « méthode de la nature »:

> Supposant donc que ma méthode soit celle de la nature et que je ne me sois pas trompé dans l'application, nous avons ameneé nôtre élêve à travers le pays des sensations jusqu'aux confins de la raison puérile, le prémier pas que nous alons faire au delà doit être un pas d'homme. Mais avant d'entrer dans cette nouvelle carrière, jettons un moment les yeux sur celle que nous venons de parcourir. Chaque âge, chaque état de la vie a sa perfection convenable, sa sorte de maturité qui lui est propre. Nous avons souvent oui parler d'un homme fait mais considérons un enfant fait : ce spectacle sera plus nouveau pour nous, et ne sera peut-être pas moins agréable. [1133]

En somme, la marche de la nature est la marche même au long de laquelle la raison se forme à partir de, et imbriquée dans, l'expérience sensible. La raison n'est donc pas une faculté par laquelle l'homme peut s'égarer de son expérience ; au contraire, elle l'ordonne à ce qui lui convient en situation, aux vérités primitives, qu'il s'agisse d'objets sensoriels, qu'il s'agisse d'objets intellectuels ou affectifs. Cette interprétation trouve un soutien dans le texte que nous avons déjà cité de nombreuses fois des *Lettres morales*. La raison y est présentée comme la faculté d'ordonner convenablement les facultés de l'homme à la nature des choses et aux rapports entre lui et elles.[1134] Elle n'institue pas la vérité abstraite, absolue ou essentielle, elle n'ouvre pas l'accès au purement intelligible ; au contraire, elle ordonne l'expérience du moi situé selon des règles de justice ou de conservation tirées de sa propre nature située, c'est-à-dire qu'elle reste opérante dans les limites qu'autorise la sensibilité. Le raisonnement se définit aussi dans les *Lettres* en fonction de son enracinement empirique : art de comparer les vérités connues et primitives pour, à partir d'elles, et non malgré elles, composer ou découvrir d'autres, jusqu'alors ignorées, le raisonnement n'institue pas ces vérités primitives ou ces convenances, mais il en part et leur reste lié dans l'enchaînement des déductions. Certes, Rousseau est explicite quant au fait que le raisonnement peut représenter l'abus de la raison et s'enchaîner en systèmes métaphysiques dont l'évidence n'est qu'apparente : la même proposition reviendra cent fois avec des différences presque insensibles qui échapperont à l'esprit du philosophe et modifieront la proposition initiale au point de la changer sans qu'il s'en aperçoive, de telle sorte

[1132] *Ibidem*.
[1133] *Ibidem*, pp. 417-418.
[1134] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.

que, croyant dire une chose, il en dira en vérité une autre. Dans ce cas, le raisonnement altère la vérité primitive au lieu de la développer : « ses conséquences seront autant d'erreurs ».[1135] Il s'agit là d'une critique de l'esprit de système, qui conduit aux grands principes et consiste à toujours généraliser.[1136] Or, au problème de l'insensible qui s'insinue dans l'enchaînement des raisonnements en altérant la vérité primitive et en conduisant à l'erreur que la mauvaise généralisation produit, Rousseau oppose l'impératif d'observer l'expérience : « Les observateurs, moins brillans et plus froids, viennent ensuite ajoutant sans cesse exception sur exception, jusqu'à ce que la proposition générale soit devenue si particuliére qu'on n'en puisse plus rien inférer et que les distinctions et l'expérience la reduisent au seul fait dont on l'a tirée ».[1137] Enfin, la raison nous donne à connaître la vérité primitive qui représente un accord entre la nature, l'homme et les choses ; à partir de cela, le raisonnement peut évoluer de deux manières : 1- abusivement : il altère la vérité primitive et produit des systèmes généraux au mépris de l'expérience. Ici se situe le problème du saut. Il est le fait de s'égarer de l'expérience, il est synonyme d'altération. L'entrée des hommes dans le monde du purement intelligible corrompt leur faculté de juger et les précipite dans l'erreur. 2- sans perte de l'ancrage empirique : le raisonnement se produit et évolue grâce à une nécessité de l'homme lui-même, car la vérité primitive mentionnée exprime un rapport de convenance entre le sujet et la nature des choses. Ici se trouve la solution au faux problème du saut. Cette solution se présente dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

Comme on le verra, dans la *Profession de foi*, le vicaire présent une déduction, un raisonnement. Si à la raison il revient de jouer le rôle de crible ou de critère contre les propositions absurdes, au sentiment incombe celui de rendre pertinents et même nécessaires les raisonnements, moyen d'éviter que l'on n'insinue quelque chose d'insensible dans l'enchaînement des vérités déduites. Ainsi, le raisonnement du vicaire se lance dans le monde du purement intelligible, mais il ne culmine pas dans la production de vérités absolues ou dogmatiques, s'accordant plutôt à des essences qu'à des existences. Le saut métaphysique du vicaire ne représente pas une rupture avec la marche de la nature, mais s'inscrit dans cette marche, qui le requiert, et la *Profession de foi* peut s'interpréter comme une tentative de répondre au problème de l'insensible qui s'insinue imperceptiblement dans les raisonnements

[1135] *Ibidem*.
[1136] « À force d'étendre et d'abstraire un petit fait, on le change ainsi en une régle universelle ; on croit remonter aux principes, on veut rassembler en un seul objet plus d'idées que l'entendement humain n'en peut comparer, et l'on affirme d'une infinité d'êtres ce qui souvent se trouve à peine vrai dans un seul » (*ibidem*).
[1137] *Ibidem*, pp. 1090-1091.

métaphysiques en leur conférant une évidence apparente et sans soutien dans l'expérience observable. Elle montre que raisonner sur des vérités métaphysiques n'est pas l'essentiel : ce qui compte, c'est que le raisonnement ne vienne pas contredire la raison et qu'il s'enracine, pour ainsi dire, dans le sentiment, ou mieux, qu'il soit sollicité par le sentiment éclairé par la raison. Les preuves du vicaire sont des preuves de sentiment, elles sont indépendantes des raisonnements et des déductions, elles s'en passent. Comme on le voit, l'obstacle épistémologique se résout par le moyen d'un recours non pas tant à la métaphysique qu'à l'anthropologie, non seulement parce que la vérité déduite ou raisonnée se confirme moyennant une consultation de la conscience, qui en fait une vérité sensible, mais aussi parce que, pour les vérités ainsi découvertes, le raisonnement cesse d'être essentiel. Il sert d'échelle, mais ce qui importe, c'est où l'on arrive et non comment on monte. Le saut, donc, rigoureusement, n'existe pas ; à l'expérience sensible se substitue celle du sentiment éclairé par la raison, qui est sur les traces pour ainsi dire du raisonnement en produisant des vérités sensibles à l'homme. Donc, la *Profession de foi* s'inscrit dans la marche de la nature, elle n'est pas un texte séparé, ni une voie alternative de moralisation, comme le voulait Bruno Bernardi, mais un complément nécessaire et un renforcement de la formation morale d'Émile : non seulement parce que l'élève doit fixer ses opinions quant à ce qui lui importe le plus, c'est-à-dire parce que le sentiment d'humanité évoque ou requiert un fondement construit moyennant la considération de l'ordre, mais surtout parce que l'élève est sur le point d'entrer dans le monde des hommes et ainsi de se confronter à des passions et des préjugés potentiellement disruptifs, qu'il n'avait pas encore éprouvés, et pour le combat desquels il est impératif de faire avancer ou d'accélérer le progrès de la raison. La religion renforce le caractère qui se consolide à la fin de la première partie du livre IV de l'*Émile* et se forme comme un lien incontournable dans l'histoire de la formation morale de l'élève. Cela dit, l'universel moral chez Rousseau est immanent : il se découvre comme sentiment éclairé par la raison tout au long d'un progrès ordonné qui permet le passage de la particularité de l'expérience de l'élève, ou de sa convenance proche, à l'universalité qui, par la contemplation du sublime, s'annonce dans le cœur de tous les hommes justes et bons, car ils savent et sentent que le Dieu qu'ils aiment, bien qu'incompréhensible, existe, puisqu'ils l'aiment.

Le saut : entre transcendance et immanence

Le paragraphe dans lequel s'annonce le saut est, comme l'on a dit, aporétique.[1138] L'aporie a pour fonction de mettre en évidence, c'est-à-dire de rendre sensible, le problème du passage à la métaphysique. Il s'agit de produire chez le lecteur une espèce de surprise ou d'étonnement qui maintienne son attention pour ainsi dire tendue, grâce à un paradoxe : comment peut donc accéder au monde purement intelligible un être sensible dont la raison se forme à partir et dans les cadres de l'expérience du corps ? Trois possibilités que Rousseau évoque comme moyens de peut-être passer du monde sensible à l'intelligible s'avèrent insatisfaisantes :

> Considerez aussi que, bornés par nos facultés aux choses sensibles, nous n'offrons presque aucune prise aux notions abstraites de la philosophie et aux idées purement intellectuelles. Pour y atteindre il faut, ou nous dégager du corps, auquel nous sommes si fortement attachés, ou faire d'objet en objet un progrès graduel et lent, ou enfin franchir rapidement et presque d'un saut l'intervalle, par un pas de géant dont l'enfance n'est pas capable, et pour lequel il faut même aux hommes bien des échelons faits exprès pour eux. La prémiére idée abstraite est le prémier de ces échelons, mais j'ai bien de la peine à voir comment on s'avise de le construire.[1139]

Selon la première hypothèse, il faudrait que les hommes se séparent du corps, ce qui leur est impossible ; alternativement, on pourrait construire le passage à l'intelligible moyennant un progrès graduel et lent, pourtant le gradualisme n'explique pas comment on purge l'idée de ses contenus sensibles, au contraire : il affine pour ainsi dire ces contenus, mais ne les liquide pas ; enfin, le passage pourrait s'accomplir brutalement, bien qu'il faille encore se servir d'échelons ; or, si le saut est brusque, comment peut-on exiger qu'il y ait des échelons ? La troisième hypothèse semble ainsi se confondre avec la deuxième, également insatisfaisante. Aucune des options n'explique alors le passage à l'intelligible, au contraire, toutes soulignent l'impasse ou la sensation de « bout du chemin », sensation qui se confirme dans la suite du texte, car, après le paragraphe que nous venons de commenter, Rousseau réaffirme de manière ferme l'impossibilité du passage à l'intelligible : Dieu se présente comme un être incompréhensible qui échappe non seulement à tous nos sens, mais aussi à notre pensée, malgré l'évidence inéluctable de son œuvre. Ainsi :

> L'Etre incompréhensible qui embrasse tout, qui donne le mouvement au monde et forme tout le sisteme des êtres n'est ni visible à nos yeux ni palpable à nos mains ; il échape à tous nos sens. L'ouvrage se montre, mais l'ouvrier se cache. Ce n'est pas une petite affaire de connoitre enfin qu'il existe, et quand enfin nous sommes parvenus là, quand

[1138] Le caractère aporétique du moment du « saut » est souligné par Guerpillon, « Métaphysique mal comprise », pp. 289-301. Le texte présent s'inspire en partie de cet article de Guerpillon et, également en partie, de celui de Charrak, *Rousseau*, pp. 112-137.
[1139] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 551.

> nous nous demandons : quel est-il, où est-il ? nôtre esprit se confond, s'égare et nous ne savons plus que penser.[1140]

La conclusion aporétique se confirme aussi moyennant la réfutation des arguments de Locke, selon qui il faudrait commencer, dans l'éducation des enfants, par l'étude de l'esprit et seulement ensuite passer à celle du corps. Clairement, Rousseau identifie la thèse lockéenne à la troisième hypothèse qu'il a avancée ci-dessus ; il s'agit du saut brutal, il s'agit de l'altération : « cette méthode est celle de la superstition, des préjugés, de l'erreur ; ce n'est point celle de la raison ni même de la nature bien ordonnée ».[1141] L'ordre naturel est progressif, il marche depuis les sensations jusqu'aux idées, mais il faut quand même mettre en garde : l'idée d'esprit, purement intelligible, ne peut se produire comme une image dérivée de celle de corps, car l'esprit n'est pas corporel. Lorsque cela se produit, c'est l'imagination qui le représente à partir de l'expérience corporelle, ce n'est pas l'entendement qui le conçoit en soi comme essentiellement spirituel. La voie prescrite par Locke est alors la voie par laquelle les hommes en général imaginent leurs nombreux Dieux sensibles, et les enfants un être presque aussi fort que leurs parents. L'idée d'un seul Dieu est tardive aussi bien chez l'homme que dans l'histoire de l'espèce : « Ils n'ont pû reconnoitre un seul Dieu que quand, généralisant de plus en plus leurs idées, ils ont été en état de remonter à une premiere cause, de réunir le sisteme total des êtres sous une seule idée, de donner un sens au mot *substance*, lequel est au fond la plus grande des abstractions ».[1142] Curieusement, cette affirmation, qui fait savoir que les hommes peuvent reconnaître un seul Dieu et concevoir la substance, ne forme pas une réponse au problème du passage à l'intelligible, comme on le comprend au paragraphe suivant, lorsque Rousseau déclare d'abord ne pas savoir comment les hommes ont pu arriver à l'idée de substance, et ensuite ne pas réussir à comprendre comment ils ont pu supposer des qualités qui s'excluent mutuellement dans une substance unique : « Parvenus, je ne sais comment, à l'idée abstraite de la substance, on voit que pour admettre une substance unique il lui faudroit supposer des qualités incompatibles qui s'excluent mutuellement, telles que la pensée et l'étendue, dont l'une est essenciellement divisible et dont l'autre exclud toute divisibilité ».[1143] Or, l'idée de substance implique l'incompréhensibilité de l'idée de l'action entre les deux substances, basée à son tour sur l'incompatibilité des qualités respectives ; mais la conception de ce que c'est la nature divine est encore plus incompréhensible. Toutes les idées métaphysiques sont au minimum obscures et confuses. C'est ce que Rousseau veut mettre en relief. Le monde intelligible est obscur et

[1140] *Ibidem*.
[1141] *Ibidem*.
[1142] *Ibidem*, p. 553, l'auteur souligne.
[1143] *Ibidem*.

confus pour l'homme, car l'homme est un être sensible dont la raison se développe dans les cadres de l'expérience et non en dehors. Ainsi, lorsque les enfants ou les abrutis, qui ont l'entendement court, parlent de Dieu, en vérité ils sont en train de l'imaginer, ils prononcent alors des mots sans idées, des images qui altèrent la vérité et corrompent la faculté de juger : « quand une fois l'imagination a vû Dieu, il est bien rare que l'entendement le conçoive. Voilà précisément l'erreur où mène l'ordre de Locke ».[1144] Raison suffisante pour ne pas parler de Dieu ou d'esprits aux enfants. Arrivé à ce point du texte, le mystère est exposé dans sa pleine opacité : il y a une espèce de danse dans la stratégie argumentative de Rousseau, qui semble annoncer le monde intelligible et le nier en même temps ; l'hésitation[1145] devient dramatique, car Dieu est, à la fois, ce qu'il importe le plus de connaître et ce qui se laisse le moins appréhender par l'homme.

Cela dit, Rousseau, qui avait expressément refusé le saut dans le livre III,[1146] serait maintenant en train d'en suggérer la possibilité moyennant sa redéfinition. Certes, la genèse de la connaissance rationnelle du monde physique va de l'expérience sensorielle à l'appréhension intellectuelle ; pour sa part, la déduction des vérités de foi, bien qu'elle présuppose tout le progrès au long duquel se sont formées les facultés d'Émile, ne recourt pas à la même genèse, mais s'achève grâce à un raisonnement qui, articulant des vérités générales, s'appuie non sur la raison, étroitement liée au monde sensible, mais sur la conscience, c'est-à-dire sur l'âme éclairée par la raison, qui, moyennant un progrès ordonné depuis les affections primitives de l'homme, lui ouvre l'accès aux idées-sentiments de justice et de bonté, à partir desquelles il devient possible de fonder l'ordre dans l'amour de soi. Cela étant, l'hésitation de Rousseau quant au saut a pour fonction de mettre en évidence que les vérités proprement intelligibles ne deviennent pertinentes que parce que et lorsqu'elles sont sollicitées par le sentiment, par les nécessités de l'homme, par ce qui lui convient et par ce que lui murmure sa conscience. La genèse déductive dans la *Profession de foi* ne contredit pas la méthode de la marche de la nature, au contraire, la découverte de la conscience qui fait passer de l'amour de soi à l'amour de l'ordre s'y intègre : tout au long des diverses étapes ou phases de sa vie, Émile passe, de manière discontinue, des sensations à la raison, de celle-ci à l'imagination et au sentiment, comme on l'a vu ; il devient à

[1144] *Ibidem*.
[1145] Pour Pierre Burgelin, Rousseau est à ce point « hésitant », sa pensée est « flottante » : Burgelin dans : Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 1495, p. 551, note 2.
[1146] « Transformons nos sensations en idées, mais ne sautons pas tout d'un coup des objets sensibles aux objets intellectuels. C'est par les prémiers que nous devons arriver aux autres. Dans les prémiéres opérations de l'esprit que les sens soient toujours ses guides. Point d'autre livre que le monde, point d'autre instruction que les faits » (Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 430).

présent pertinent, dans une nouvelle étape, de passer à la conscience morale qui couronne, pour ainsi dire, la marche de la nature. En ce moment de l'adolescence, Émile doit réfléchir aux vérités de la foi, c'est-à-dire qu'il doit les sentir profondément, afin de ne pas cesser de croire à la justice. On verra que la *Profession de foi* a pour objectif de répondre à la question du fondement de la croyance et que l'universel y est, comme ailleurs, présenté comme immanent : il est une nécessité du cœur. Et c'est cela qui rend possible l'entrée de l'homme dans le monde de l'intelligible, bien que cet intelligible ne soit pas vidé du contenu que lui prête le sentiment ; car il convient à l'homme, ou mieux, il fait que l'homme convienne avec lui-même.

Il est certain que la possibilité de penser à un saut, ou au saut qui fait passer à l'univers de la foi, n'est pas exclue. Cette interprétation, semble-t-il, trouve un soutien chez Céline Spector :

> La Profession de foi sera donc le moyen d'opérer ce « pas de géant » qu'est l'accès à l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être « incompréhensible qui donne le mouvement au monde et forme tout le système des êtres » sans être visible ni tangible, sans en passer par « l'échelle » des connaissances qui s'élève de la matérialité donnée à nos sens à l'imatérialité accessible à l'entendement.[1147]

Il faut pourtant noter, d'abord, que le vicaire ne construit pas une idée de Dieu, c'est-à-dire de son essence, mais seulement de son existence – nous y reviendrons ; ensuite, que la méthode du vicaire ne se passe pas de l'expérience, de l'observation, de la situation, de la convenance, au contraire : la conscience est casuiste, et l'espoir du juste, il le puise dans l'expérience de son sentiment. En effet, c'est à l'expérience de l'âme éclairée par la raison que le vicaire recourt pour soutenir la vérité de ses raisonnements et fonder sa foi en Dieu, et c'est de l'ignorance même de son essence que découle, justement et paradoxalement, l'amour pour son existence et donc pour la promesse qu'elle représente. En ce sens, le saut est immanent, et, semble-t-il, Spector ne manque pas d'endosser cette thèse : « Dieu est pensé dans l'immanence, selon les mêmes principes que ceux qui prévalent pour l'homme » ;[1148] pourtant, l'idée que *la Profession de foi* représente un *pas de géant* ne s'accorde pas avec la visée de Rousseau. On peut se rappeler que cette expression est employée par le Genevois à l'ouverture du premier *Discours*, sur un ton évidemment ironique et justement destiné à écarter l'hypothèse d'un saut transcendant, c'est-à-dire qui élève l'homme au-dessus de lui-même.[1149] Cela dit, l'effort du

[1147] Spector, *Émile*, p. 227.
[1148] *Ibidem*, p. 276.
[1149] « C'est un grand et beau spectale de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts ; dissiper, par les lumières de sa raison, les ténébres dans lesquelles la nature l'avoit enveloppé ; s'élever au-dessus de soi-même ; s'élancer par l'esprit jusques dans les régions célestes ; parcourir à *pas de Géant* ainsi que le Soleil,

vicaire ne s'accomplit pas comme un pas de géant, mais comme un pas d'homme. Les thèses d'André Charrak et de Louis Guerpillon, entre autres qui pourraient être mentionnées, convergent aussi quant à cette immanence. Après avoir soutenu la suspension de la méthode empiriste dans le passage à la *Profession de foi*, en faveur de celle que, dans le livre III, Rousseau avait appelée « la méthode des philosophes », qui est proprement une méthode métaphysique, Charrak fait voir que le vicaire prépare l'abandon définitif, dans les *Rêveries*, de toute méthode, c'est-à-dire de l'épistémologie à la base de la morale, car, dans ce texte, la dérivation de l'amour de l'ordre depuis l'amour de soi s'accomplit dans le registre du pur sentiment, sans recours à des raisonnements ou à des progrès. La *Profession de foi* annoncerait ainsi, pour ce commentateur, un résultat plus tardif dans l'œuvre de Rousseau : l'ordre, bien que prouvé, est surtout désiré,[1150] et ce désir semble suffire. Ainsi, bien que, dans le passage à la *Profession de foi*, la méthode empiriste soit suspendue en faveur d'une méthode métaphysique, on n'affirme pas pour autant, si nous comprenons la pensée de Charrak, que la conclusion concernant l'existence de Dieu, qui fonde l'espoir du juste, se produise comme un saut, à moins que l'on envisage un saut vers le dedans, immanent, sans préjudice donc de l'empiricité, ici déplacée à l'intérieur de l'âme humaine. Louis Guerpillon va également dans ce sens. Il est certain que, dans un dialogue critique avec Charrak, il affirme que, dans la *Profession de foi*, Rousseau radicaliserait plutôt qu'il ne dépasserait les thèses empiristes.[1151] Pourtant, il ne manque pas de souligner que, dans l'opuscule, Rousseau, contre les philosophes empiristes, cherche à obtenir des « gains d'empiricité », grâce au rôle du sentiment dans la production des idées morales.[1152] Dans un autre texte, non moins frappant, cette thèse s'approfondit, et Guerpillon l'énonce avec justesse de la manière suivante : « Ainsi Rousseau ne congédie pas la métaphysique : il la rédéfinit et la renouvelle en inscrivant l'affection de soi au principe de la compréhension qui s'y déploie, et en restituant ainsi la raison même à son désir ».[1153]

Pour nous, les motifs mêmes pour lesquels Guerpillon affirme que Rousseau radicalise l'empirisme nous amènent à penser que Rousseau n'est pas un philosophe empiriste, encore

---

la vaste étendue de l'Univers ; et, ce qui est encore plus grand et plus difficile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connoître sa nature, ses devoirs et sa fin. Toutes ces merveilles se sont renouvellées depuis peu de Générations » (Rousseau, O.C., t. III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 6, nous soulignons). Dans le *Contrat social*, Rousseau associe la figure du géant à ce qui dépasse la nature bien ordonnée (*Idem*, O.C., t. III, p. 386) et, dans l'*Essai sur l'origine des langues*, à l'illusion (*Idem*, O.C., t. V, p. 381). Dans les deux cas, donc, l'image du géant renvoie à l'erreur et à l'altération.

[1150] L'expression figure comme sous-titre dans le chapitre II du livre de Charrak mais remonte à Martin Rueff. Voir : Charrak, *Rousseau*, pp. 112-137; et Rueff, « L'Ordre et le système », pp. 275-344.

[1151] Voir quant à cela les chapitres sur Locke et Condillac dans la partie I de ce travail.

[1152] Guerpillon, « A l'épreuve des notions morales », pp. 121-138.

[1153] *Idem*, « Métaphysique mal comprise », pp. 300-301.

moins un radicalisateur des thèses empiristes ; classifications à part, ce qui importe le plus est que, l'adhésion aux vérités métaphysiques étant l'expression d'une nécessité du cœur humain lui-même, c'est-à-dire de l'âme éclairée par la raison moyennant un progrès ordonné, l'universel chez Rousseau est immanent au particulier, car il découle de l'intérêt du moi situé. L'alternative, qui à la manière de Locke définit le saut comme transcendance, représente la voie de l'altération, que Rousseau refuse fermement. Tant et si bien que Dieu, dans son essence, ne se donne pas à connaître ; et c'est précisément pour cela que son existence se fait sentir dans le cœur du juste comme espérance. Et il n'y a que l'espérance du juste qui ne trompe jamais.[1154] Le vicaire ne lance donc pas l'homme au-dessus de lui-même grâce à un pas de géant, mais à la rencontre de lui-même : l'humanité est immanente à cette rencontre. Autrement dit : si, d'une part, Rousseau déclare haut et fort l'incapacité humaine de rendre compte, par la raison seule, de ce qui intéresse les hommes par-dessus tout, d'autre part, il ne tire pas des limites de la raison un constat d'échec, au contraire : il tire de son anthropologie la possibilité du succès d'une nouvelle métaphysique, fondée sur le sentiment éclairé par la raison, sur la conscience qui se manifeste en situation à partir de l'exercice des idées-sentiments de justice et de bonté. Ainsi, l'obscurité de l'intelligible se dissipe lorsque l'on cesse d'essayer de comprendre par la raison ce qui, sans le sentiment, ne peut pas être véritablement compris. Et l'insensible qui s'insinue dans les raisonnements abstraits et altérés des philosophes s'équilibre lorsque les vérités métaphysiques, purgées de tout absurde ou contradiction interne, passent par l'intérêt qui les sollicite convenablement et sans lequel elles sont indécidables : l'amour de l'ordre dérive de l'amour de soi.

La méthode

La *Profession de foi* ne se raconte pas dans le vide, au contraire, le texte est soigneusement circonstancié : un long récit à la première personne, fait par Rousseau lui-même, précède le discours, à la première personne aussi, du vicaire. Ce fait que des personnes clairement identifiées s'engagent exerce dans l'opuscule une fonction importante : la méditation ne fait abstraction ni de celui qui l'expose ni de celui qui la reçoit. Ainsi, deux points doivent être soulignés. En premier lieu, la *Profession de foi* ne se présente pas comme exposition de vérités absolues ou abstraites, de règles morales ou de préceptes, mais comme sentiment qui est donné à examiner au lecteur quant à son utilité pour lui, en situation : « C'est à vous [les lecteurs]

[1154] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 635.

de voir si l'on peut en tirer des réflexions utiles sur le sujet dont il s'agit. Je ne vous propose point le sentiment d'un autre ou le mien pour régle ; je vous l'offre à examiner ».[1155] On garantit avec cela que l'exposition du vicaire ne se produise pas comme une dogmatique sectaire qui altérerait, par l'évacuation du sens pratique des leçons et donc grâce à l'essentialisation d'un Dieu imaginé, la bonne constitution de l'homme de la nature. Il s'agit alors de placer l'élève, qui ici se confond avec Rousseau, dans la condition de toujours pouvoir faire bon usage de sa raison bien formée, moyen de le préparer à accueillir la religion qui convienne le mieux, en situation, à sa conscience : « Nous le mettrons en état de choisir celle où le meilleur usage de sa raison doit le conduire ».[1156] Dès lors s'annonce, comme on le voit, que la conscience est une instance d'appréhender la justice en situation et que la métaphysique du vicaire se présente non comme système de vérités transcendantes, abstraites, ou de vérités de raison, mais comme des vérités puisées dans l'intériorité d'un sujet dont le sentiment s'éclaircit par la raison, en situation, de manière immanente. Nous y reviendrons. En second lieu, le texte ne s'adresse pas à n'importe qui, mais à un adolescent doté d'un certain caractère et traversant certaines expériences. Il vise à fixer l'opinion d'un garçon qui se trouve dans une situation indécise, incapable par la souffrance morale de s'orienter dans la mer des opinions humaines. L'adolescent est presque un cadavre moral. Il requiert alors une pédagogie qui est comme un remède que l'on prescrit pour guérir une maladie spécifique qui frappe un patient tout aussi spécifique.[1157] C'est-à-dire : la démonstration des vérités métaphysiques universelles ne se produit pas malgré la particularité, mais en elle et à partir d'elle : c'est de l'amour de soi que dérive l'amour de l'ordre. On passe alors du particulier à l'universel sans évacuer le sens de ce qui convient au moi ; au contraire, les raisonnements du vicaire s'enchaînent sans aucun préjudice de l'évidence que seule la sincérité du cœur assure, comme on le verra.

La maladie : « il avait oublié tout ce qui lui importoit de savoir, et que l'opprobre où l'avoit réduit la fortune étouffoit en lui tout vrai sentiment du bien et du mal ».[1158] Le remède :

> Pour garantir le jeune infortuné de cette mort morale dont il étoit si près, il [le vicaire] commença par réveiller en lui l'amour-propre et l'estime de soi-même. Il lui montroit un avenir plus heureux dans le bon emploi de ses talens ; il ranimoit dans son cœur une

[1155] *Ibidem*, p. 558.
[1156] *Ibidem*.
[1157] Pour une étude de l'*Émile*, du point de vue des emprunts faits à la médecine, voir Kawauche, *Educação e filosofia no Emílio de Rousseau*. Nous soulignons le passage suivant : « C'est-à-dire, le discours de la Profession de foi a sur ses auditeurs l'effet d'une intervention curative par les contraires, bien à la manière d'une prescription pharmacologique hippocratique » (p. 188).
[1158] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 562.

> ardeur généreuse par le récit des belles actions d'autrui ; en lui faisant admirer ceux qui les avoient faites, il lui rendoit le desir d'en faire de semblabes.[1159]

Ainsi, il s'agit de conduire le jeune homme de façon à rétablir sa capacité, en s'estimant lui-même, de reconnaître ce qui lui convient et de sentir ce qui est bien et ce qui est mal pour lui en situation. Par la contemplation des belles actions morales et par l'instruction, il faut le rendre de nouveau sensible au beau moral, lui faire aimer et imiter le sublime. Il s'agit ainsi de le faire convenir avec lui-même à l'intérieur d'un ordre où tout est bien, c'est-à-dire de faire d'un moralement désorienté un sujet juste et bon, vertueux, heureux enfin. Dans le bilan du parcours, que Rousseau présente à la fin de la *Profession de foi*, ce qui est mis en évidence, c'est que le progrès ordonné qui fait d'Émile un être juste et bon s'accomplit par l'amour de l'ordre dérivé de l'amour de soi – d'où il découle alors que la religion naturelle ne se présente pas comme celle d'une secte particulière, mais comme la manifestation utile d'une nature universelle, plastique et immanente au cœur de l'homme bien ordonné, c'est-à-dire de l'homme qui convient avec lui-même dans la particularité qui le caractérise et dont dépend sa conservation :

> C'est alors seulement qu'il trouve son véritable intérest à être bon, à faire le bien loin des regards des hommes et sans y être forcé par les loix, à être juste entre Dieu et lui, à remplir son devoir, même aux dépends de sa vie, et à porter dans son cœur la vertu, non seulement pour l'amour de l'ordre auquel chacun préfére toujours l'amour de soi, mais pour l'amour de l'auteur de son être, amour qui se confond avec ce même amour de soi, pour jouir enfin du bonheur durable que le repos d'une bonne conscience et la contemplation de cet Etre suprême lui promettent dans l'autre vie, après avoir bien usé de celle-ci.[1160]

Ces deux considérations préliminaires mettent en évidence la centralité de l'amour de soi, de la convenance, de l'intérêt, de la convergence possible entre universel et particulier, de l'adéquation entre l'art qui sonde le cœur et la nature selon laquelle il doit être formé. Or, tout cela s'approfondit par l'analyse de la méthode que le vicaire déclare expressément suivre. Comme on le verra, cette méthode reflète fidèlement celle de la marche de la nature, et permet d'inscrire la *Profession de foi* dans le mouvement général de celle-ci, car la conscience n'est absolument pas le fruit du préjugé, mais la manifestation d'une nature bien ordonnée, capable donc d'appréhender le juste et l'injuste en situation. C'est précisément en définissant ainsi la conscience que Rousseau ne répugne pas à penser l'accord entre l'universel et le particulier, conclusion qui vaut non seulement pour la morale, mais aussi pour la politique, comme nous avons essayé de le faire voir dans les chapitres précédents :

> On nous dit que la conscience est l'ouvrage des préjugés ; cependant je sais par mon expérience qu'elle s'obstine à suivre l'ordre de la nature contre toutes les loix des

[1159] *Ibidem*.
[1160] *Ibidem*, p. 636.

> hommes. On a beau nous deffendre ceci ou cela, le remords nous reproche toujours foiblement ce que nous permet la nature bien ordonné, à plus forte raison ce qu'elle nous prescrit.[1161]

En effet, la méthode permet de déduire que l'universel, toujours immanent, s'incarne plastiquement dans la particularité bien ordonnée, c'est-à-dire dans l'homme juste et bon, dont le sentiment s'éclaircit par la raison en situation, ce qui explique 1) qu'il n'y a pas d'antinomie entre le culte du vicaire et tout autre culte sincère ; 2) que le droit naturel se refonde sur des bases rationnelles ou se reprend lorsque justice et bonté, vraies affections de l'âme éclairée par la raison, progrès ordonné de nos affections primitives, se produisent comme fondement de la morale ou comme amour de l'ordre dérivé de l'amour de soi. Voyons donc comment Rousseau construit le paragraphe sur la méthode du vicaire.

La méthode, elle non plus ne s'érige dans le vide : elle est évoquée et justifiée par et à partir du doute qui, pour ainsi dire, la contextualise. Elle s'explique par l'état très violent, inquiétant et pénible qui contraint le moi à la recherche de la vérité ; elle se définit alors à partir d'une nécessité humaine et concerne ce qu'il importe le plus à l'homme de connaître : la cause du moi lui-même et la règle de ses devoirs moraux. En aucune façon, donc, il ne s'agit de procéder à des discours savants ou à des raisonnements profonds, c'est-à-dire abstraits : la métaphysique du vicaire est immanente, elle s'accorde à la pratique et à l'utilité, elle concerne les nécessités les plus profondes de l'existence et s'ancre dans une anthropologie qui l'évoque et la requiert. Cela dit, l'esprit pur est insuffisant dans l'entreprise de la recherche de la vérité, et la recherche du transcendant est signe plutôt d'orgueil que de sagesse. Cette recherche aboutit à l'altération, qui remplace les vérités primitives par les opinions, les passions et les préjugés des hommes ; et, en ce qui concerne les vérités métaphysiques, elle aboutit à l'avilissement de la vérité en remplaçant le concept ou l'idée par l'image. Or, il faut procéder autrement, il faut limiter les recherches à ce qui peut être connu par la raison limitée de l'homme ; et ce qui peut être connu par la raison limitée de l'homme coïncide avec ce qui l'intéresse immédiatement, avec ce qui lui est utile dans la pratique.[1162] Les philosophes s'érigent en métaphysiciens qui n'intéressent personne, ils le font par orgueil, non par amour de la vérité ; ainsi, la méthode du vicaire ne dissocie pas l'homme de lui-même, elle le fait plutôt convenir avec lui-même : « Le premier fruit que je tirai de ces réflexions fut d'apprendre à borner mes recherches à ce qui

[1161] *Ibidem*, p. 566.
[1162] Cela ne s'applique pas seulement aux objets moraux. À titre d'exemple, dans le livre III de l'*Émile*, Rousseau fait connaître à l'élève certaines vérités du monde physique, mais dans la mesure où elles stimulent en lui l'intérêt ou la curiosité. La marche de la nature ne fait jamais abstraction de l'intérêt, qui se manifeste de diverses façons selon les étapes de la vie, comme nous l'avons déjà expliqué.

m'intéressoit immédiatement ; à me reposer dans une profonde ignorance sur tout le reste, et à ne m'inquiéter jusqu'au doute que des choses qu'il m'importait de savoir ».[1163]

C'est l'amour de soi qui doit donc commander la recherche, c'est l'impératif de satisfaire une nécessité réelle, poignante, profondément manifeste dans le cœur des hommes qui doit les conduire dans la recherche de la vérité utile pour la pratique. Cela dit, le raisonnement suivra le sillage de l'intérêt, du sentiment, de la convenance, de la conscience, et la raison servira de crible contre les raisonnements absurdes qui arrachent l'homme à lui-même, servira donc de faculté ordonnatrice ou éclaircissante de la vérité primitive, du sentiment qui la guide. Rien de transcendant là-dedans ; rien d'imaginaire non plus. Certes, limiter la recherche à ce qui intéresse intimement le moi le relègue dans l'ignorance concernant beaucoup d'autres sujets ; néanmoins, c'est précisément cela qui évite que l'on flatte sa vanité, que l'on attise son orgueil ou que l'on multiplie ses doutes. C'est-à-dire, cette limitation empêche que se produise l'altération qui, corrompant la faculté de juger, conduit à l'erreur, au vice, à la corruption : « Je pris donc un autre guide, et je me dis : consultons la lumière intérieure, elle m'égarera moins qu'ils ne m'égarent, ou du moins mon erreur sera la mienne, et je me dépraverai moins en suivant mes propres illusions, qu'en me livrant à leurs [des philosophes] mensonges ».[1164] Les mensonges des philosophes, leurs métaphysiques et vérités générales et abstraites remplacent les vérités primitives par d'autres, s'accordant aux passions, aux opinions, aux préjugés et altèrent, corrompent le jugement qu'elles devraient, au lieu de cela, perfectionner.[1165] Ainsi, la méthode du vicaire observe la convenance, elle suit strictement la marche qui s'opère comme progrès ordonné. C'est par cette voie seulement que l'on découvre que l'idée la plus simple et la plus raisonnable, la seule capable de réunir tous les suffrages et de susciter l'universelle admiration, ne figure pas dans les métaphysiques et les systèmes de philosophie, mais dans la vraie philosophie - celle de Clarke, que selon le vicaire est paradigmatique.

La méthode du vicaire se présente dans les termes suivants :

> Portant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une régle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des argumens, je reprens sur cette régle l'examen des connoissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles dans la sincérité de mon cœur je ne pourrai refuser mon consentement, pour vrayes, toutes celles qui me paroitront avoir une liaison nécessaire avec ces prémiéres, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les

[1163] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 569.
[1164] Ibidem.
[1165] Idem, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.

> rejetter ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mênent à rien d'utile pour la pratique.[1166]

Comme on le voit, les cinq concepts déduits de l'analyse du paragraphe dans lequel se définit la marche de la nature figurent dans celui-ci, dans lequel le vicaire définit sa méthode. Ainsi :

1- Existence :

En écartant la subtilité des arguments, le vicaire vise la métaphysique des philosophes, les enchaînements de raisonnements formant des systèmes apparemment vrais, parce que construits abstraction faite du registre du sentiment et de ce qui intéresse immédiatement le moi. Or, ces systèmes résultent de l'orgueil du philosophe, qui se vante de connaître des lois générales des choses et de produire des maximes abstraites qui n'ont rien à voir avec l'utilité et avec la pratique du moi situé.[1167] Au lieu de chercher à connaître des essences, transcendantes au moi, le vicaire s'occupe de l'existence : les connaissances à examiner sont seulement celles dans lesquelles est concerné l'intérêt le plus intime du moi, le critère d'évidence se trouve dans le sentiment sincère et non dans des vérités abstraites de raison, le consentement ne se donnera que lorsqu'il sera irrécusable, les vérités déduites seront celles qui ont dans les vérités primitives leurs éléments ; ainsi, enfin, toute cette recherche demeure rivée à l'utilité pratique et à la convenance du moi. Comme dans les *Lettres morales*, la raison ordonne les autres facultés du moi à la nature des choses et aux rapports entre elles et lui, l'amour de soi est constitutif de l'acte même de connaître, et rien ne se présente au moi qu'en vertu d'un intérêt qui se définit en situation, c'est-à-dire en tenant compte de l'existence du moi situé et en considérant humainement les choses.

2- Convenance :

La décision de limiter la recherche aux connaissances qui s'accordent à l'intérêt du moi, c'est-à-dire à l'amour de soi, à la convenance, est explicite. Une fois de plus, il ne s'agit pas de chercher à connaître des essences, mais ce qui se lie au moi situé qui cherche à connaître quelque chose en raison d'une nécessité interne à lui-même. Cela s'explicite, d'ailleurs, par la référence à l'utilité de la connaissance et à la nécessité de vérifier les rapports entre les vérités déduites et les vérités élémentaires et évidentes. Ainsi, tout le système déduit ou raisonné par le

[1166] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 570.
[1167] « Les inventeurs généralisent autant qu'ils peuvent, cette méthode etend les découvertes, donne un air de génie et de force à ceux qui les font et parce que la nature agit toujours par des loix générales, en établissant des principes generaux à leur tour ils croyent avoir pénétré son secret » (*Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090).

vicaire se réduit à ce qui l'intéresse immédiatement. Ses vérités sont des vérités sensibles. Comme on le verra, le premier maillon de la chaîne des déductions est : « Mais qui suis-je ? ». Le cogito du vicaire est alors l'amour de soi, c'est la convenance, et, lorsque l'on fait abstraction de celle-ci, on s'expose à des causes étrangères, dans des vérités insensibles, qui altèrent et corrompent le moi.

3- Situation :

Le moi est situé, et c'est comme moi situé qu'il éprouve telle ou telle nécessité particulière. On verra que la conscience est casuiste : elle se prononce sur le juste et l'injuste au cas par cas. C'est ainsi aussi que le vicaire définit l'évidence dans ce paragraphe sur la méthode : évidentes seront les vérités auxquelles le moi situé ne peut pas refuser le consentement qu'il puise au fond de son cœur. L'évidence est alors dite en situation. Et c'est pour cela qu'elle est pratique et utile.

4- Ordre :

Le vicaire oppose aux arguments subtils et métaphysiques des philosophes, qui font abstraction de la convenance du moi situé et l'altèrent, c'est-à-dire le désordonnent, la déduction de vérités nécessairement liées à d'autres, élémentaires et évidentes pour le sentiment, qui considère ces vérités à la lumière de ce qui convient intimement au cœur. La chaîne des déductions représente donc un progrès ordonné au long duquel l'âme s'éclaircit par la raison dans la reprise du droit naturel qui ainsi se refonde sur de nouvelles bases, rationnelles, et permet au sujet de devenir juste et bon, c'est-à-dire bien ordonné en situation. Ce recours au sentiment comme instance qui confère de l'évidence s'oppose au principe d'identité, prémisse de la méthode analytique, sur la base duquel se construisent des enchaînements de raisonnements dont l'évidence est apparente, car quelque chose d'insensible s'insinue dans ces démonstrations ; il s'agit alors de rendre la vérité sensible, ou mieux, de déclencher le sentiment comme instance vérificatrice, pour ainsi dire, de ce qui se démontre. En d'autres termes : la vraie connaissance, tant en matière de morale et de religion qu'en matière de politique, doit passer nécessairement par le sentiment, par l'intérêt, par la convenance, principes sans lesquels on ne produit pas d'ordre, mais du désordre. En ce sens, la méthode du vicaire accomplit un progrès ordonné.

5- Immanence :

C'est l'amour de la vérité qui explique l'intérêt pour les connaissances. Et ce qui détermine l'évidence du vrai est le sentiment d'un cœur sincère. Ce qui fonde le critère pour la déduction des vérités découvertes à partir des vérités élémentaires ou primitives est l'attache entre celles-là et celles-ci, qui exprime la convenance entre ce qui se démontre et le moi situé. Tout le système du vicaire s'explique alors à partir d'une nécessité profonde du moi ; il est sollicité par cette nécessité. Dans les mots d'André Charrak, l'ordre est désiré.[1168] Et, comme on l'a vu, l'amour de l'ordre se produit à partir de l'amour de soi, il s'identifie à lui, il s'explique par lui, il se justifie par lui. De l'expérience particulière de l'ordre du moi situé il arrive, lui qui sait écouter sa propre conscience, à la connaissance non de l'essence, mais de l'existence de Dieu, c'est-à-dire que les actions du juste et du bon se récompensent dans l'éternité. Rien ne projette alors le vicaire dans la transcendance : sa méthode le maintient en accord avec lui-même, déduisant des vérités à partir de sa convenance, de ce qui lui est utile pour la pratique, de ce que son cœur lui montre comme évident. La méthode du vicaire est celle de l'immanence, et la *Profession de foi* se produit comme progrès ordonné, maintenu l'impératif d'éloigner l'altération de l'homme.

Comme on le voit, l'universalité de la morale dépend de ce que l'on ordonne bien le particulier, c'est-à-dire qu'il convienne avec lui-même : Dieu s'éprouve comme sentiment de justice et de bonté dans le cœur de l'homme et comme promesse d'une récompense, promesse qui confère une finalité morale à la vie humaine. Voilà pourquoi la vertu trouve un fondement profond dans la religion naturelle. Émile, entrant dans la société corrompue des hommes, sera confronté à toutes sortes de passions ; sa conscience, néanmoins, résistera. Sans être vu extérieurement par personne, mais seulement intérieurement par Dieu, il soutiendra son action vertueuse et servira d'exemple aux hommes avec lesquels il viendra à vivre. Il fera le bien non en vue d'une récompense terrestre, pour ainsi dire, mais spirituelle, comme on le verra lorsque nous aborderons la promesse de Dieu aux hommes. Pour l'instant, il s'agit de conclure que : 1) la méthode du vicaire permet de penser l'éducation religieuse comme intégrant la marche de la nature ; 2) cette méthode ne heurte en rien l'emploi du couple progrès ordonné/altération, que dans les chapitres précédents nous avons vu être pertinent pour expliquer le passage de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale, d'où il découle que la *Profession de foi*, texte dans lequel la question de l'universalité de la morale se pose de manière privilégiée,

[1168] Charrak, *Rousseau*, pp. 112-137.

confirme le chemin d'investigation que nous cherchons à suivre jusqu'ici – si bien que le culte du vicaire lui importe moins que la sincérité que l'on emploie dans le culte, quel qu'il soit. En effet, tout au long des textes analysés dans ce travail, nous avons vu que Rousseau opère de manière constante au moyen d'une forme spécifique de structuration de sa pensée, qui se laisse comprendre et expliquer par les cinq concepts énumérés ci-dessus : existence, convenance, situation, ordre et immanence. Cela dit, il est incorrect de juger que la pensée de Rousseau est contradictoire ou que son œuvre est aporétique : l'ordre n'est jamais pensé par le philosophe en dehors des cadres de son anthropologie, le citoyen n'est jamais pensé en tant que concept abstrait, l'homme n'est jamais défini abstraction faite de sa situation. En d'autres termes, chaque œuvre, chaque situation produit son propre univers, ou comprend sa propre justice immanente. C'est en vain donc que l'on essaie de réduire une situation à l'autre, mais cela ne signifie en aucune façon que Rousseau n'articule pas à la particularité de chaque situation l'universalité immanente à la nature et infléchie plastiquement dans les choses, pourvu que la situation soit bien ordonnée, c'est-à-dire que l'art et la nature soient adéquates ou accordées convenablement. Cela exige que l'on remplace la métaphysique, selon les mots de Martin Rueff, par une anthropologie de l'ordre ;[1169] en effet, jamais l'ordre n'est pensé en dehors des cadres du moi situé, raison pour laquelle nous avons proposé d'expliquer l'articulation entre particulier et universel chez Rousseau par l'idée de progrès ordonné, énoncée au moment même où le philosophe définit la conscience morale comme fondement de l'ordre, et la justice et la bonté comme affections de l'âme éclairée par la raison. On passe à l'étude des deux premiers dogmes du vicaire.

Les articles de foi : métaphysique immanente

L'examen des connaissances qui intéressent le moi suscite, à partir de l'observation empirique, des questions incontournables : sur le moi lui-même, sur les choses, sur la nature du jugement concernant ce qui le lie à elles, sur la liberté inhérente à cet acte de juger. C'est au sujet qu'il incombe de juger. Ce faisant, il est lui-même l'instrument par lequel il apprécie, selon sa convenance, les choses qui, de fait,[1170] le dépassent. Il doit alors savoir ce qui détermine son jugement, c'est-à-dire si ce jugement est indice de liberté ou de nécessité, si, en jugeant, le sujet est libre et actif ou déterminé et passif. C'est de cette investigation anthropologique sur la liberté

[1169] Rueff, « L'Ordre et le système », p. 280.
[1170] Le vicaire refuse aussi bien l'idéalisme que le matérialisme. Cf. Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 571.

et la convenance que découle la possibilité d'affirmer les devoirs moraux que le moi doit observer afin d'accomplir sa destinée sur terre, car le fondement de l'ordre ne se découvre pas abstraction faite du moi qui juge à son sujet. La métaphysique du vicaire s'enracine donc dans une anthropologie. Cela étant, la déduction raisonnée des articles de foi, qui fondent l'ordre universel et prouvent la moralité de l'âme, doit être rendue sensible au sujet ; dans le cas contraire, elle ne lui conviendrait pas. Elle commence par une vérité primitive, première, évidente et irrécusable, qui sert d'élément aux autres : le moi existe et a des sensations par lesquelles il est affecté. On ne peut pas refuser son acquiescement à ce sentiment d'existence, à ce cogito par lequel le moi, au lieu de s'appréhender comme essence, se sent exister en situation : « je suis forcé d'acquiescer ».[1171] Ainsi, le sentiment d'existence ne découle pas de l'expérience sensorielle, et le moi n'est pas la sensation transformée. Bien que les sensations se passent dans le moi et lui fassent sentir sa propre existence, la cause des sensations lui est extérieure.[1172] Autrement dit, à partir du rapport d'extériorité entre le sentiment d'existence du sujet et ses sensations se déduit l'extériorité matérielle du monde et l'irréductibilité de l'âme – force active, libre et intelligente, qui compare et réfléchit librement – aux sensations. La faculté de comparer, que le sujet découvre en lui-même, c'est-à-dire en observant sa propre réflexion sur les objets des sensations, dénote une force active et innée, qui se donne à observer en acte dans la réflexion sur – et à l'occasion de – l'expérience sensorielle, avec laquelle, toutefois, elle ne se confond pas : « Appercevoir, c'est sentir ; comparer, c'est juger : juger et sentir ne sont pas la même chose ».[1173] En effet, la sensation ne relie pas les objets qui s'offrent au moi, elle ne fait que les présenter comme des images ; la comparaison ou le jugement les relie, les présente comme des idées. À la différence radicale entre sentir et juger correspond alors celle entre image, absolue, et idée, relative. Dans le premier cas, le moi est passif en sentant ; dans le second, actif en jugeant, et cette activité ne s'explique pas par cette passivité, au contraire, elle renvoie à un principe substantiel distinct et unique, fondement de la liberté et de la moralité d'un être qui s'appréhende par le sentiment comme existant et qui fait de lui-même un instrument pour juger de l'ordre des choses, qui lui convient.

[1171] *Ibidem*, p. 570.
[1172] « Mes sensations se passent en moi, puisqu'elles me font sentir mon existence, mais leur cause m'est étrangère [...] Je conçois donc clairement que ma sensation qui est moi, et sa cause ou son objet qui est hors de moi, ne sont pas la même chose » (*ibidem*, p. 571).
[1173] *Ibidem*.

Certes, l'affirmation que le jugement ne se produit et ne progresse qu'à l'occasion de l'expérience sensorielle[1174] entraîne le vicaire dans un débat avec le sensualisme ;[1175] néanmoins, ce qu'il a réellement en vue dans ces lignes est la critique de la philosophie matérialiste. Moniste, elle refuse l'idée de deux substances et tient à ce que la matière pense et que la liberté n'existe pas ; seulement la nécessité – principe absurde, qui répugne à la raison et qui conduit fatalement à la neutralisation du sens moral de l'existence humaine. Déduite par le vicaire à partir de l'observation empirique, du sentiment d'existence du moi, de la vigilance de la raison qui sert de crible aux vérités nécessairement déductibles depuis les vérités primitives et évidentes, qui s'imposent intimement au sujet, l'idée de dualisme substantiel se présente pour établir la certitude de la liberté humaine, étant entendu qu'il ne s'agit pas d'une idée pure ou abstraite de liberté : réglé par les opérations susmentionnées, le saut vers l'intelligible n'égare pas l'esprit, c'est-à-dire ne produit pas de vérités de raison détachées de l'expérience, abstraction faite de ce qui convient au moi en situation. Une fois de plus, la métaphysique du vicaire se produit comme réponse au problème de l'insensible qui s'insinue dans les raisonnements des philosophes,[1176] elle s'enracine dans une anthropologie et déduit des vérités qui se font sentir, parce que convenables au sujet. Si ce n'était pas le cas, on pourrait légitimement supposer que l'existence résulte d'un coup de dés probabiliste et nécessaire, et non de l'acte volontaire et libre d'un être intelligent, juste et bon, qui promet dans le for intérieur de l'homme des récompenses justes à la vertu et au mérite moral, s'accordant à ce qui importe le plus à l'homme. L'irréductibilité du juger au sentir fait donc voir que le vicaire réserve dans son système une place de primauté à la liberté et, conséquemment, à la moralité. Cela requiert d'affirmer que le moi existe et se sent exister, qu'il n'est pas les choses qui le dépassent, qu'elles existent aussi, qu'il est une force active qui compare ses sensations et ses idées dans la mesure où il se relie, en situation, aux choses qui l'affectent.[1177] Et, si de cette liberté de juger découle la possibilité

[1174] « Ces idées comparatives, *plus grand, plus petit*, de même que les idées numériques d'*un*, de *deux*, etc. ne sont certainement pas des sensations, quoique mon esprit ne les produise qu'à l'occasion de mes sensations » (*ibidem*, p. 572, l'auteur souligne).

[1175] Voir quant à cela, par exemple, Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, pp. 102-105. Cassirer, sur ce point, compare Émile à la statue que Condillac présente dans le *Traité des sensations* et pointe la limite de l'influence condillacienne sur le livre de Rousseau. Ainsi : « Toute connaissance de la réalité extérieure a beau reposer en définitive sur l'accumulation et la combinaison des impressions sensibles, il reste néanmoins impossible de comprendre et de construire par ce biais-là le monde intérieur » (p. 103). Voir aussi la partie I de ce travail, notamment les chapitres sur Locke et Condillac.

[1176] Rousseau, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.

[1177] « Ainsi, non seulement j'existe, mais il existe d'autres êtres, savoir les objets de mes sensations, et quand ces objets ne seroient que des idées, toujours est-il vrai que ces idées ne sont pas moi. [...] Me voici déjà tout aussi sur de l'existence de l'univers que de la mienne. Ensuite, je réfléchis sur les objets de mes sensations, et trouvant en moi la faculté de les comparer, je me sens doué d'une force active que je ne savois pas avoir auparavant » (idem, O.C. t. IV, *Émile*, p. 571).

de l'erreur – car on ne peut pas réputer vrai ou faux le contenu des sensations,[1178] contenu que l'on prend plutôt absolument, comme image, que relativement, comme idée[1179] –, on verra que c'est de cette possibilité même de l'erreur que le vicaire déduira la moralité et la finalité des actions humaines dans un ordre qui dépasse l'homme, mais qui ne laisse pas de pouvoir être appréhendé et aimé comme convenance étendue : c'est de lui-même que le moi bien ordonné doit partir pour juger activement des choses, et l'amour de l'ordre dérive de l'amour de soi, c'est-à-dire qu'il convient avec lui.[1180]

Étant parvenu à la différence entre juger et sentir, le vicaire passe à l'observation de ce qui se distingue de lui-même, connaissance qui, toutefois, ne s'affirme pas en dépit de ce qui convient au moi, au contraire : « [...] le premier objet qui se présente à moi pour les [les êtres] comparer, c'est moi-même ».[1181] C'est par l'intermédiaire des sens que la matière affecte l'homme, c'est par la constatation de sa propre liberté qu'il se perçoit agent libre. Ainsi, ni le repos, ni le mouvement ne sont essentiels à la matière : je remue le bras parce que je le veux, c'est la volonté la cause du mouvement spontané, la matière ne fait que le communiquer régulièrement. Mais cette régularité, le moi l'appréhende moyennant l'observation de l'ordre et de l'harmonie dans le monde, considéré comme un système pour la fin duquel toutes ses parties concourent harmonieusement. En effet, il n'existe pas de mouvement sans direction, et, cela

---

[1178] « Quand deux sensations à comparer sont apperçues, leur impression est faite, chaque objet est senti, les deux sont sentis, mais leur rapport n'est pas senti pour cela. Si le jugement de ce rapport n'étoit qu'une sensation et me venoit uniquement de l'objet, mes jugemens ne me tromperoient jamais, puisqu'il n'est jamais faux que je sente ce que je sens. Pourquoi donc est-ce que je me trompe sur le rapport de ces deux bâtons, surtout s'ils ne sont pas paralléles ? [...] C'est que je suis actif quand je juge, que l'opération qui compare est fautive, et que mon entendement qui juge mêle ses erreurs à la vérité des sensations qui ne montrent que les objets » (*Ibidem*, pp. 572-573).

[1179] « Apercevoir c'est sentir ; comparer, c'est juger : juger et sentir ne sont pas la même chose. Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature ; par la comparaison, je les remue, je les transporte, pour ainsi dire, je les pose l'un sur l'autre pour prononcer sur leur différence ou sur leur similitude, et généralement sur tous leurs rapports. Selon moi la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot *est*. Je cherche en vain dans l'être purement sensitif cette force intelligente qui superpose et puis qui prononce, je ne la saurois voir dans sa nature. Cet être passif sentira chaque objet séparement, ou même il sentira l'objet total formé des deux, mais n'ayant aucune force pour les replier l'un sur l'autre, il ne les comparera jamais, il ne les jugera point » (*Ibidem*, pp. 571-572).

[1180] On peut citer avec profit un passage de la *Lettre à Carondelet*, de 1764, dans lequel Rousseau distingue deux formes d'amour de l'ordre : l'une qui dérive de l'amour de soi, l'autre qui s'en abstrait : « D'abord l'amour de l'ordre, en tant que cet ordre est étranger à moi, n'est point un sentiment qui puisse balancer en moi celui de mon intérest propre ; une vue purement spéculative ne sauroit dans le cœur humain l'emporter sur les passions ; ce seroit, à ce qui est moi, préférer ce qui m'est étranger : ce sentiment n'est pas dans la nature. Quant à l'amour de l'ordre dont je fais partie, il ordonne tout par rapport à moi, et comme alors je suis seul le centre de cet ordre, il seroit absurde et contradictoire qu'il ne me fit pas rapporter toutes choses à mon bien particulier. Or la vertu suppose un combat contre nous-même, et c'est la difficulté de la victoire qui en fait le mérite ; mais dans la supposition, pourquoi ce combat ? Toute raison, tout motif y manque. Ainsi point de vertu possible par le seul amour de l'ordre » (*Idem*, « Lettre à Carondelet, le 4 mars 1764 », dans : *Lettres philosophiques*, p. 128).

[1181] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 573.

étant, la volonté est la cause première de tout mouvement spontané dans l'univers ; en plus d'être libre, elle est intelligente – vérité à laquelle le sentiment intérieur ne peut pas non plus se refuser.

> [...] il m'est impossible de concevoir un sistême d'êtres si constamment ordonnés que je ne conçoive une intelligence qui l'ordonne. Il ne dépend pas de moi de croire que la matière passive et morte a pu produire des êtres vivants et sentans, qu'une fatalité aveugle a pu produire des êtres intelligens, que ce qui ne pense point a pu produire des êtres qui pensent.[1182]

Donc, la matière ne pense pas, ni n'agit ni ne crée. C'est à l'âme seule qu'il faut attribuer la liberté. Une fois de plus, cette vérité, dans la sincérité du cœur, ne peut pas se voir refuser le consentement, premièrement parce que la thèse contraire est absurde, deuxièmement parce qu'il est inutile d'essayer de réfuter par le raisonnement l'évidence existentielle qui s'impose au moi qui sait, c'est-à-dire qui sent et observe que c'est librement et volontairement qu'il remue le bras : « [...] autant voudroit me prouver que je n'existe pas ».[1183] Un moi intelligent et libre ne peut pas se sentir partie d'un univers mort, purement matériel, et la certitude qui se produit en lui par l'observation de sa liberté et de son intelligence produit aussi la persuasion intérieure concernant l'existence d'une volonté divine qui, bien qu'elle ne se laisse pas percevoir extérieurement, ne peut pas être refusée intérieurement : la persuasion intérieure rend cette vérité sensible au moi, bien qu'elle ne se laisse repérer que par ses effets. Ainsi :

> Cependant cet univers visible est matiére, matiére éparse et morte qui n'a rien dans son tout de l'union, de l'organisation, du sentiment commun des parties d'un corps animé ; puisqu'il est certain que nous qui sommes parties ne nous sentons nullement dans le tout. Ce même univers est en mouvement, et dans ses mouvemens réglés, uniformes, assujetis à des loix constantes, il n'y a rien de cette liberté qui paroit dans les mouvemens spontanés de l'homme et des animaux. Le monde n'est donc pas un grand animal qui se meuve de lui-même ; il y a donc de ses mouvemens quelque cause étrangère à lui, laquelle je n'apperçois pas ; mais *la persuasion intérieure me rend cette cause tellement sensible, que je ne puis voir rouler le soleil sans imaginer une force qui le pousse*.[1184]

Comme on le voit, de la liberté et de la volonté du moi intelligent, le sujet, observant le monde, déduit une cause motrice supposément transcendante ; pourtant, se référant à cette cause universelle, étrangère au monde, le vicaire affirme : « laquelle je n'apperçois pas ». On arrive ainsi à un problème : ce que l'homme a le plus besoin de connaître ne se présente pas à lui comme objet de vraie connaissance possible.[1185] Les lois du mouvement ne donnent à observer

---

[1182] *Ibidem*, p. 579.
[1183] *Ibidem*, p. 574.
[1184] *Ibidem*, p. 575, nous soulignons.
[1185] L'argument de Louis Guerpillon est intéressant. Pour lui, le vicaire serait en train de redéfinir ou d'élargir le concept de compréhension : « Ce qui est en jeu dans ces analyses, dont Dieu est l'objet explicite, ce n'est rien de moins qu'une mise en question de ce que c'est que comprendre » (Guerpillon, « Métaphysique mal comprise », p. 298). Nous avons déjà affirmé plusieurs fois que, chez Rousseau, la genèse des idées morales ne s'opère pas, comme chez Locke ou Condillac, abstraction faite de ce que l'homme est dans sa totalité, c'est-à-dire sans recours

que les effets, mais pas les causes, et, de ce fait, ne rendent pas évidente la finalité du système du monde et de la marche de l'univers :[1186] « Que Descartes nous dise quelle loi physique a fait tourner ses tourbillons ; que Newton nous montre la main qui lança les planetes sur la tangente de leurs orbites ».[1187] Bien que, alors, la volonté universelle puisse être déduite du moi dans le monde et par le moi situé, elle ne peut pas être absolument connue par lui ; et, pourtant, l'homme de bonne foi, faisant bon usage de la raison, ne peut pas se dérober à l'évidence irrécusable qui s'impose intérieurement lorsqu'il s'observe lui-même et les choses : sans cette vérité, l'homme ne parvient pas à s'orienter dans le monde moral. Il s'agit de *ce qui nous importe*, c'est-à-dire de ce qui convient intimement et nécessairement à l'homme. L'ordre est donc surtout désiré,[1188] et l'amour de l'ordre dérive de l'amour de soi, il lui convient. On touche ici le nerf de la question morale et religieuse, l'homme a besoin de Dieu, mais Dieu lui échappe ; mais on entrevoit déjà la solution de l'aporie, et c'est le point le plus important : les vérités déduites dans la *Profession de foi* ne sont pas objet de science, ni des vérités ou des êtres de raison, transcendantes à l'homme, métaphysiques. Au lieu de cela, elles se construisent moyennant le raisonnement qui les déduit à partir de l'observation et s'affirment comme évidence dans le registre du sentiment et donc comme persuasion intérieure, comme vérité primitive que dans la sincérité de son cœur le moi ne peut pas se refuser d'accueillir, pourvu que son sentiment soit éclairci par la raison. C'est-à-dire que le transcendant se résout, pour ainsi dire, par le recours à la persuasion intérieure, ce qui nous amène à la conclusion que la métaphysique qui devient nécessaire au sujet moral est moins une métaphysique transcendante qu'une métaphysique de l'immanence : aussi l'universel, chez Rousseau, prend-il racine dans le particulier bien ordonné. En somme, les vérités déduites et ancrées dans le sentiment ne sont pas une connaissance sûre ou scientifique, mais des articles de foi, de croyance, des dogmes. Ils sont trois, et les deux premiers viennent d'être énoncés : une volonté meut l'univers, elle est libre et intelligente.

***

Avant d'aborder le troisième dogme, il convient de souligner que, les thèses du vicaire étant déterminées par les prescriptions de sa méthode, ses articles de foi, concernant la cause

au registre du sentiment. La justice et la bonté ne sont pas de simples mots abstraits ni de purs êtres moraux formés par l'entendement, mais de vraies affections de l'âme, éclairée par la raison, progrès ordonné de nos affections primitives (Rousseau, O.C., t. IV, *Émile* pp. 522-523).

[1186] « L'expérience et l'observation nous ont fait connoitre les loix du mouvement, ces loix déterminent les effets sans montrer les causes ; elles ne suffisent point pour expliquer le sisteme du monde et la marche de l'univers » (Ibidem, p. 575).

[1187] Ibidem, p. 576.

[1188] Charrak, *Rousseau*, pp. 112-137.

première, se produisent comme vérités métaphysiques qui : 1) sont déduites par le moi, *existant* et *situé*, à partir de l'observation de l'expérience de lui-même et de lui dans le monde ; 2) sont déduites dans la mesure où elles se rapportent à l'intérêt moral du moi, intérêt qui les sollicite et les requiert, c'est-à-dire qu'elles se construisent comme *convenance* étendue ; 3) une fois déduites, elles recueillent dans le sentiment éclairé par la raison, c'est-à-dire dans le sentiment *bien ordonné*, une confirmation sous forme de persuasion intérieure, d'où il découle qu'elles sont des vérités universelles *immanentes*. On observe là clairement les cinq concepts structurants de la méthode de Rousseau, que nous avons déjà identifiés : existence, convenance, situation, ordre, immanence. On observe à nouveau l'efficacité heuristique du couple progrès ordonné/altération. Les prémisses méthodologiques ci-dessus déterminent que la métaphysique du vicaire laisse ignorer tout ce qui ne concerne pas l'intérêt ou l'amour de soi, tout ce qui n'est donc pas utile et convenable au sujet moral situé. Cette décision permet au vicaire de valider l'univers de la croyance et la pertinence de la foi, qui confère finalité morale à la vie des hommes, et de fonder une métaphysique dans l'immanence et dans l'anthropologie, une métaphysique qui *n'altère* pas l'homme ; au contraire : elle le met plus en accord avec lui-même, elle l'ordonne. En effet, on ne peut pas expliquer comment l'âme agit sur la matière, mais, cette action étant observable et incontestable, on légitime la croyance en l'existence d'une volonté qui meut l'univers : « Comment une volonté produit-elle une action physique et corporelle ? Je n'en sais rien, mais j'éprouve en moi qu'elle le produit ».[1189] En plus d'être utile, cette croyance n'enferme aucune contradiction ; de son côté, la thèse que la matière est la cause du mouvement est absurde.[1190] En d'autres termes, on doit refuser une thèse contradictoire, on doit laisser en suspens une vérité qui ne convient pas au sujet, mais pas nécessairement une croyance non contradictoire, pourvu qu'elle soit utile pour la pratique, et même si elle est obscure : « À mesure que ces connoissances me deviendront intéressantes, je m'efforcerai de les acquérir ; jusques là je renonce à des questions oiseuses qui peuvent inquiéter mon amour-propre, mais qui sont inutiles à ma conduite et supérieures à ma raison ».[1191] Or, la raison humaine a des limites, la vérité dans ce monde est couverte d'un voile ; mais la paix et l'union sont des biens sûrs,[1192] c'est-à-dire que l'homme ne connaît les choses que convenablement ; lorsqu'il s'érige en transcendances, il s'altère.

[1189] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 576.
[1190] « Je connois cette volonté comme cause motrice, mais concevoir la matiére productrice du mouvement, c'est clairement concevoir un effet sans cause, c'est ne concevoir absolument rien » (*ibidem*).
[1191] *Ibidem*, p. 581.
[1192] *Idem*, « Lettre à Carondelet, le 4 mars 1764 », dans : *Lettres philosophiques*, p. 129.

Aussi, et surtout, quant à la connaissance de Dieu, nos conclusions semblent pertinentes. La connaissance de l'existence d'un Dieu puissant, intelligent et donc juste et bon, étant de la plus grande utilité pour l'homme car elle garantit qu'il y aura des récompenses futures pour le vertueux, est à sa portée : « je sais très certainement qu'il existe, et qu'il existe par lui-même ; je sais que mon existence est subordonnée à la sienne, et que toutes les choses qui me sont connues sont absolument dans le même cas » ;[1193] mais la connaissance de l'essence de Dieu, transcendante, ne convient pas à l'homme et elle est, pour cela même, impossible : « sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu'il est, quelle est sa substance, il m'échappe, et mon esprit troublé n'apperçoit plus rien ».[1194] L'homme n'est ainsi pas fait pour approfondir ce type d'investigation, mais il doit se restreindre à ce qui le concerne et ne jamais raisonner au sujet de Dieu que dans la mesure où il se sent lié à Lui : « Pénétré de mon insuffisance, je ne raisonerai jamais sur la nature de Dieu que je n'y sois forcé par le sentiment de ses raports avec moi ».[1195] En effet, toute justice vient de Dieu, mais nous ne savons pas la recevoir d'aussi haut ;[1196] il reste à l'homme à considérer humainement les choses et, le sentiment éclairé par la raison,[1197] à ordonner ses facultés convenablement à la nature des choses et aux rapports entre lui et elles, en situation. Si donc l'homme sort de la marche de la nature lorsqu'il s'altère, c'est-à-dire lorsqu'il essaie de considérer les choses abstraction faite de ce qui l'intéresse et lui convient, mais non lorsque, moyennant un progrès ordonné, il s'incline à connaître ce qui les lie à lui, alors, la connaissance de l'ordre se confond pour lui avec l'amour de l'ordre dérivé de l'amour de soi.

Ce que l'on veut souligner, c'est que la décision que prend le vicaire de laisser ignorer ce qui n'intéresse pas le sujet s'accorde parfaitement avec ce que nous comprenons être un aspect constant, et structurant, de la pensée de Rousseau. Cela cadre, par exemple, avec la définition de la raison dans les *Lettres morales* : elle est la faculté d'ordonner toutes les facultés de l'âme convenablement à la nature des choses et aux rapports entre elles et le moi.[1198] Cela coïncide aussi avec la prescription de la marche de la nature : c'est toujours l'intérêt ou la convenance qui meut l'homme dans le sens de ce dont il a besoin. Et puisque tout cela se vérifie également dans les œuvres politiques étudiées dans ce travail, on peut une fois de plus affirmer que la philosophie de Rousseau opère, dans le passage sans perte de convenance du particulier à

[1193] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 581.
[1194] *Ibidem*.
[1195] *Ibidem*.
[1196] Rousseau, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 378.
[1197] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[1198] *Ibidem*.

l'universel, moyennant le couple progrès ordonné/altération : dans le premier cas, on vérifie la convenance et l'immanence ; dans le second, la contradiction et la transcendance. Avec le vicaire, c'est pas différent : il refuse la connaissance du transcendant, qui altère et corrompt le jugement, il s'en tient à ce que l'intérêt du moi situé incline à connaître, et, constatant l'impossibilité de cette connaissance, c'est au sentiment éclairé par la raison, preuve de sentiment irrécusable dans un cœur persuadé, qu'il recourt en vue de ce qui lui est utile – même s'il faut transiger dans une certaine mesure avec quelque chose d'obscur dans ce que l'on affirme.[1199] La conscience est le point culminant ou le corollaire du progrès ordonné, et la métaphysique du vicaire refuse tout savoir transcendant. Ainsi :

> Les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes ; jamais le jargon de la metaphysique n'a fait découvrir une seule vérité et il a rempli la philosophie d'absurdités dont on a honte sitôt qu'on les dépouille de leurs grands mots. Dites-moi, mon ami, si quand on vous parle d'une force aveugle répandue dans toute la nature, on porte quelque véritable idée à vôtre esprit ? On croit dire quelque chose par ces mots vagues de force universelle, de mouvement nécessaire, et l'on ne dit rien du tout.[1200]

Or, de même que l'amour de l'humanité, l'amour de l'ordre résulte d'une expansion du moi, ou mieux, se produit comme convenance étendue. Cette convenance-là s'étend, comme on l'a vu, par le moyen de l'imagination et de l'identification affective du moi avec d'autres hommes, à commencer par ses prochains ; celle-ci engage le moi dans l'observation de soi et du monde, dans le raisonnement déductif et dans le sentiment intérieur, et l'élève à la contemplation du grand et sublime mystère qui enveloppe tout. Il ne s'agit pas, nous l'avons déjà dit, de deux voies autonomes de moralisation. C'est une seule voie, qui peut être envisagée selon deux aspects complémentaires, car l'amour de l'humanité dégénère sans l'amour de l'ordre, qu'il requiert. Cela vaut autant pour l'ordre de la Cité, qui se soutient par la religion civile, que pour l'ordre humain, qui s'appuie sur la religion du vicaire ou naturelle – ces deux religions sont la même, ce qui change, c'est la situation seulement : la situation politique exige que l'on ajoute aux dogmes du vicaire la sainteté du contrat, celle des lois, la tolérance.[1201] Comme nous l'avons déjà prouvé, l'universel est plastique et se détermine par le critère de la convenance au moi situé. En effet, la convenance commande toujours l'expansion de l'amour de soi, ce qui aboutit à affirmer que l'amour de l'ordre est requis tant par l'amour de l'humanité, dans l'*Émile*, que par l'amour de la patrie, dans le *Contrat*, non seulement parce que l'horizontalité des rapports

[1199] « Le dogme que je viens d'établir est obscur, il est vrai, mais enfin il porte un sens et il n'y a rien qui répugne à la raison, ni à l'observation ; en peut-on dire autant du matérialisme ? » (*Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 576-577).
[1200] *Ibidem*, p. 577.
[1201] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, pp. 468-469.

moraux entre les hommes, qu'ils soient citoyens ou non, exige nécessairement la verticalité du rapport du moi avec un Dieu immanent, infléchi dans les choses, plastique, mais aussi parce que, pour citer une fois de plus la lettre à Carondelet, l'amour d'un ordre étranger au moi, ou purement spéculatif, l'altère, c'est-à-dire n'active pas en lui le sentiment et ne le fait pas agir contre ses passions afin qu'il convienne avec lui-même : « Ainsi point de vertu possible par le seul amour de l'ordre ».[1202] Chaque situation renferme la possibilité pour le moi bien ordonné d'accéder dans l'intériorité à la vérité majeure qui lui convient : l'universel est plastique, et du particulier on peut passer à l'universel sans perte de convenance. Donc, l'impératif de la convenance commande l'expansion du moi et permet d'affirmer, contre le matérialisme,[1203] que l'universel est immanent, contre l'idéalisme, que l'ordre dépasse la subjectivité qui le sollicite. Cela étant, une fois reconnue convenablement l'existence de l'ordre juste et bon que le système du monde donne à entrevoir, le vicaire se tourne vers lui-même : « Après avoir découvert ceux de ses attributs [de Dieu] par lesquels je connais son existence, je reviens à moi et je cherche quel rang j'occupe dans l'ordre des choses qu'elle gouverne et que je puis examiner ».[1204] La marche de la nature s'approfondit comme une plongée du moi en lui-même : le troisième article de foi fait voir que l'homme est libre, que son âme est immortelle, et que l'erreur de ses jugements lui annonce dans le remords l'existence de la conscience, de la récompense méritée

[1202] *Idem*, « Lettre à Carondelet, le 4 mars 1764 », dans : *Lettres philosophiques*, p. 128. Même idée dans la note mentionnée de la page 523 de l'*Émile* : « car où est la raison précise d'agir étant moi comme si j'étois un autre, surtout quand je suis moralement sûr de ne jamais me trouver dans le même cas ».

[1203] Sur la critique adressée par Rousseau au matérialisme, il revient de consulter ses *Notes sur « De l'esprit »*, dans : O.C., t. IV, pp. 1121-1130. Le noyau de la critique de Rousseau retombe sur la thèse d'Helvétius, pour qui juger c'est sentir : « Ces principes une fois admis, rien ne m'empêche maintenant d'avancer, que *juger*, comme je l'ai déjà dit, n'est proprement que *sentir* » (Helvétius, *De l'esprit*, p. 50). Mais il faut aussi souligner que les thèses du vicaire refusent radicalement les systèmes monistes, qui affirment matérielle l'âme humaine, comme ceux de La Mettrie et D'Holbach. Le premier, dans la conclusion de son *L'Homme machine*, affirme : « Concluons donc hardiment que l'Homme est une Machine, et qu'il n'y a dans tout l'Univers qu'une seule substance diversement modifiée » (La Mettrie, *L'Homme machine*, p. 214). Ce dernier, à son tour, dans son *Système de la nature*, ajoute : « Dans tout cela on ne voit qu'une même substance qui agit diversement en ses différentes parties. [...] les difficultés que nous avons sur la manière dont l'âme agit seront supprimées en faisant d'elle un *être spirituel* dont nous n'avons aucune idée et qui, par conséquent, doit déconcerter toutes les notions que nous pourrions former sur eux ? [...] D'où nous sommes autorisés à conclure que toutes ses opérations et ses facultés prouvent qu'elle [l'âme] est matérielle » (Holbach, *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*, pp. 154-155, nous traduisons). Pour des approfondissements sur la relation critique entre Rousseau et le matérialisme, voir Maruyama, *A moral e a filosofia política de Helvétius, uma discussão com J.-J. Rousseau* ; et aussi Braga, *Epistemologia e política no pensamento de Rousseau*, pp. 13-55. Il vaut la peine de signaler, à nouveau, le texte de Peter Jimack, surtout son chapitre 13, sur Rousseau et le sensualisme : Jimack, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* ; et enfin l'article de Bezerra, « Sensualismo e antimaterialismo em Rousseau », pp. 39-58. Pour cet auteur, le matérialisme d'Helvétius serait la limite du sensualisme condillacien de Rousseau : « [...] l'adhésion de Rousseau au sensualisme de Condillac trouvera une limite très claire : la réduction de toutes les activités de l'esprit à la sensation, la réduction du moi à la matière » (p. 45).

[1204] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, pp. 581-582.

par le sage, juste et bon, qui s'ordonne convenablement. On fixe ainsi l'opinion, on confère une finalité morale à l'existence humaine.

***

En portant un nouveau regard sur lui-même et sur son espèce, le vicaire reconnaît que, comme homme, il occupe dans l'ordre des choses la première place. À un tel privilège correspond un sentiment de reconnaissance envers l'auteur de toutes choses. Ce sentiment est naturel : c'est une conséquence de l'amour de soi que nous voulions honorer celui qui veut nous protéger et que nous aimions celui qui nous veut du bien.[1205] L'amour de l'ordre dérive donc de l'amour de soi. La divinité est « bienfaisante », et la nature de l'homme l'incline à l'adorer ; mais si tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère dans celles des hommes : « Le tableau de la nature ne m'offroit qu'harmonie et proportions, celui du genre humain ne m'offre que confusion et désordre ! [...] Je vois le mal sur la terre ».[1206] Or, ce n'est pas Dieu qui est responsable du désordre dans le monde, mais l'homme, et, pourtant, au lieu que cela rabaisse sa nature, cela en dénote plutôt l'excellence : c'est parce qu'il est libre que l'homme peut se tromper et faire le mal ; c'est parce qu'il est libre que, en faisant le bien par choix, il peut recueillir dans son sentiment la sublime espérance de l'immortalité de l'âme. Ainsi, des réflexions tristes qui annoncent une contradiction, apparente, entre l'ordre des choses et l'ordre des hommes, le vicaire tire la preuve de l'immortalité de l'âme.[1207] Autrement dit, le remords annonce la voix de l'âme et fait voir que le prix, sans la lutte, n'en serait pas un. C'est pour ne pas se limiter à l'instinct que l'homme peut se savoir et se sentir libre, c'est-à-dire moralement libre, capable donc, tout en pouvant faire le mal, de faire le bien par choix ; et, le pratiquant, d'en jouir avec délices. Mais ces délices ne précèdent la pratique, elles suivent la victoire de l'homme sur lui-même. Comme on l'a vu, l'homme n'est pas un, deux substances se disputent son choix, l'une le rend esclave, l'autre le rend libre, et c'est du dépassement de cette contradiction interne que résulte la possibilité pour lui de se reconnaître activement comme partie intégrante d'un ordre juste et bon, un ordre dans lequel tout est bien et qu'il doit soutenir pour pouvoir être heureux. Son pire tourment consiste à sentir que, ayant pu par l'emploi actif de la raison résister aux passions, il a succombé à l'empire des sens et s'est dépravé par ses

[1205] *Ibidem*, p. 583.
[1206] *Ibidem*. Le vicaire fait référence à l'optimisme de la thèse leibnizienne du meilleur des mondes possibles, que Voltaire, après le tremblement de terre qui a détruit Lisbonne, a tant ridiculisé dans son Candide. À cet égard, voir : Leibniz, *Discurso de metafísica e outros textos* ; et Voltaire, « Candide ou l'optimisme », dans : *Romans et contes*, pp. 1145-1233. Enfin, on peut consulter : Hazard, *La Pensée européenne au XVIIIème siècle*, tome II, pp. 49-70.
[1207] « Croiriez-vous, mon bon ami, que de ces tristes réflexions et de ces contradictions apparentes se formèrent dans mon esprit les sublimes idées de l'âme [...] ? » (Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 583).

vices. Nous l'avons déjà dit, la faculté de juger est irréductible aux sensations, et la volonté libre repose sur un principe anthropologique, principe actif, de liberté, qui se manifeste comme volonté et comme jugement : « Quelle est la cause qui détermine sa volonté ? c'est son jugement, Et quelle est la cause qui détermine son jugement ? c'est sa faculté intelligente, c'est la puissance de juger : la cause déterminante est en lui-même».[1208] Cela étant, la liberté de l'homme, par définition, ne se contraint à rien qui la transcende. On choisit le bien comme l'on juge le vrai, et le principe de toute action réside dans la volonté d'un être libre. Ou il n'y a donc pas de première impulsion, et tout est nécessité, ou il y en a une, mais elle est cause d'elle-même. D'où il en découle 1) que l'homme est libre dans ses actions et donc animé par une substance immatérielle : « [...] c'est mon troisième article de foi » ;[1209] 2) qu'il est le seul responsable de l'abus de ses facultés et du désordre conséquent qui le rend malheureux, c'est-à-dire de son insensibilité devant la voix de la conscience et du remords qui la remplace lorsqu'elle est réduite au silence. C'est-à-dire, l'erreur humaine ne désigne pas une imperfection, mais la perfection même d'un être qui, parmi tous les autres, occupe la première place. Ainsi :

> C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchans. Nos chagrins, nos soucis, nos peines nous viennent de nous. Le mal moral est incontestablement nôtre ouvrage, et le mal physique ne seroit rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible. N'est-ce pas pour nous conserver que la nature nous fait sentir nos besoins ? [...] Homme, ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi même.[1210]

Si l'abus s'accomplit lorsque l'homme entre en contradiction et se déprave, lorsqu'il s'altère, le bonheur se réalise à partir de la lutte intérieure qui l'accorde avec lui-même et le fait passer de l'amour de soi à l'amour de l'ordre. L'ordre est juste et bon, car la justice est inséparable de la bonté, qui est l'effet nécessaire d'une puissance qui s'étend selon son amour de soi.[1211] La justice exprime un rapport de convenance, elle est manifestation de l'amour de soi, force de conservation ; la bonté résulte d'une expansion du moi dans les autres, dans la mesure où ils se laissent absorber, pour ainsi dire, par l'amour de soi. Elle devient alors force d'identification : c'est parce qu'il ne veut pas souffrir que le moi, poussé par la pitié, ne veut pas que son semblable souffre. Or, cette expansion ou identification est l'expression de la puissance, et comme la puissance humaine n'est pas l'omnipotence divine, justice et bonté ne sont pas la même chose chez l'homme et chez Dieu.[1212] Comme on l'a vu, chez l'homme, la phase de l'expansion de la

[1208] *Ibidem*, p. 586.
[1209] *Ibidem.*
[1210] *Ibidem*, pp. 587-588.
[1211] *Ibidem*, p. 588.
[1212] La bonté chez l'homme consiste en l'amour de ses semblables, chez Dieu, en l'amour de l'ordre ; la justice pour l'homme réside dans le fait de donner à chacun ce qui lui appartient, pour Dieu dans l'exigence que chacun rende compte de ce qu'il a reçu : *ibidem*, pp. 593-594.

sensibilité et de la découverte de la moralité, phase où il s'incline pour la première fois vers la justice et la bonté, est précisément celle où se vérifie en lui un excédent de forces, qui lui permet la projection ou l'extraversion vers les autres. La sociabilité déclenche chez l'individu le développement des facultés par lesquelles il acquiert une seconde nature, relative. Dans ce cas, alors, justice et bonté ne sont pas de purs êtres de raison, mais des affections de l'âme éclairée par la raison, c'est-à-dire le progrès ordonné de nos affections primitives ; ce sont donc des idées-sentiments qui résultent, comme convenance qui s'étend en situation, de la refondation sur des bases rationnelles des principes du droit naturel, antérieurs à la raison, à savoir l'amour de soi et la pitié. Il n'en est pas ainsi chez Dieu. Bonté et justice, c'est-à-dire produire et conserver, sont des actes perpétuels découlant de l'omnipotence divine. Dieu est amour de l'ordre : bon, il le crée ; juste, il le conserve, et entre ces deux actes de la suprême intelligence se vérifie une parfaite et cohérente identité : « La puissance humaine agit par des moyens, la puissance divine agit par elle-même : Dieu peut parce qu'il veut, sa volonté fait son pouvoir ».[1213] L'intelligence de Dieu est intuitive ; celle de l'homme est raisonnante : « [...] la suprême intelligence n'a pas besoin de raisoner ; [...] elle est purement intuitive, elle voit également tout ce qui est et tout ce qui peut être, toutes le vérités ne sont pour elle qu'une seule idée comme tous les lieux un seul point et tous les tems un seul moment ».[1214] Il n'y a donc pas de progrès ordonné chez Dieu, ni de convenance en extension : Dieu est parfait, pas perfectible. Il est l'ordre même où tout est bien convenablement. Et où tout est bien, il n'y a pas d'injustice.[1215] Cela dit, en se mettant d'accord avec lui-même, l'homme vertueux s'ordonne justement à Dieu et, intérieurement, fait convenir l'amour de soi et l'amour de l'ordre juste et bon :

> Produire et conserver sont l'acte perpétuel de la puissance [...] Celui qui peut tout, ne peut vouloir que ce qui est bien. Donc l'Être souverainement bon, parce qu'il est souverainement puissant, doit être souverainement juste ; autrement il se contrediroit lui-même ; car l'amour de l'ordre qui le produit s'appelle bonté, et l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle justice.[1216]

Il est du plus grand intérêt de l'homme qu'il convienne avec l'ordre qui l'intègre. Ce faisant, il découvre sa destinée morale, la promesse que Dieu lui a faite : « Or c'est leur promettre un bien que de leur en donner l'idée et de leur faire sentir le besoin. Plus je rentre en moi plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme : sois juste, et tu seras heureux ».[1217] Cette promesse, l'homme la découvre lorsqu'il consent à écouter sa voix

[1213] *Ibidem*, p. 593.
[1214] *Ibidem.*
[1215] *Ibidem*, pp. 588-589.
[1216] *Ibidem*.
[1217] *Ibidem*, p. 589.

intérieure, c'est-à-dire que la justice universelle se laisse appréhender par le sentiment de l'homme vertueux. C'est alors la conscience qui fait connaître et sentir la promesse de Dieu, l'espérance dans la vie après la mort, prix de la vertu. Elle fixe l'opinion et confère une finalité à la vie humaine ; elle blinde pour ainsi dire l'homme juste et bon contre les maux qu'il voit perpétrés par ses semblables dans la société ; elle fonde la morale. Ce n'est pas vrai que le juste ne sera pas récompensé pour ses actes. Si les hommes le persécutent, Dieu observe ses actions et lui murmure et garantit des compensations. La survie de l'âme au corps justifie la Providence et fait voir que le triomphe même des méchants dans le monde suffit à assurer à l'homme droit l'espérance de justice et de bonheur. Plus il souffre, plus il reconnaît intérieurement que la dissonance entre l'ordre des choses et le désordre des hommes annonce une compensation future : « Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me feroit chercher à la résoudre. Je me dirois : tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout rentre dans l'ordre après la mort ».[1218] Quand il agit mal, quand il se laisse séduire par les besoins du corps, son remords lui annonce par la douleur morale la contradiction entre son intérêt bien entendu et son amour-propre : « C'est dans vos cœurs insatiables, rongés d'envie, d'avarice et d'ambition qu'au sein de vos fausses prospérités les passions vengeresses punissent vos forfaits. Qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie ? il est dès celle-ci dans le cœur des méchans ».[1219] Quand il choisit d'agir bien, il se sent exister selon sa nature et jouit – par la contemplation du sublime – d'un sentiment plaisant qui fait les délices du sage et le charme de la vie : « Se plaire à bien faire est le prix d'avoir bien fait, et ce prix ne s'obtient qu'après l'avoir mérité. Rien n'est plus aimable que la vertu, mais il en faut jouir pour la trouver telle ».[1220] Comme on le voit, aussi bien les peines que les récompenses se perçoivent intérieurement : ce sont des expériences de l'âme. Ou la métaphysique se construit à partir de ces expériences, ou elle n'est rien. Ici, il ne s'agit donc pas de vérités de raison, mais de vérités que la raison élabore une fois senties et pratiquées. Certes, l'infini échappe à l'homme et chaque fois qu'il tient à contempler des vérités purement intelligibles, sans prendre soin de les rendre sensibles pour lui-même, il s'altère. La *Profession de foi du vicaire savoyard* rend sensible la vérité, sa métaphysique s'enracine dans une anthropologie, l'universel est immanent au particulier bien ordonné qui convient avec lui-même à l'intérieur de l'ordre juste et bon qui l'intègre. Elle permet ainsi de passer du particulier à l'universel sans perte de convenance, puisqu'il est de l'intérêt de l'homme qu'il croie aux articles de foi qui fixent son opinion et orientent son action morale en vue de l'accomplissement

[1218] *Ibidem*, pp. 589-590.
[1219] *Ibidem*, p. 592.
[1220] *Ibidem*, p. 602.

de sa destinée dans la vie. Sans heurter la raison, ces dogmes consolent, c'est-à-dire qu'ils recueillent dans le sentiment sincère une confirmation évidente et irrécusable qui, si elle ne révèle pas la vérité absolue des choses, engendre paix, confort et bonheur, raison suffisante pour susciter l'adhésion de l'homme simple : « pourquoi craindrois-je de m'y livrer ? ».[1221] Bref, la preuve de l'existence de Dieu et de la vie après la mort est une preuve de sentiment, et l'ordre est désiré.

Une fois parcourue la longue trajectoire par laquelle le sentiment s'est éclairé par la raison, le vicaire, ayant déduit par le raisonnement des vérités qui sont devenues de plus en plus sensibles au cœur de l'homme, atteint une idée plus élevée et plus noble de Dieu. Il ne l'imagine plus ; néanmoins, il ne le conçoit pas non plus : plus l'idée qu'il a du divin s'ennoblit, moins elle se montre proportionnée à la raison humaine. Dieu ne se laisse pas recevoir d'en haut, il n'est plus corporel, ni sensible, ni ne se confond avec le monde. Dieu, à ce point, est le vide ; son rapport convenable avec le moi perdure pourtant : bien que son essence ne puisse pas être connue, Dieu existe et se fait sentir dans le cœur de l'homme sincère qui a besoin de la foi pour pouvoir s'orienter moralement dans la vie. En rien alors l'ignorance de l'essence divine n'affecte le résultat pratique des recherches du vicaire : « Enfin plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois ; mais elle est, cela me suffit ; moins je la conçois, plus je l'adore ».[1222] Nous l'avons déjà noté : jusqu'ici, Dieu s'est laissé appréhender par le moi pour autant qu'il déduit les articles de foi à partir de l'impression que le sujet a des objets sensibles et du sentiment intérieur qui l'incline à juger des choses selon ses lumières naturelles, concerné ce qui l'intéresse le plus intimement. Dieu se fait alors saisir en référence au sentiment que le moi a des rapports entre lui-même et le divin, c'est-à-dire par les attributs de Dieu qu'il importe de connaître. Mais, parvenu au moment où l'homme cesse de considérer humainement Dieu, Celui-ci lui échappe : « J'ai fais ce que j'ai pu pour atteindre à la vérité mais sa source est trop elevée ».[1223] Et aussi : « J'éleve et fatigue en vain mon esprit à concevoir son essence ».[1224] Paradoxalement, c'est quand il s'approche de Dieu que l'homme le découvre inconcevable, et c'est quand il le découvre inconcevable qu'il le sent intérieurement avec plus de force. Ainsi, loin que cette ignorance doive être comprise par défaut, elle est l'occasion d'embrayer sur la croyance composée du sentiment éclairé par la raison. Rien d'irrationnel là-dedans, car les vérités de foi que le vicaire déduit ne heurtent pas la raison ; elles présupposent plutôt le bon

[1221] *Ibidem*, p. 590.
[1222] *Ibidem*, p. 594.
[1223] *Ibidem*, p. 606.
[1224] *Ibidem*, p. 592.

usage de la raison, ou mieux, l'usage le plus digne que l'on puisse en faire : « Que si je viens à découvrir successivement ces attributs dont je n'ai nulle idée absolue, c'est par des conséquences forcées, c'est par le bon usage de ma raison. [...] Le plus digne usage de ma raison c'est de s'anéantir devant toi : c'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma foiblesse de me sentir accablé de ta grandeur ».[1225] Aimer Dieu malgré et à cause de l'inconcevabilité de son essence : voilà une autre façon de dire que Dieu est une vérité immanente au sentiment. Il est et vit dans l'homme qui sent et réfléchit à sa place dans l'ordre des choses, c'est-à-dire à la conduite qu'il doit tenir dans le contexte de cet ordre qui, parce qu'il est aimable, doit être loué et honoré. La manière de le faire est de régler ses actes selon des maximes et des règles prescrites par le moi pour lui-même en vue d'accomplir sa destinée morale dans l'existence et selon l'intention du grand Être. Cela dit, le saut, comme on l'a vu, est immanent, c'est un pas d'homme, et non de géant, et l'homme passe par le moyen d'un progrès ordonné, qui lui rend sensibles les vérités qu'il déduit, de l'amour de soi à l'amour de l'ordre qui en dérive, c'est-à-dire de la particularité de sa situation à l'universalité de la morale, étant mis en garde que cette universalité est immanente et plastique. Ainsi, la situation peut varier, mais on peut toujours passer du particulier à l'universel au moyen d'un progrès ordonné : c'est ainsi quand on a une patrie, c'est ainsi quand on a, seulement, un pays. C'est que la conscience est casuiste, et les règles de conduite mentionnées se trouvent, selon le vicaire, comme on le verra plus loin, au fond du cœur de l'homme juste et bon, où qu'il soit, que ces règles se présentent à lui comme des lois auxquelles il importe d'obéir, ou qu'elles se présentent comme des dogmes religieux qui ne le concernent pas moins, et ne déterminent pas moins sa situation.

La conscience morale

Les pages que Rousseau consacre, dans la *Profession de foi*, à la conscience morale sont pour ainsi dire la démonstration définitive et complète que l'universel, pour notre auteur, est immanent au particulier bien ordonné en situation. Notre travail s'achève par l'analyse de ces pages qui, pensons-nous, servent de corollaire à notre argumentation. En effet, la théorie de la conscience est déterminée par la même méthode que nous avons observée jusqu'à présent. Ainsi, la conscience est un sentiment éclairé par la raison et tiré de la nature de la chose, c'est-à-dire de la nature de l'homme. Elle se prononce sur le juste et l'injuste en situation, c'est-à-dire sur ce qui définit la place du moi situé à l'intérieur de l'ordre qui le dépasse, l'inclut et lui convient. Le vicaire refuse donc les maximes morales, générales ou transcendantes qui altèrent l'homme ; il

[1225] *Ibidem*, p. 594.

leur préfère le progrès ordonné de la marche immanente de la nature, par laquelle se refonde le droit naturel sur des bases rationnelles. Comme l'on peut déjà le percevoir, les concepts qui caractérisent la méthode de Rousseau, nous les voyons tous employés, ils découlent de se délaisser l'idée d'altération en faveur de celle de progrès ordonné : existence, convenance, situation, ordre, immanence. Rousseau structure le texte sur la conscience en deux parties : dans la première, il prouve que la conscience est naturelle à l'homme, elle est instinct moral ; dans la seconde, que c'est par elle que le particulier accède à l'universel qui est Dieu, elle est instinct divin. Nous suivrons cette partition afin de rendre évident que le texte du philosophe consacre la thèse selon laquelle on peut passer du particulier à l'universel sans perte de convenance ou d'empiricité, c'est-à-dire par le moyen d'un progrès ordonné. Nous n'étudierons pas la partie finale de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, qui mériterait des développements plus longs ; achevant ainsi notre investigation par l'étude des pages que le vicaire consacre à la conscience morale, nous essayerons de montrer seulement que la conscience, disposition naturelle à l'homme, par laquelle il sent ce qui lui convient en situation, se définit comme sentiment éclairé par la raison ; que le juste et l'injuste ne se tirent donc pas d'une haute philosophie, qui altère l'homme, mais d'un jugement qui se forme intérieurement, en situation, et qui met l'homme plus en accord avec lui-même, dans la mesure où il s'inscrit dans un ordre plus grand, juste et bon, qui lui convient. Il en découle que la conscience est la faculté grâce à laquelle le particulier s'ordonne à l'universel qui, à son tour, s'infléchit dans le particulier : de l'amour de soi on passe à l'amour de l'ordre, convenablement. La conscience étant alors la voix de la nature, instinct moral, guide de la raison, principe immédiat, sentiment de convenance et de justice, l'homme qui la suit ne perd pas de vue la marche de la nature, au contraire, il se maintient en accord avec lui-même en tant qu'être social. Autrement dit, elle permet de retracer ou de reprendre en situation le droit naturel, puisqu'elle se définit à partir du système moral qui relie l'homme à lui-même et à l'autre. En ce sens, il est naturel que le vertueux se complaise à faire le bien, c'est-à-dire à contempler le sublime : car la pitié est douce, elle s'intègre à l'amour de soi et, pour ainsi dire, le flatte. C'est précisément cela qui met l'homme simple d'accord avec l'ordre qui l'inclut et, de ce fait, avec lui-même. Or, faire le bien, agir moralement, est un moyen d'ajouter à la volonté de Dieu la volonté de l'homme, c'est donc incliner l'homme à la joie que seule la vertu procure : maintenant et après, dans cette vie et dans la prochaine. Cela étant, de la particularité de sa propre situation, pourvu qu'elle soit bien ordonnée, on passe à l'universalité de la morale, qui s'infléchit plastiquement dans l'homme situé, où qu'il soit – qu'il s'agisse du citoyen, qu'il s'agisse de l'homme sans patrie. Il suffit qu'il s'ordonne à lui-même, qu'il convienne avec l'ordre

juste et bon qui l'inclut, que cet ordre soit celui de la patrie ou l'ordre humain, il est toujours certain que se mettre d'accord avec le bien commun dont dépend le propre bien individuel permet l'accès à une dimension profonde de la nature humaine : il est bon, il se manifeste toujours, il donne lieu au bonheur, et partout ce sont les mêmes notions de justice et de bonté ou d'honnêteté que l'on observe, exception faite des mœurs dégénérées en raison de quelque cause locale altérant l'homme livré à ses propres vices.

***

La déduction des articles de foi à partir de l'observation du monde extérieur et du sentiment intérieur a permis au vicaire, dans la mesure de ses lumières naturelles et de son intérêt, de se persuader de l'existence de Dieu et de la nécessité de la vertu ; cela fait, il lui revient de définir pour lui-même les règles de sa conduite morale. Pour ce faire, c'est à la conscience qu'il doit recourir : elle exprime la voix de la nature et prescrit à l'homme, en situation, sous forme de sentiments moraux, les maximes qui, une fois observées, assurent que sa conduite ne le détourne pas de la marche de la nature, c'est-à-dire qu'il reste bien ordonné relativement aux convenables desseins de son Créateur. Ces règles ne sont pas tirées d'une haute philosophie, mais se trouvent dans le cœur même de l'homme. Elles sont immanentes ; elles se tirent ainsi de la nature de la chose : « [...] je les trouve au fond de mon cœur écrites par la nature en caractères inéfaçables. Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire : tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal ».[1226] Comme on le voit, il ne s'agit absolument pas de maximes morales définies comme des propositions générales ou des vérités archétypiques produites à partir de l'expérience sensorielle seulement et valables universellement, peu importe où ni quand ; mais de sentiments concernant le juste et l'injuste appréhendés en situation, dans la particularité du cas concret : « le meilleur de tous les casuistes est la conscience ».[1227] Voix de l'âme, la conscience ne se confond ni avec le préjugé, car elle est un instinct naturel à l'homme, ni avec la raison, puisqu'elle sert à la raison de guide et de principe, ni avec le raisonnement qui, sans elle, progresse sans produire de vérités sensibles, ni avec les passions, qui sont plutôt l'expression des besoins du corps que la manifestation des nécessités morales de l'âme. Elle est, enfin, un sentiment éclairé par la raison, vérité primitive et immanente qui sert d'élément aux autres et de guide au moi particulier et situé.

> Les actes de la conscience ne sont pas des jugemens, mais de sentimens ; quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentimens qui les apprécient sont au dedans de

[1226] *Ibidem.*
[1227] *Ibidem*.

> nous, et c'est par eux seuls que nous connoissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons rechercher ou fuir.[1228]

Sentir, c'est exister : en affirmant que la conscience est un sentiment qui se prononce, chez le sujet moral, sur ce qui lui convient ou non en situation, ce que Rousseau fait voir, c'est que la dimension de la conscience est pour ainsi dire ontologique, ou mieux, anthropologiquement plus profonde ou radicale que celle de la raison. Voici pourquoi Rousseau se réfère, dans le passage ci-dessus, aux actes de la conscience et à la maxime : « Exister pour nous, c'est sentir ; notre sensibilité est incontestablement antérieure à nôtre intelligence, et nous avons eu des sentimens avant des idées ».[1229] La conscience est alors en acte, elle est la nature même qui se manifeste en existant et, de ce fait, on peut la définir comme instinct moral, comme disposition innée, comme inclination qui s'identifie à l'amour de soi :

> Il ne faut pour cela que vous faire distinguer nos idées acquises de nos sentimens naturels ; car nous sentons avant de connoitre, et comme nous n'apprenons point à vouloir nôtre bien et à fuir nôtre mal, mais que nous tenons cette volonté de la nature, de même l'amour du bon et la haine du mauvais nous sont aussi naturels que l'amour de nous-mêmes.[1230]

Certes, l'homme sent ce qui lui convient même avant d'entrer en société. Le sauvage, qui n'a pas la raison développée, sent ce qui lui convient autant que l'homme civil ; pourtant, celui-ci apprécie ce qui lui convient moralement, celui-là, seulement physiquement. Cela dit, l'amour de soi se modifie dans le passage de la nature à la société, car ce qui convient à un être perfectible qui est capable de changer d'une situation à l'autre se modifie aussi au gré de ces progrès. Rien de moral ne convient au sauvage, ni à l'enfant. Dans la *Lettre à Beaumont*, Rousseau explicite, de manière abrégée, que c'est seulement lorsque les hommes entrent dans la société que, devenant relatifs, ils se rendent capables de percevoir leurs rapports et les rapports entre les choses : c'est seulement alors qu'ils peuvent acquérir des idées de convenance morale, de justice et d'ordre, qui sont la condition *sine qua non* pour que la conscience s'éveille : « le beau moral commence à leur devenir sensible et la conscience agit ».[1231] Cela ne veut pas dire que les hommes deviennent nécessairement vertueux dans ce passage car, selon le progrès des choses, qui peut être désordonné, on peut plutôt faire taire que faire résonner la conscience : « Alors ils ont des vertus, et s'ils ont aussi des vices c'est parce que leurs intérêts se croisent et que leur ambition s'éveille, à mesure que leurs lumières s'étendent. Mais tant qu'il y a moins

[1228] *Ibidem*, p. 599.
[1229] *Ibidem*, p. 600.
[1230] *Ibidem*, p, 599.
[1231] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettre à Beaumont*, p. 936.

d'opposition d'intérêts que de concours de lumières, les hommes sont essentiellement bons ».[1232] En effet, l'homme n'est pas simple, lorsque les passions priment sur la voix de l'âme, elle se tait, il s'altère ; mais, pourvu que le progrès soit ordonné lors du développement des facultés, à l'émergence des lumières – et donc de la sociabilité – correspond l'éveil de la conscience morale que, dans la *Lettre à Beaumont*, Rousseau définit comme amour de l'ordre :

> L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Ce dernier amour développé et rendu actif porte le nom de conscience ; mais la conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme. Ce n'est que par ces lumières qu'il parvient à connoître l'ordre, et ce n'est que quand il le connoît que sa conscience le porte à l'aimer. La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé.[1233]

En d'autres termes, d'un côté, la conscience requiert la raison développée, de l'autre, elle lui est antérieure et lui sert de guide. Rien de contradictoire dans ce paradoxe, car l'innéité de la conscience n'a pas la même nature que l'innéité des idées, que les empiristes critiquent – et Rousseau est d'accord avec eux quant à cela. La conscience n'est pas un contenu qui se présente tout prêt à l'homme ; elle est seulement une disposition. Cette disposition est innée en ce sens qu'elle incline naturellement le sentiment de l'homme à reconnaître ce qui lui convient, considéré comme sujet moral, c'est-à-dire comme partie d'un ordre commun à l'intérieur duquel il se relie à d'autres hommes, ses semblables. Elle s'éveille lorsqu'apparaît un ordre moral, résultat du développement simultané de la raison et des rapports sociaux ; voilà pourquoi Rousseau la définit comme amour de l'ordre. L'homme n'est pas sociable par nature, rien dans l'état originel hypothétique ne le contraint à en sortir, mais, en entrant dans l'histoire, sa sensibilité se développe et lui permet de voir ce qui lui convient comme partie d'un ordre plus grand, moral. C'est seulement alors, lorsqu'il acquiert des idées concernant ce que sont les rapports moraux, que sa conscience peut se prononcer sur ce qui lui convient, c'est-à-dire sur la meilleure manière d'agir. Or, l'ordre inclut le sujet qui le considère et, de ce fait, l'homme qui écoute la voix de sa conscience demeure toujours en accord avec lui-même, même si l'ordre n'est pas celui d'une patrie, mais seulement d'un pays. Instinct infaillible, instinct divin, la conscience ne trompe jamais l'homme quant à ce qui lui convient moralement. En effet : « [...] la conscience ne trompe jamais, elle est le vrai guide de l'homme ; elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps ; qui la suit obéit à la nature et ne craint point s'égarer ».[1234] Mais il y a plus.

[1232] *Ibidem.*
[1233] *Ibidem.*
[1234] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 595.

La raison se définit comme la faculté par laquelle l'homme s'ordonne convenablement à la nature des choses et aux rapports entre lui et elles,[1235] ce qui présuppose la capacité, qui s'acquiert, de comparer des idées, de connaître ;[1236] pourtant, la reconnaissance de cette convenance n'incombe pas à la raison, mais au sentiment éclairé par la raison, c'est-à-dire à la conscience. Certes, la raison fait connaître le juste, et sans cette connaissance l'homme ne peut l'aimer ; mais elle ne l'incline pas à l'aimer, puisque l'homme n'aime que ce qui stimule en lui son intérêt : « [...] ne m'a-t-il [Dieu] donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connoître, la liberté pour le choisir ? ».[1237] De cette façon, l'éveil de la conscience requiert le développement de la raison et ainsi de la sociabilité, mais la raison qui ne s'égare pas dépend de ce que la conscience lui montre ce qui convient au sujet en situation, afin que par le moyen de sa raison il s'ordonne convenablement à cette justice qu'il est bon pour lui de choisir. Autrement dit, ou la raison se fait guider par la conscience, ou elle s'expose à l'abus que le raisonnement, souvent guidé plutôt par la vanité et les passions du philosophe que par sa conscience, lui impose. En ce sens, la conscience est la faculté par laquelle l'homme reconnaît la vérité primitive qui doit servir d'élément aux autres. Cette vérité représente une espèce de première volonté, inhérente aux premières inclinations, nécessairement droites, de l'homme en processus de socialisation : « [...] elle [l'âme] se prépare un bonheur inaltérable en combattant ses passions terrestres et se maintenant dans sa première volonté ».[1238] Cette première volonté est première parce qu'elle est expression immédiate de l'amour de soi, elle est antérieure donc, anthropologiquement, à toute altération possible, elle est manifestation de la droite nature et de ce qui convient profondément à l'homme moral. La conscience est alors, par définition, le résultat du progrès ordonné de nos affections primitives, du progrès par lequel les vraies affections de l'âme s'éclaircissent par la raison afin que se forment les notions morales, qui ne sont donc pas de purs êtres de raison formés par l'entendement, vu qu'elles saisissent le sentiment.[1239] Si bien que la conscience incline l'homme intimement, elle le dispose au plaisir moral, qui lui est même irrésistible : « [...] mais croyez-vous qu'il y ait sur la terre entière un seul homme assés dépravé pour n'avoir jamais livré son cœur à la tentation de bien faire ? Cette tentation est si naturelle et si douce qu'il est impossible de lui resister toujours [...] ».[1240] Au contraire alors de la raison, qui est faculté d'ordonner les facultés de l'homme ; contre les

[1235] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[1236] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 417.
[1237] *Ibidem*, p. 605.
[1238] *Ibidem*, p. 603.
[1239] *Ibidem*, pp. 522-523.
[1240] *Ibidem*, pp. 601-602.

passions, qui remplacent en lui la vérité primitive par d'autres fausses mesures[1241] ou des causes étrangères[1242] qui l'altèrent au gré des opinions et des préjugés des hommes ; contre encore le raisonnement, qui souvent abuse de la raison en insinuant l'insensible dans les démonstrations,[1243] la conscience fixe la première convenance ou vérité primitive et dispose l'homme à sentir le juste et l'injuste en situation, de sorte qu'il puisse librement choisir ce qui lui convient et agir en accord avec lui-même et avec l'ordre moral auquel il appartient. Elle fixe ainsi l'opinion de l'homme, elle établit sa foi et le fait agir vertueusement ; en la suivant, l'homme se sent intégré dans un ordre où tout est bien, il se sent heureux.

Rousseau approfondit le constat de l'immanence du jugement moral en recourant à l'idée d'instinct. Contre les philosophies empiristes de son temps qui, allègue-t-il, refusent l'idée d'instinct afin de pouvoir tout expliquer à partir seulement du jeu entre les sensations et les connaissances qui s'acquièrent par elles,[1244] le vicaire loue l'innéité morale de l'homme, qu'il explique de la manière suivante : « Conoitre le bien, ce n'est pas l'aimer, l'homme n'en a pas la conoissance innée ; mais sitôt que sa raison le lui fait connoitre, sa conscience le porte à l'aimer : c'est ce sentiment qui est inné ».[1245] Rousseau convient avec Locke et Condillac de la thèse selon laquelle toutes les idées sont acquises, mais il leur oppose une critique profonde et radicale : les idées morales ne sont pas de purs êtres de raison formés par l'entendement, mais des sentiments de l'âme éclairée par la raison.[1246] Il existe chez l'homme une disposition innée qui l'incline à aimer le bien dès qu'il se présente à lui comme connaissance ou idée possible, mais cette idée, représentative d'une convenance, est une vérité sensible, elle ne se confond pas avec les idées morales des sensualistes, qui les définissent comme des idées complexes et archétypiques résultant de la pure somme d'idées simples provenant de l'expérience sensorielle immédiate. L'homme a une âme et elle est bonne ; en faire abstraction, c'est refuser de le considérer dans sa totalité ; c'est refuser de considérer que, sans le sentiment, il n'y a pas de vraie connaissance morale. Ainsi, pour rendre sensible sa critique aux empiristes, Rousseau recourt à l'idée d'instinct et fait voir que, en suivant son instinct moral, l'homme, qui est bon par nature, se met plus en accord avec lui-même à l'intérieur d'un ordre juste et bon qui l'inclut et qui lui promet intérieurement des récompenses futures à la vertu pratiquée : cela ne lui est pas

[1241] « Nous fixons nos jugemens et nôtre estime avant de connoître le bien et le mal, et puis raportant tout à cette fausse mesure nous ne donnons à rien sa juste valeur » (*ibidem*, p. 604).
[1242] *Ibidem*, p. 491.
[1243] *Idem*, O.C., t. IV, *Lettres morales*, p. 1090.
[1244] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 595.
[1245] *Ibidem*, p. 600.
[1246] *Ibidem*, pp. 522-523.

annoncé froidement, mais sous la forme d'un plaisir sublime, qu'il éprouve chaque fois qu'il pratique le bien par choix. La morale ne se démontre pas mathématiquement, comme le veulent Locke et Condillac, elle ne s'explique pas moyennant l'analyse d'idées décomposables, mais elle requiert une connaissance profonde de la dimension du sentiment et donc d'une anthropologie qui prend l'homme comme existence, ou mieux, comme existant en situation : « S'il est vrai que le bien soit bien il doit l'être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres, et le premier prix de la justice est sentir qu'on la pratique ».[1247] Or, tout cela ne se présente qu'à l'homme simple qui, en vue de devenir heureux grâce à l'accomplissement de ses devoirs moraux, fait de lui-même un instrument de l'ordre en s'identifiant à ses semblables.

La morale n'est pas universelle. Mais elle est universellement possible à l'homme. Cela découle de la nature humaine elle-même, qui est bonne. Chaque fois qu'il s'ordonne, l'homme social s'incline vers le bien moral. Sauf lorsqu'ils se dépravent en vertu d'une cause locale, toutes les mœurs l'attestent : « par tout les mêmes idées de justice et d'honnêteté, par tout les mêmes notions du bien et du mal ».[1248] Malgré les modifications culturelles qui distinguent les peuples les uns des autres, l'homme demeure toujours le même, et cela se vérifie par « l'éclatante uniformité du jugement des hommes »[1249] et par « cet accord évident et universel de toutes les nations ».[1250] En apparence, cette thèse heurte celle de la *Lettre à d'Alembert* :

> L'homme est un, je l'avoüe ; mais l'homme modifié par les Réligions, par les Gouvernements, par les loix, par les coutumes, par les préjugés, par les climats, devient si différent de lui-même qu'il ne faut plus chercher parmi nous ce qui est bon aux hommes en général, mais ce qui leur est bon dans tel tems ou dans tel pays.[1251]

Cependant, ce passage n'est pas contradictoire avec la teneur de la *Profession de foi*. Certes, il y a un changement d'accent, mais il découle de la diversité des registres rhétoriques. Dans notre thèse, nous cherchons à mettre en évidence, précisément, que la particularité des mœurs ne heurte pas l'universel humain, au contraire, plus les bonnes mœurs se particularisent, plus se réalise cet universel moral qui se manifeste chaque fois qu'une société bien ordonnée s'organise. La thèse contraire consiste à affirmer que la conscience se confond avec le préjugé, et Rousseau est ferme quand il repousse cette idée tout au long de son œuvre. Il ne convient donc pas d'affirmer ni que l'unité de l'homme se perd dans la multiplicité des mœurs, ni que l'universalité de la morale brouille les contours singuliers des peuples. L'universel, chez

[1247] *Ibidem*, p. 595.
[1248] *Ibidem*, p. 598.
[1249] *Ibidem.*
[1250] *Ibidem.*
[1251] *Idem*, O.C., t. V, *Lettre à D'Alembert*, p. 16.

Rousseau, est plastique et immanent à la nature des choses : il n'homogénéise pas, il ne globalise pas ; ou mieux, si une société générale du genre humain se laisse imaginer, c'est qu'elle se construit de bas en haut, à partir du respect des particularités, et il faut d'abord se faire citoyen pour, seulement après, s'imaginer homme. Mais si la société générale se laisse imaginer comme résultat ou développement possible de la société bien-ordonnée, l'humanité en chaque citoyen s'éprouve déjà de près dans l'identification entre concitoyens partageant une certaine identité. C'est-à-dire : le sentiment d'humanité est une condition préalable à son expansion, et cette expansion ne représente pas son refus, au contraire, elle se produit comme convenance étendue. Le saut est vers le dedans, comme nous l'avons déjà explicité. Or, Montaigne, le sceptique, n'a pas raison de réduire la conscience au préjugé ; au contraire : elle est la manifestation de la nature elle-même. Sa voix, pourvu qu'elle ne soit pas contrainte au silence qui altère l'homme, se fait toujours entendre : elle annonce le chemin par lequel l'homme passe de l'amour de soi à l'amour de l'ordre, et cela ne s'accomplit que lorsqu'un homme ou un peuple se met plus en accord avec lui-même, dans la particularité de ce qui lui convient en situation. L'universel, une fois de plus, est immanent à la nature des choses et plastique à la situation, la révélation ne vient pas d'en haut ; ce qui vient de Dieu s'éprouve directement dans le cœur des hommes, sans intermédiaires.

Droit naturel, vertu, amour de l'ordre

Bien qu'elle ne s'éveille que lorsque l'homme devient sociable, la conscience est un principe indépendant de la raison, elle s'explique par elle-même ; cela dit, elle n'est en rien contraire à la raison.[1252] Il est certain que, lorsque la raison s'égare, la conscience se tait et l'homme s'altère ; mais, lorsque la raison transforme le matériau empirique du sentiment en idée morale, la conscience se prononce et acquiesce. En effet, l'idée de justice ainsi formée est la représentation de ce qui, dans le sentiment, s'annonçait déjà comme expérience de l'âme ; néanmoins, si l'idée morale présuppose nécessairement le rapport entre les hommes, le sentiment de l'âme se manifeste même chez les bébés, qui se révoltent contre les injustices des nourrices. En d'autres termes : l'idée morale résulte du travail de la raison qui, ne perdant pas de vue le sentiment qui la guide, épure celui-ci, l'éclaircit, le généralise. On passe ainsi du registre du vague à celui du représenté. Nous l'avons déjà noté: justice et bonté ne sont pas de purs êtres moraux formés par l'entendement, ni des idées archétypiques résultant de la somme

[1252] « Si les prémiéres lueurs du jugement nous éblouissent et confondent d'abord les objets à nos regards, attendons que nos foibles yeux se rouvrent, se raffermissent, et bientôt nous reverrons ces mêmes objets aux lumiéres de la raison, tels que nous les montroit d'abord la nature [...] » (*idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 600).

des sensations, mais de vraies affections de l'âme éclairée par la raison, progrès ordonné de nos affections primitives. Cela signifie que la nature se replace sur de nouvelles bases, relatives et rationnelles, lorsque l'homme entre dans la société bien ordonnée : il se dénature, il acquiert une seconde nature. Nous l'avons aussi déjà remarqué: dans l'état de nature, l'homme est absolu, dans la société il est relatif ; le bien qui convient à celui-là est physique, ce qui convient à celui-ci est moral. Pour se mettre d'accord avec lui-même, le sauvage doit satisfaire ses quelques besoins physiques ; mais l'homme civil doit satisfaire ses besoins moraux. Ainsi, le passage de l'amour de soi du corps à l'amour de soi de l'âme s'accomplit lorsque l'homme est devenu partie d'un ordre dont le bien conditionne le sien propre, et qu'il doit ainsi soutenir, car nous aimons ce qui nous conserve ; il s'accomplit lorsque ce nouvel homme identifie ce qui lui convient à ce qui convient à l'ordre qui l'inclut. Certes, les choses ne se passent pas toujours ainsi. Le *Discours sur l'inégalité* met en évidence que l'entrée des hommes dans l'histoire peut se faire sous le signe de l'altération, et dans ce cas l'individu se trouve aux prises avec une alternative, que le vicaire décrit de la manière suivante : « Combattu sans cesse par mes sentimens naturels qui parloient pour l'intérest commun et par ma raison qui rapportoit tout à moi, j'aurois floté toute ma vie dans cette continuelle alternative, faisant le mal, aimant le bien, et toujours contraire à moi-même [...] ».[1253] Et il conclut ainsi : « [...] si de nouvelles lumières n'eussent éclairé mon cœur, si la vérité qui fixa mes opinions n'eut encore assuré ma conduite et ne m'eut mis d'accord avec moi ».[1254]

Dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau distingue ce qu'il appelle l'intérêt apparent et l'intérêt bien entendu ; c'est dans cette dichotomie que consiste l'alternative à laquelle le vicaire fait allusion. Or, passer de cet intérêt-là à celui-ci exige une lutte interne du sujet avec lui-même, requiert donc la vertu. Dans le livre II de l'*Émile*, dans la scène du jardinier Robert, que nous évoquons à titre d'exemple, Rousseau illustre que le sentiment d'injustice, inné, s'éclaircit par la raison, qui présente à l'élève une vérité plus grande qu'il avait jusqu'alors ignorée : la parcelle de terrain avait un propriétaire, et les fèves qu'Émile a plantées ont coûté au propriétaire ses rares melons de Malte. La vexation, aggravée par le fait que Robert prévoyait de partager ses melons avec l'élève, a un effet précis : outre qu'elle fait voir à Émile qu'il n'est plus un être absolu, mais relatif, elle généralise son amour-propre et le transforme en vertu, transforme alors son intérêt apparent en intérêt éclairé. Émile, qui se croyait victime, centre de l'ordre, se découvre – grâce au changement d'un point de vue particulier à un autre, général et élargi –

[1253] *Ibidem*, p. 602.
[1254] *Ibidem*.

délinquant. La colère qu'il avait d'abord ressentie, il perçoit maintenant qu'elle était moindre que l'injustice qu'il avait provoquée ; mais Robert ne commet pas la même erreur : au lieu de se victimiser, il concède, généreux, la possibilité pour le garçon d'exploiter un morceau du terrain. Le jardinier accorde justice et bonté, amour de soi et amour de l'autre. La douleur cesse : le premier sentiment d'injustice, éclos de l'amour-propre furieux d'Émile, maintenant éclairé par la raison, généralisé grâce aux idées de rapport et d'obligation, reçoit l'assentiment de la conscience, se transforme en vertu. Émile, désormais placé à la circonférence de l'ordre, s'ordonnant au centre commun, s'excuse honteux. Il lutte ainsi avec lui-même, abandonne un regard resserré en faveur d'un regard plus élargi, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, toute son âme s'élève, et sa conscience, encore en voie d'éveil, confirme dans son for intérieur que la nouvelle situation est juste ; l'ancienne, injuste. C'est-à-dire qu'au bout d'un progrès ordonné qui consomme le triomphe de la vertu, Émile parvient finalement à identifier son amour de soi avec l'amour de l'ordre qui l'inclut et à passer de son intérêt apparent à son intérêt bien entendu – étant admis qu'au livre II ce que l'on voit n'est qu'un essai de ce que sera la vraie moralité qui se présentera à l'élève à partir du livre IV.[1255]

Ce que l'on veut montrer, c'est que la conscience résulte de la refondation du droit naturel. On peut démontrer ce point de nombreuses façons, mais nous le ferons moyennant la constatation qu'il y a quelque chose d'esthétique dans la morale : « Otez de nos cœurs cet amour du beau, vous ôtez tout le charme de la vie ».[1256] Dans l'article *Gout*[1257] du *Dictionnaire de musique*, Rousseau définit le goût comme le don naturel qui, entre tous les autres, est celui que l'on sent le mieux et que l'on explique le moins. Le goût sert, ajoute-t-il, de « lunettes à la raison », car il juge des objets sur lesquels le jugement n'a pas prise. Dans le registre de la morale, on peut tracer l'analogie et affirmer que la conscience sert aussi de lunettes à la raison : « On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner ? ».[1258] Sans le sentiment, la raison marche dans le vide et produit l'altération, c'est-à-

[1255] Nous avons pris une certaine liberté à ce sujet car, dans le livre II, Émile n'a, rigoureusement, ni amour-propre, ni conscience, ni obligations. Néanmoins, le sens de ce qui se passe dans la scène pédagogique est précieux, précisément parce qu'elle anticipe le jeu ou la lutte qu'Émile devra affronter lorsque viendra le moment de sa moralisation.
[1256] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 596. Quant à cela, voir Simonetta, *La Connaissance par sentiment au XVIII siècle*, pp. 282-296. Ou aussi : Simonetta, « Rousseau, de la science des mœurs à l'éveil du goût », pp. 205-218.
[1257] Rousseau, O.C., t. V, *Dictionnaire de musique*, p. 841. Voici le passage qui importe « De tous les dons naturels, le *Goût* est celui qui se sent le mieux et qui s'explique le moins ; il ne seroit pas ce qu'il est, si l'on pouvoit le définir : car il juge des objets sur lesquels le jugement n'a plus de prise, et sert, si j'ose parler ainsi, de lunettes à la raison » (soulignements de l'auteur). Pour une analyse plus détaillée des articles « goût » et « génie », cf. Spira, *Costumes e política no Discurso da desigualdade de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 37-42. Voir aussi Freitas, « Considerações sobre o 'gosto' em Rousseau », pp. 113-127.
[1258] Rousseau, O.C., t. IV, *Émile*, p. 602.

dire qu'elle produit des normes de justice générale, abstraites, transcendantes, comme celle que Diderot annonce dans son article *Droit naturel*. En ce sens, la conscience est la nature elle-même : « [...] il [ce guide] parle la langue de la nature ».[1259] C'est ainsi la nature qui se réélabore ou se met à jour en fonction de nouvelles convenances, morales, lorsque la raison intervient pour l'ordonner selon les commandements de la conscience. Cela étant, l'éveil de la conscience, dont l'objet est la justice et la bonté, se produit comme un processus au long duquel le droit naturel se reprend ou se refonde sur de nouvelles bases, rationnelles. Quatre passages, parmi beaucoup d'autres possibles, le prouvent amplement. Le premier, du *Discours sur l'inégalité*, fait voir ce qu'est le droit naturel avant le surgissement de l'histoire et qu'il s'explique par la combinaison d'amour de soi et de pitié naturelle :

> [...] méditant sur les premiéres et plus simples opérations de l'Ame humaine, j'y crois appercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à nôtre bien-être et à la conservation de nous mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir perir ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables. C'est du concours et de la combinaison que nôtre esprit est en état de faire de ces deux Principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paroissent découler toutes les régles du droit naturel ; régles que la raison est ensuite forcé de rétablir sur d'autres fondemens, quand par ses développemens successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature.[1260]

Le deuxième passage est extrait de la *Profession de foi du vicaire savoyard* et illustre que la conscience, survenue avec la sociabilité développée, se définit aussi par la double inclination naturelle, envers soi-même, envers ses semblables :

> Or c'est du sisteme moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que nait l'impulsion de la conscience.[1261]

Le troisième figure aussi dans la *Profession de foi* et met en évidence que le passage de l'amour de soi à l'amour de l'ordre équivaut à la reprise de la loi naturelle :

> Tous les devoirs de la loi naturelle presque effacés de mon cœur par l'injustice des hommes s'y retracent au nom de l'éternelle justice qui me les impose et qui me les voit remplir.[1262]

Le quatrième est la définition même du pacte social légitime, qui se structure nécessairement sur la base d'une stricte réciprocité juridique engageant le moi et les autres. Cette égalité juridique se tire de la nature de la chose, ou mieux, de la nature du contrat social lui-même. Certes, le rapport est conventionnel, mais, pour cela même, apte à refonder le droit naturel sur de nouvelles bases, rationnelles. Or, parce qu'il est rationnel, il n'en est pas moins

---

[1259] *Ibidem*, p. 601.
[1260] *Idem*, O.C., t. III, *Discours sur l'inégalité*, p. 126.
[1261] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 600.
[1262] *Ibidem*, p. 603.

naturel : chaque citoyen a ou doit avoir tout intérêt à voir la vie, les biens et la liberté de ses concitoyens dûment préservés, vu que c'est une condition de la préservation de sa propre vie, de ses propres biens, de sa propre liberté. Autrement dit, l'amour de la patrie découle de l'amour de soi, motif suffisant pour que chaque citoyen aime les lois et la volonté générale, qui l'inclut et lui convient. De même que, comme on l'a vu, les idées de justice et d'honnêteté, de bien et de mal, sont « par tout les mêmes idées »,[1263] les clauses de ce contrat, légitime, sont, même si elles ne sont jamais énoncées, « par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises et reconnues ».[1264] L'universel est la nature elle-même, c'est le droit naturel lui-même, qui s'infléchit dans le particulier bien ordonné. Ainsi :

> « Trouver une forme d'association qui défende et protege de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? ». Tel est le problême fondamental dont le contract social donne la solution. Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendroit vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été énoncées, elles sont partout les mêmes, par-tout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.[1265]

Conclusion

Le progrès ordonné, qui permet la reprise du droit naturel grâce à l'éveil de la conscience, identifie l'homme à Dieu et le fait passer de sa particularité à l'universalité de l'ordre qui l'inclut et le rédime. Ce progrès s'accomplit lorsque, avec l'avènement de la sociabilité et de la rationalité, l'homme se met d'accord avec lui-même moyennant le libre choix de la pratique du bien. Mais cela ne s'atteint pas sans lutte. La vertu est la lutte entre l'ordre et le désordre, entre les nécessités de l'âme et les penchants du corps, entre progrès ordonné et altération. S'élever à Dieu, c'est s'identifier au bien commun, c'est assurer le sentiment d'humanité en le renforçant par l'opinion qui se fixe et donc par la foi qui s'approfondit au gré des sublimes et plaisantes contemplations qui font la délectation du sage et le charme de la vie. Or, cette identification au divin est précisément l'objectif de la lutte du vertueux contre lui-même ; elle est aussi la retrouvaille, pour ainsi dire, du droit naturel en situation ou, ce qui revient au même, de l'accord entre amour de soi et amour de l'ordre, entre particulier et universel – même si cet universel se comprend comme infléchi dans un ordre particulier. La religion du vicaire est une

[1263] *Ibidem*, p. 598.
[1264] *Idem*, O.C., t. III, *Du Contrat social*, p. 360.
[1265] *Ibidem*.

religion naturelle, elle représente alors le droit naturel mis à jour ou refondé en fonction de l'avènement de la sociabilité et du sentiment d'humanité. Elle fait allusion à la justice naturelle, et la justice naturelle se retrace par la raison qui la transforme en idée générale représentant un sentiment en situation. S'élever à Dieu est donc écouter la voix de la conscience dans chaque cas concret et particulier, c'est convenir avec sa propre nature en situation et se préparer au bonheur qui s'annonce intérieurement au vertueux. Car l'universel est plastique et immanent au particulier ; il ne se prête pas à des révélations qui nous viennent d'en haut, il s'annonce dans l'immanence d'un cœur qui a su rester juste et acquiescer au destin réjouissant que Dieu a préparé aux hommes. Voilà pourquoi le vicaire peut être indifférent au rite, mais jamais à ce que lui confie, sincèrement, son cœur ; voilà aussi pourquoi Émile, à la fin du livre V, peut convenir avec les lois de son pays et servir d'exemple à ses semblables ; voilà encore pourquoi la religion civile peut confluer avec les lois et les mœurs de la patrie. En politique et en morale, se mettre d'accord avec soi-même et avec sa propre particularité, c'est s'ordonner à la nature des choses et se préparer à s'égaler à l'universel immanent et plastique qui est Dieu en nous. Ainsi :

> Je ne sens plus en moi que l'ouvrage et l'instrument du grand Etre qui veut le bien, qui le fait, qui fera le mien par le concours de mes volontés aux siennes, et par le bon usage de ma liberté ; j'acquiesce à l'ordre qu'il établit, sûr de jouir moi-même un jour de cet ordre et d'y trouver ma félicité : car quelle félicité plus douce que de se sentir ordonné dans un sistême où tout est bien ?[1266]

Et aussi :

> Source de justice et de vérité, Dieu clément et bon ! dans ma confiance en toi, le suprême vœu de mon cœur est que ta volonté soit faite. En y joignant la mienne, je fais ce que tu fais, j'acquiesce à ta bonté ; je crois partager d'avance la suprême félicité qui en est le prix.[1267]

Nous pensons avoir suffisamment démontré que l'universel chez Rousseau, rigoureusement, n'existe pas pour l'homme ; mais, quand l'homme s'ordonne, c'est-à-dire se socialise et accède alors à l'usage de sa raison, si cette ascèse ne s'accomplit pas en faisant taire le sentiment, l'homme peut avoir accès à quelque chose d'ubiquitaire : non seulement parce que cela s'observe de façon ubiquitaire, mais parce que cela 1) se fait sentir intérieurement comme vérité profonde et évidente et 2) cela se laisse connaître à mesure de ce qui convient à la nature sensible et bonne, quoique sa raison soit limitée, qui est la nature de l'homme. Dans ce cas, l'universel, ainsi appréhendé comme convenance, comme vérité infléchie dans les choses, ou mieux, dans les choses considérées dans leur rapport avec un être sensible et perfectible, est plastique et immanent aux situations dans lesquelles s'engage l'homme – qu'il soit citoyen

[1266] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 603.
[1267] *Ibidem*, p. 605.

s'accordant à lui-même, ou qu'il soit un « cosmopolite enraciné »[1268] s'accordant à lui-même, car à chaque situation correspond une certaine justice, ce qui ne veut pas dire que la justice n'existe pas. Bien au contraire, elle est la nature propre ou le droit naturel que l'on doit ressaisir ou refonder par la raison, en situation, en référence à l'homme. Autrement dit, l'œuvre de Rousseau permet que l'on passe de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale toutes les fois que, plutôt par le moyen d'un progrès ordonné que moyennant le désordre qui altère l'homme, on dénature l'homme en citoyen et l'on fait convenir le patriote avec son humanité.

CONCLUSION DE LA PARTIE III

Cette troisième partie a eu pour objectif fondamental de faire connaître que l'acquisition ou la constitution de la sociabilité, que ce soit ou non lorsqu'elle s'accomplit dans la patrie, obéit pour ainsi dire, et pourvu que cette acquisition se fasse dans le respect d'un certain ordre ou d'une situation bien ordonnée par l'art humain, à certaines règles qui permettent que l'on passe de la convenance proche à la convenance élargie ou étendue, c'est-à-dire de l'amour de soi à l'amour de la patrie qui humanise dans le cas du *Contrat social*, ou de l'amour de soi à l'amour de l'humanité qui socialise dans le cas de l'*Émile* - et, dans les deux cas, de l'amour de soi à l'amour de l'ordre. En effet, la religion civile incline les citoyens à aimer l'ordre universel répandu dans la ville juste ; la religion naturelle dispose Émile à aimer l'ordre universel plastique aux situations où s'ordonne le sauvage fait pour vivre en société et pour servir d'exemple aux siens. Ainsi définie, la genèse de la sociabilité, c'est-à-dire de la moralité, de l'humanité, s'accomplit progressivement et de façon ordonnée, répétons-le, comme convenance qui s'étend. Cela revient à dire qu'à l'origine on ne doit pas procéder à la substitution de ce que Rousseau appelle les vérités primitives par les passions, les opinions ou les préjugés des

[1268] Spector, *Émile*, p. 353. Lenne-Cornuez va aussi dans ce sens. Pour elle, Émile serait un citoyen lockéen « accompli », parce que pénétré, contrairement au citoyen de Locke, du sentiment d'humanité (p. 262), d'où découle le caractère enraciné de son attachement. Certes, cet enracinement n'a pas de rapport avec la volonté générale, qui n'existe pas pour qui n'a qu'un pays, mais plutôt avec le sentiment d'obligation fondé sur la reconnaissance de la dette morale, sociale, civile : voilà ce qui empêche que l'adhésion de l'individu à la société soit un acte fondé sur des aspects seulement psychologiques. Ainsi : « Contre un consentement lockien qui ne reposerait que sur la raison, Rousseau entend en exhiber les ressorts affectifs. L'individu ne peut consentir sans le sentiment de ce qui l'attache à la communauté. […] Là où le *trust* lockien serait trop formel, la confiance accordée par Emile à l'autorité établie de son pays reposerait sur une évaluation rétrospective de ses liens et des rapports dont il a joui » (p. 256). Et aussi : « Emile est cependant un citoyen lockien *en un sens modifié* par la conscience de sa dette à l'égard de ses semblables : une dette morale étendue à l'humanité, qui prend la forme spécifique, dans une société injuste et inégalitaire, d'une dette sociale à l'égard des plus pauvres, ainsi qu'une dette civile à l'égard d'un pays qui assure sa protection et son bien-être » (p. 261) ; voir Lenne-Cornuez, « Émile, citoyen lockien », pp. 245-262,. Il vaut la peine de mentionner un autre texte, qui refuse à Émile l'attachement citoyen : Moscateli, « Por que Emílio não é o cidadão republicano », pp. 135-149.

hommes, causes étrangères à l'amour de soi. Ce point étant acquis, on peut marcher selon la nature et faire en sorte que se construise et s'approfondisse le sentiment d'humanité. Cette marche ou progrès se définit comme progrès de la raison éclaircissant ou ennoblissant le sentiment et aboutit, grâce à la conséquente multiplication du moi dans les autres – c'est-à-dire à l'identification affective entre le moi bien ordonné et ses semblables proches d'abord, éloignés ensuite –, à la reprise ou à refondation du droit naturel, ou mieux, à la genèse de la conscience morale ; et la conscience est ce qui conduit l'homme à se plier à l'amour de l'ordre qui l'inclut convenablement ; et si cet ordre est l'ordre de la patrie, cela ne souille en rien la thèse selon laquelle le patriote convient aussi avec son humanité, car l'universel auquel s'élève le citoyen est immanent aux rapports humains et aux attachements sociaux bien formés. La volonté générale, règle particulière du juste et de l'injuste, n'outrage pas la règle du juste et de l'injuste concernant un ordre plus élargi, car cet élargissement est pour ainsi dire plus qualitatif que quantitatif : il ne s'agit pas d'aimer celui qui se trouve de l'autre côté du globe – en comptant individu par individu, existant, ayant existé et à exister –, encore moins d'aimer le lointain au détriment du prochain, mais d'approfondir le sentiment d'humanité qui rend juste et bon celui qui se dispose à contempler le sublime de l'ordre. Or, cette contemplation requiert que l'on soit bon envers ceux avec qui l'on vit à proximité. Ainsi, cette humanité est pour ainsi dire diaphane, elle a lieu à l'intérieur du cœur, elle n'a pas de corrélat objectif et nécessaire – mais plutôt imaginé, donc, pourquoi pas possible ? – dans les relations internationales.[1269] Surtout, elle ne s'assemble pas avec des sociétés générales, chimériques et transcendantes, fondées sur les tromperies des riches et sur des volontés générales altérées, qui, maintenant oui, outragent toute vraie moralité possible. L'humanité est alors un point de vue, un point de vue moral, qui va de pair avec le point de vue politique et s'harmonise avec lui lorsque l'*art perfectionné* commande

[1269] Généralement, c'est le caractère pessimiste de la pensée de Rousseau sur les relations internationales qui est souligné dans l'historiographie. Nous pensons que cela s'explique, en grande partie, par les critiques du genevois à la pensée, qu'il dit naïve, de l'abbé de Saint-Pierre. Il faut quand même mettre en garde que Rousseau ne nie pas la possibilité de confédérer de petites Républiques défensivement, ni ne manque d'affirmer la nécessité d'observer, en guerre, le *jus in bello*. Bien que nous n'ayons pas approfondi notre recherche dans cette direction, nous pouvons renvoyer à deux travaux, peut-être pionniers, que nous avons consultés occasionnellement et ponctuellement : celui de Windemberger, qui cherche pour ainsi dire à projeter, en partant du *Contrat social*, ce qui aurait pu être une œuvre de Rousseau sur la confédération de petites Républiques : Windemberger, *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau* ; et celui de Lassudrie-Duchêne, que nous avons déjà cité dans cette thèse, sur le droit international chez Rousseau: Lassudrie-Duchêne, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*. Mais nous pensons que ce qu'il y a de plus actuel dans le débat en question est l'œuvre collective, que nous n'avons pas explorée : Rousseau, *Principes du droit de la guerre*. Dans la bibliographie brésilienne sur le sujet, on peut renvoyer à : 1) Fonseca Jr., « Prefácio », pp. IX-LXIV ; et 2) Kuntz, « Rousseau e as relações internacionais », pp. 169-174. S'agissant d'un champ de recherche fertile, relativement peu exploré, et pourtant pertinent pour l'actualité et extrêmement important pour une compréhension plus complète de la pensée politique et morale de Rousseau, nous envisageons la possibilité de consacrer à ce sujet une future recherche au niveau postdoctoral.

l'expérience sociale. Cela étant dit, pourvu que l'on ne les altère pas, le citoyen peut s'humaniser, et l'homme peut s'enraciner dans la Cité où il se trouve et vit, même s'il ne s'agit que d'un pays. La clé de la pensée de Rousseau réside donc dans l'emploi qu'il fait des deux concepts dont nous avons essayé de mettre en évidence l'articulation complexe dans cette thèse : progrès ordonné et altération. Dans le premier cas, on peut imaginer une voie par laquelle on passe de la particularité des mœurs à l'universalité de la morale ; dans le second, il faut constater que de l'universalité de la morale découle la destruction des bonnes mœurs, ou mieux, la destruction de la politique et de la moralité elle-même. C'est que, dans le premier cas, l'universel est immanent, dans le second, transcendant, et toutes les fois que les hommes, au lieu de se limiter au registre du sentiment, prétendent aux transcendances ou s'enorgueillissent de leurs vérités insensibles, résultat des idées générales formées à partir du silence que l'on impose aux sentiments, ils s'altèrent, c'est-à-dire qu'ils deviennent autres, ils deviennent méchants : leur science progresse, leur humanité souffre, et ce sage accablé de son propre cosmopolitisme vide, ou de ses révélations fanatisantes, est le portrait de l'homme moderne lui-même, de ce bourgeois qui n'est ni citoyen, ni homme, ni rien.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Publié en 1762, le *Contrat social* est une œuvre, pourrait-on argumenter, qui serait née déjà réfutée. Si les mœurs ont dégénéré de telle façon que l'humanité est devenue méconnaissable et défigurée, et si elles sont le type de lois le plus important dans la Cité - puisque c'est de leur succès que dépend celui de toutes les autres lois -, et si la politique, par conséquent, n'est plus possible dans la modernité - car les lois doivent tirer leur énergie des mœurs encore saines afin, en les renforçant, de se renforcer -, alors, le livre peut être utile aux Athéniens ou aux Spartiates d'il y a plusieurs siècles, mais il n'a aucune pertinence pour l'homme moderne, cosmopolite. Cette conclusion est élevée par Rousseau lui-même au rang de prémisse : il n'y a plus de patries, l'éducation doit être domestique, au lieu de former des citoyens, il faut former des hommes – voilà le point de départ de l'*Émile*. Reste à savoir, cependant, si, pour l'homme moderne, la pédagogie de l'Émile n'est pas aussi inappropriée que la citoyenneté du *Contrat* et, s'il en est ainsi, l'idée de former un sauvage pour vivre en société serait aussi morte-née. Peut-être ce double porte-à-faux aboutirait-il à l'éloge plus ou moins indirect des petites communautés, prépolitiques, naissantes, ou sauvages, où les mœurs sont innocentes, les hommes sont bons selon la nature, et les lois, inutiles : en effet, pour les hommes qui regrettent l'Âge d'or,[1270] la politique et la morale ne sont pas moins superflues que les textes des philosophes. Mais ces conclusions sont étranges : ce n'est pas à l'homme d'antan que Rousseau s'adresse, et jamais le *Contrat* et l'*Émile* n'ont été autant lus et étudiés qu'ils le sont actuellement : « Depuis plus de deux siècles, ses écrits [de Rousseau] n'ont cessé de retenir l'attention, de susciter critiques et commentaires, au point que sa bibliographie est en chemin de rejoindre, par sa masse, celles de Dante ou de Shakespeare ».[1271] Il s'ensuit que les deux œuvres de 1762, prises conjointement, donnent bien plus à penser. Pour nous, elles convergent autour d'un thème plus grand dans l'œuvre de Rousseau : la genèse de la sociabilité. La formation morale ou l'acquisition de l'humanité sont la question centrale du *Contrat*, de l'*Émile* et, même, mais à l'envers, du deuxième *Discours*. Elle suit les mêmes règles dans les trois œuvres, qui la thématisent, chacune, depuis un certain point de vue singulier, ou mieux, en prévoyant une certaine situation particulière. Autrement dit, on peut penser que la préoccupation de Rousseau ne retombe pas, de manière privilégiée, sur la politique, ni sur la morale, ni sur les deux, mais sur la meilleure façon d'ordonner l'homme en situation, qu'il s'agisse de la situation du citoyen, qu'il s'agisse de celle du sauvage, de l'enfant, du jeune, de

[1270] Rousseau, O.C. t. IV, *Émile*, p. 859.
[1271] Trousson et Eigeldinger, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, p. 7.

l'adulte, du pauvre, du riche ; qu'il s'agisse de l'individu, qu'il s'agisse du peuple, ou de l'espèce humaine. Où qu'il soit, il faut que l'homme sache et sente comment convenir avec lui-même et donc avec l'ordre qui l'inclut ; il faut que l'amour de soi incorpore, pour ainsi dire, l'amour de l'autre et des autres, à l'intérieur d'un ordre appréhendé et aimé, en situation, comme juste et bon, moyen par lequel les idées s'étendent, le sentiment s'ennoblit, le moi se multiplie dans le tout, et l'âme s'élève dans la joie que nous ressentons très naturellement au milieu de tout ce qui nous est cher. Une fois cela fait, l'homme retrouve sa nature intime, la contradiction interne s'éloigne et le destin de l'espèce s'accomplit : le bonheur moral.

Cela étant, la patrie est une scène pédagogique possible, mais ce n'est pas la seule. L'art, politique ou pédagogique, a toujours pour finalité majeure de favoriser la genèse ordonnée de la sociabilité en situation. La nature humaine est bonne, elle se prête toujours, malgré les égarements des hommes, à enseigner à l'art humain la marche à suivre, où que l'on soit. Or, cette marche est le chemin de l'homme ancien, elle est aussi le chemin d'un homme nouveau, elle est la contre-épreuve de la nature, son image est un libelle contre la modernité et la contradiction, elle est l'annonce d'une humanité régénérée possible. Il n'y a rien d'utopique en cela : cette régénération se forme de bas en haut, et la nature est dans tous les cœurs, ici, maintenant. Elle est immanente. Selon les mots d'Étienne Gilson, cet homme nouveau, héros d'une humanité nouvelle, est l'âme sensible. Il ne domine pas la nature, il ne s'appuie pas sur la puissance et les prouesses supposées d'une raison ambitionnant de s'étendre à tout prix ; au contraire, se refusant à dominer et à conquérir, se refusant à connaître ce qui le dépasse, se bornant, donc, à la paix et à l'union avec ses semblables, biens majeurs et pleinement compatibles avec les possibilités humaines en cette vie, il sait par sa raison connaître le bien et par son sentiment s'incliner à l'aimer : « Le héros de cette humanité nouvelle ne peut être que l'*âme sensible*. De même que dans le système intellectualiste la hiérarchie des individus se fonde sur la valeur de leur intelligence, elle se fonde chez Rousseau sur l'intensité de la sensibilité ».[1272] Le grand mal est alors que la raison, irriguée par l'intérêt et des besoins de plus en plus difficiles à satisfaire, étouffe le sentiment au lieu de l'éclaircir, ou, autrement dit, que l'homme s'érige en transcendance en se trompant dans l'appréhension de ce qui lui convient en situation, c'est-à-dire dans la situation où lui, homme socialisé, est et existe. Cette erreur, on l'appelle altération, concept antagoniste à celui de progrès ordonné qui, à son tour, explique la genèse de la conscience chez l'homme – c'est-à-dire l'éclaircissement du sentiment par la raison

[1272] Gilson, « La Méthode de M. de Wolmar », p. 280.

– et la réunion de l'entendement et de la volonté dans le peuple ; elle explique donc la reprise, ou la refondation, du droit naturel en situation – que ce soit la situation du citoyen, que ce soit celle de l'homme. L'universel, chez Rousseau, nous avons essayé de le montrer, est plastique et immanent aux situations.

L'homme nouveau est ordonné à ce qui lui convient, cette convenance étant considérée à la lumière des relations sociales d'où il a d'abord tiré l'origine de ses progrès cognitifs et affectifs. Si Émile est un de ses modèles possibles, si le citoyen du *Contrat* en est un autre, Rousseau est sa matrice. C'est de lui-même qu'il tire l'éducation que la nature prescrit aux hommes sensibles et bien-ordonnés. Hostile aux révolutions, Rousseau, « le plus sociable et le plus aimant des humains »,[1273] a travaillé dans le silence des passions à l'éloquence du sentiment qu'il a mise en œuvre dans des textes persuasifs qu'il a publiés afin, *par la douceur*, de rendre les hommes raisonnables et de les incliner à agir moralement, exemplairement. Ses œuvres ne sont pas nées déjà réfutées, elles ne sont non plus mal ajustées ou aporétiques, au contraire : en plus de faire connaître ce qu'est l'homme, elles sont, aussi pour cela, irréfutables, car au lieu de s'épuiser dans la connaissance d'essences rationnelles, elles parlent au sentiment, qui est devenir, exister. On dit que Rousseau a été l'un des premiers auteurs de la Révolution ; nous préférons penser, avec Étienne Gilson, qu'il est l'un des premiers auteurs d'une nouvelle Humanisation : distincte de celle qui prône un amour universel qui a son socle dans les choses de l'au-delà, celle-ci défend un amour universel, mais dirigé, enraciné, convenant aux choses de ce monde. Elle ne se fait ni par les idées, ni par la religion, mais elle fait voir que l'homme bien ordonné, dont la raison éclaire le sentiment, n'est pas seulement en mesure de connaître, mais aussi, puisqu'il la pratique, d'aimer sa sociabilité.

Mais sociabilité et mœurs sont des notions profondément imbriquées l'une dans l'autre. Rousseau, penseur de la sociabilité, est donc un penseur des mœurs. Non à la manière des sceptiques, nous l'avons déjà dit, ni imprégné de l'esprit scientifique de Montesquieu, mais en vue de l'étude de ce que peut être l'art de sonder les cœurs tout en travaillant à les former.[1274] *Perfectionné*, cet art vise à former à la sociabilité selon la nature des choses ; elle est l'art d'agir sur les mœurs par le moyen de la persuasion et l'exemple. Or, les mœurs sont nécessairement particulières : les penser, c'est faire face à la multiplicité et à la pluralité. Pluralité de scènes, de formes, de figures, de caractères, de normes spontanées de justice ; mais aussi de désordres, de

[1273] Rousseau, O.C., t. I, *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 995.
[1274] *Idem*, O.C., t. IV, *Émile*, p. 511.

dégradation, de contradictions, d'injustices. Il y a des mœurs à préserver, d'autres à mettre en relief, d'autres à corriger, et le médecin-législateur ne doit pas se tromper sur ce que lui demande chaque situation. Les mœurs sont le laboratoire où Rousseau va à la rencontre de la nature infléchie dans les choses. Nature plastique, perfectible, modelée en situation, particularisée. Rousseau fait varier les scènes et les situations : parfois, la bonté naturelle perdure, souvent la raison dépasse et fait taire le sentiment, ou elles s'équilibrent un temps, mais, si l'on y ajoute l'*art perfectionné*, cette expérience si fugace, celle du sentiment d'humanité, se prolonge un peu plus. Ainsi, la situation bien ordonnée est celle où la nature des choses fait connaître et sentir la justice immanente aux mœurs et aux relations sociales. Dans la patrie, c'est une condition pour passer du registre du vague simplement senti à celui du représenté – par le dogme qui fait croire à la sacralité de la loi et incline à agir en sa faveur – et connu – par la loi positive, réciproque et obligatoire, qui éclaire publiquement le sentiment quant à ce que l'on doit vouloir ; dans le pays, c'est une condition pour que la conscience, soutenue par le dogme et l'amour de l'ordre, empêche l'homme de bien de se soustraire, indifférent, à ses obligations, devoirs et dettes envers la société et l'humanité. Situations distinctes, progrès distincts, mais l'impératif est le même : former de manière ordonnée la sociabilité qui convient à la situation dans laquelle on se trouve, car ce n'est qu'en elle que l'homme, citoyen ou non, peut supprimer la contradiction et le remords dont il se punit intérieurement.

L'œuvre de Rousseau n'est pas née déjà réfutée, justement, en raison de son caractère expérimental et ouvert, pour ainsi dire. Rousseau n'est pas un scientifique ; ou, s'il l'est, il l'est de l'âme humaine. Pour lui, les idées morales ne résultent pas du jeu entre sensations et idées qui en dérivent, mais trouvent leur fondement dans l'âme. Son anthropologie et son épistémologie sont distinctes de celles de ses contemporains, empiristes ou matérialistes. Son héros est cet homme nouveau que le Genevois tire de son propre exemple, ou mieux, de la nature qui habite tous les cœurs. C'est elle qui lui annonce que, si l'art est bon et les circonstances favorables, si les idées ne se trompent pas dans l'appréhension de la convenance que le sentiment murmure au moi, alors le développement des facultés humaines, au lieu de corrompre l'homme, lui fournit de nouvelles lumières, bienfaisantes ; non celles que les philosophes sectaires célèbrent, mais celles d'un Émile, celles d'un vicaire savoyard, ou encore celles d'un citoyen tolérant ou d'une Julie. C'est de ces gens amis de la simplicité des mœurs et de l'innocence que viendra, grâce aux exemples qu'ils donnent à leurs semblables, la contagion irrésistible qui annonce les plaisirs du sentiment d'humanité et fait se multiplier le moi dans les autres. La possibilité d'un passage, sans contradiction, de la bonté naturelle à la bonté morale

est ainsi garantie. Il ne sera alors jamais impossible d'aimer l'Âge d'or. Car, comment le déclarer inaccessible, si la nature reprend, toujours, son empire ?

Dans ce travail, nous avons essayé de soutenir que, malgré la particularité des mœurs, ou plus exactement, en raison de cette particularité, l'œuvre politique peut organiser la société où les mœurs sont encore bonnes, de façon que la moralité humaine, le sentiment d'humanité, s'accomplisse pleinement. C'est une possibilité toujours inscrite dans la nature sociable de l'homme, donc la particularité de la justice d'un peuple n'oppose pas d'obstacle à son humanisation possible, mais se présente plutôt comme un moyen pour cette finalité. Les lois et les institutions, en convenant avec les mœurs, autorisent ce processus de moralisation ; et ce processus ne détourne pas le citoyen de l'attachement avec ses semblables, puisqu'il présuppose et requiert ces attachements. Donc, il ne peut pas y avoir de contradiction entre le pluralisme factuel des mœurs et la thèse d'une nature humaine universelle. Cette nature ne se laisse pas appréhender par la raison simplement, comme norme abstraite ou transcendante, avant ou malgré l'expérience ; au contraire, elle découle de l'expérience du sentiment éclairé par la raison, de la réunion de l'entendement et de la volonté du peuple à l'intérieur d'une société bien ordonnée ; elle découle alors des premières occasions de l'acquisition de la sociabilité. Mais pas de n'importe quelle sociabilité, puisqu'il y en a de bien ordonnées et de désordonnées. Quand elle est ordonnée, la sociabilité, au lieu d'engendrer une infinité de besoins impossibles à satisfaire, les suscite dans la mesure où ils peuvent être satisfaits, et cela signifie que les idées peuvent se généraliser sans préjudice de l'expansion des affections. À l'homme des Lumières qui, malgré sa méchanceté, se veut avec orgueil supérieur au bon Hottentot, Rousseau oppose un homme nouveau, supérieur par ses lumières et par sa bonté ; c'est-à-dire : toujours attentif à ce qui lui convient et à ses obligations. Or, cette expansion est la rationalisation du sentiment qui s'approfondit, elle est un saut vers le dedans, une porte vers une expérience vraiment humaine et élargie, vers l'amour – étant entendu que cet amour n’arrache pas aux obligations et aux convenances immédiates ; bien au contraire, il est dirigé et ordonné. L'homme dénaturé en citoyen se fait patriote en accord avec son humanité, mais cela n'aboutit pas à la destruction du sentiment d'obligation envers ceux qui l'ont vu naître et qui le verront mourir. Ils forment, peut-être, une humanité diaphane, avons-nous argumenté ; mais non abstraite. Le saut moral est alors un saut vers le dedans, et l'universel, chez Rousseau, comme nous avons essayé de le montrer, est toujours immanent. Ces conclusions s'appuient sur l'étude que nous avons faite de l'acquisition de la sociabilité décrite dans le *Contrat social* et soutenue par les œuvres dites « d'intervention » ; elles s'appuient aussi sur l'étude de l'acquisition de la sociabilité décrite dans

l'*Émile*. Transversalement aux œuvres, nous pensons avoir démontré que l'acquisition de la sociabilité peut être prise comme objet d'étude, indépendamment de la situation, même s'il est impératif de constater que cette acquisition est, de façon incontournable, située et ordonnée à des convenances particulières et particularisantes. Cela dit, il n'y a pas chez Rousseau de contradiction nécessaire entre homme et citoyen, et l'on peut penser une voie de conciliation entre la particularité des mœurs et l'universalité de la morale. Cette voie, nous avons expliqué qu'elle se produit comme un progrès ordonné ; lorsque, au contraire, elle s'accomplit comme altération, c'est quand les contradictions ci-dessus sont flagrantes, elles sont visibles dans le quotidien de l'homme moderne, ce bourgeois cosmopolite qui ne sait pas ce qu'il veut, et qui n'est ni citoyen, ni homme, ni rien.[1275]

FIN

[1275] *Ibidem*, p. 250.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1- ŒUVRES DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Œuvres complètes (O.C.)

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*. Sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vols. :

t. I : *Confessions, dialogues, rêveries du promeneur solitaire, fragments autobiographiques*. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris : Gallimard, 1959.

t. II : *La Nouvelle Héloïse, théâtre, poésies, essais littéraires*. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris : Gallimard, 1964.

t. III : *Écrits politiques*. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris : Gallimard, 1964.

t. IV : *Émile, éducation, morale, botanique.* Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris : Gallimard, 1969.

t. V : *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris : Gallimard, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*. Michel Launay, Paris, Éditions du seuil, 1967-1971, 3 vols. :

t. I : *Œuvres autobiographiques.* Prés. et notes Michel Launay. Paris : Seuil, 1967.

t. II : *Œuvres philosophiques et politiques : des premiers écrits au Contrat social (1735-1762)*. Prés. et notes Michel Launay. Paris : Seuil, 1971.

t. III : *Œuvres philosophiques et politiques : de l'Émile aux derniers écrits politiques (1762-1772)*. Prés. et notes Michel Launay. Paris : Seuil, 1971.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, sous la direction de Jacques Berchtold, François Jacob, Christophe Martin, Yannicke Séité, Paris, Classiques Garnier, 2021, Bibliothèque du XVIII siècle :

t. XI A 1758-1759 : *Émile, Premières versions (manuscrits Favre)*. Ed. Bruno Bernardi, Bernard Gittler et James Swenson. Paris : Classiques Garnier, 2021.

Collection complète en ligne en dix-sept vols. des œuvres de Rousseau, disponible sur : rousseauonline.ch/home.php.

Œuvres séparées

Carta a D'Alembert. Trad. Roberto Leal Ferreira. Prés. et intr. Franklin de Matos. Campinas : Editora Unicamp, 1993.

Confissões. Trad. Rachel de Queiroz et José Benedicto Pinto. Bauru : Edipro, 2008.

Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada. Trad., prés. et notes Luiz Roberto Salinas Fortes. Ed. bilingue. São Paulo : Brasiliense, 1982.

Dicionário de música. Sell., trad., prés. et notas Fabio Syieltjes Yasoshima. São Paulo : Editora Unesp, 2021.

Discours sur l'économie politique et autres textes. Intr., notes, bibl. et cron. Barbara de Negroni. Paris : Flammarion, 2012.

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Prés. et notes Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris : Flammarion, 2008.

Discurso sobre a origem da desigualdade. Dans : *Rousseau*. Trad. Lourdes Machado. São Paulo : Abril Cultural, 1973, collection Os Pensadores.

Discurso sobre a origem da desigualdade. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 1999.

Discurso sobre as ciências e as artes. Dans : *Rousseau.* São Paulo : Abril Cultural, 1973, Os Pensadores.

« Do contrato social ». Dans : *Rousseau.* São Paulo : Abril Cultural, 1973, collection Os Pensadores.

Du Contrat social. Intr. et notes Georges Beaulavon. 3. ed. Paris : F. Rieder et Cie, 1922.

Du Contrat social. Intr., notes et comment. Maurice Halbwachs. Paris : Aubier Montaigne, 1943.

Du Contrat social. Prés., notes, bibl. et cron. Bruno Bernardi. Paris : Flammarion, 2012.

Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève). Ed. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi et Gilles Olivo. Paris : Vrin, 2012.

« Economia política ». Dans : DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo : Discurso Editorial/Editora Unesp, 2006.

Émile ou de l'éducation. Prés. et notas André Charrak. Paris : Flammarion, 2009.

Emílio. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo : Martins Fontes, 2004.

Institutions chimiques. Ed. crit. Christophe van Staen. Paris : Honoré Champions, 2010.

Júlia ou a Nova Heloísa. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo/Campinas : Hucitec/Editora Unicamp, 1994.

*La Fabrique de l'*Émile : *Commentaires du manuscrit Favre*. Org. F. Brahami et L. Guerpillon. Paris : Vrin, 2022.

Lettres philosophiques. Ed. Henri Gouhier. Paris : Vrin, 1974.

« Lettre sur la vertu ». Dans : STAROBINSKI, Jean. *Accuser et séduire : Essais sur Jean-Jacques Rousseau.* Paris : Gallimard, 2012. pp. 310-316.

Profession de foi du vicaire savoyard. Prés., notes, bibl. et cron. Bruno Bernardi, dossier Gabrielle Radica. Paris : Flammarion, 2010.

Religion, liberté, justice : sur les des Lettres écrites de la montagne *de J.-J. Rousseau.* Org. B. Bernardi, F. Guénard et G. Silvestrini. Paris : Vrin, 2005.

Rousseau : Escritos sobre a política e as artes. Org. Pedro Paulo Pimenta. Trad. Pedro Paulo Pimenta et al. São Paulo : Ubu/Editora UnB, 2020.

Rousseau e as relações internacionais. Trad. Sérgio Nath. São Paulo : Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Editora UnB/FUNAG/IPRI, 2003.

The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau. Ed. Charles Edward Vaughan. Oxford : Basil Blackwell, 1962.

<u>Œuvres collectives sur Rousseau</u>

BACHOFEN, Blaise ; BERNARDI, Bruno (orgs.). *Rousseau, politique et esthétique : Sur la Lettre à d'Alembert*. Lyon : ENS Éditions, 2011.

BAUD-BOVY, Samuel. *Jean-Jacques Rousseau*. Neuchâtel : La Baconnière, 1962.

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette ; BERNARDI, Bruno (orgs.). *Rousseau et les sciences*. Paris : L'Harmattan, 2003.

CHARRAK, André ; SALEM, Jean (orgs.). *Rousseau et la philosophie*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2004.

GENETTE, Gérard ; TODOROV, Tzvetan (orgs.). *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984.

LENNE-CORNUEZ, Johanna ; SPECTOR, Céline (orgs.). *Rousseau et Locke : Dialogues Critiques*. Oxford : Voltaire Foundation, 2022.

MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). *Reflexos de Rousseau*. São Paulo : Humanitas, 2007.

MOREIRA, Leonardo O. ; LINS, Fabien Pascal ; NASCIMENTO, Milton Meira do (orgs.). *Os selvagens de Rousseau*. Campinas : Phi, 2021.

SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle ; BOULAD-AYOUB, Josiane ; VERNES, Paule-Monique (orgs.). *Rousseau anticipateur-retardataire*. Paris : L'Harmattan, 2000.

TROUSSON, Raymond ; EIGELDINGER, Frédéric S. (orgs.). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Honoré Champion, 2006.

2- SOURCES PRIMAIRES

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Dictionnaire des synonymes*. Paris : PUF, 1951.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Traité des sensations* & *Traité des animaux*. Paris : Fayard, 1984 [1754/1755].

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Extrait raisonné du Traité des sensations*. Paris : Fayard, 1984.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Traité des systèmes*. Paris : Fayard, 1991.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottmann. Campinas : Editora Unicamp, 1993.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Ed. crit., introd. et notes J.-C. Pariente et M. Pécharman. Paris : Vrin, 2014 [1746].

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* | *Arte de escrever*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo : Editora Unesp, 2018.

D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Ensaio sobre os elementos de filosofia*. Trad. Beatriz Sidou. Campinas : Editora Unicamp, 1994.

D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. Intr. et notes Michel Malherbe. Paris : Vrin, 2000.

DIDEROT, Denis. *A religiosa*. Trad. Antônio Bulhões et Miécio Tati. Intr. et notes Henri Bénac. São Paulo : Abril Cultural, 1980.

DIDEROT, Denis. « Supplément au voyage de Bouganville ». Dans : *Le Monde de la philosophie*. Paris : Flammarion, 2008.

DIDEROT, Denis. « Direito natural ». Dans : DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo : Discurso Editorial/Editora Unesp, 2006.

DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 1751-1765. Disponible sur : encyclopedie.uchicago.edu/. Accès le : 10 mai 2025.

DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. 6 v. Org. Pedro Paulo Pimenta et Maria das Graças de Souza. São Paulo : Editora Unesp, 2015.

DUCLOS, Charles. *Considérations sur les mœurs de ce siècle*. Ed. C. Dornier. Paris : Champion, 2005.

DU BOS, Abbé. *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Paris : École Nationale Supérieure de Beaux-Arts, 2015.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo : Editora Unesp, 2014.

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. *De l'esprit*. Paris : Fayard, 1988.

HOBBES, Thomas. *Leviatã : ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil*. Org. Richard Tuck. Trad. João Paulo Gomes Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva et Cláudia Berliner. São Paulo : Martins, 2003 [1651].

HOLBACH, Barão de. *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*. Trad. Regina Shopke et Mauro Baladi. São Paulo : Martins Fontes, 2010.

HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas : Editora Unicamp, 1995.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Trad. Paulo Quintela. São Paulo : Abril Cultural, 1980, collection Os Pensadores.

KANT, Immanuel. « Resposta à pergunta : Que é esclarecimento ? (Aufklärung) ». Dans : *Kant : textos seletos*. Trad. Raimundo Vier et Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis : Vozes, 2005.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo : Brasiliense, 1999.

LA METTRIE, Julien Offray de. *L'Homme Machine*. Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1981.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica e outros textos*. Prés. et notes Tessa Moura Lacerda. Trad. Marilena Chaui et Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo : Martins Fontes, 2004, collection Clássicos.

LOCKE, John. *Essai sur l'entendement humain*. Trad. J.-M. Vienne. 2 v. Paris : Vrin, 2001.

LOCKE, John. *Essai sur l'entendement humain.* Trad. Pierre Coste. Paris : Librairie Générale Française, 2009.

MANDEVILLE, Bernard de. *A fábula das abelhas : ou vícios privados, benefícios públicos*. São Paulo : Editora Unesp, 2017.

MERCIER, Louis-Sébastien. *De J.J. Rousseau : Considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*. Paris : Buisson, 1791.

MONTAIGNE, Michel de. « Essais ». Dans : https://www.ebooksgratuits.com/html/ montaigne_essais_ traduction_1.html#_Toc192969936.

MONTESQUIEU. *Œuvres complètes* (O.C.). 2 v. Ed. R. Caillois. Paris : Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1949-1951.

MONTESQUIEU. *Cartas persas*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo. Nova Alexandria, 2005 [1721].

MONTESQUIEU. *De l'Esprit des lois*. 2 v. Ed. Robert Derathé. Paris : Classiques Garnier, 2011.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Trad. et notes Thiago Vargas e Ciro Lourenço. Rev. tech. Thomaz Kawauche. São Paulo : Editora Unesp, 2023.

PASCAL. *Œuvres complètes*. Ed. Jacques Chevalier. Paris : Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1954.

SAINT-PIERRE, Abbé de. *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*. Brasília : Editora UnB, 2003.

VOLTAIRE. *Romans et contes*. Paris : Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1967.

VOLTAIRE. *L'affaire Calas*, Paris : Galimard, 1975.

3- DICTIONNAIRES ET SITES INTERNET SUR LE XVIIIe SIÈCLE

1. *Encyclopédie.*

Les articles de l'*Encyclopédie* qui ont été cités dans cette thèse peuvent être trouvés sur le site internet ARTFL Encyclopédie, à l'adresse : encyclopedie.uchicago.edu.

Nous avons aussi consulté les éditions brésiliennes suivantes, imprimées et partielles, du dictionnaire :

Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. 6 v. Org. Pedro Paulo Pimenta et Maria das Graças de Souza. São Paulo : Editora Unesp, 2015.

Verbetes políticos da Enciclopédia. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo : Discurso Editorial/Editora Unesp, 2006.

Suit la liste des articles cités dans la présente thèse :

Altération (physique), D'Alembert.

Altération (médecine), Tarin.
Altération (jardinage), D'Argenville.
Altération (la monnoie).
Altérer (physiologie), Vandenesse.
Altérer (unclassified).
Plastique (metaphysique), Yvon, abbé Claude.
Droit de la nature, ou droit naturel (unclassified), Boucher d'Argis.
Droit naturel (morale), Diderot.
Coûtume, *Usage* (grammaire/synonimes), D'Alembert.
Coûtume, *habitude* (grammaire/synonimes), Diderot.
Mœurs (morale), Diderot.
Mœurs (poétique), Jaucourt.
Usage, *Coutûme* (synonimes), Jaucourt.
Coûtume (morale), Jean-Henri-Samuel Formey.
Mœurs (jurisprudence), Anonime.

2. Autres dictionnaires et sites internet

Nous avons aussi fait référence au *Dictionnaire de l'Académie Française*, qui peut être consulté sur le site internet suivant : dictionnaire-academie.fr/.
Les entrées consultées ont été :
mœurs (1762)
opinion (1762)
opinion (1798)
Nous avons encore utilisé le *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, d'Alain Rey, disponible sous forme d'application pour appareils portables. Les entrées consultées ont été :
Altération
Altérer

D'autres outils de travail que nous avons utilisés avec profit sont les suivants :
1- Collection complète en ligne des œuvres de Rousseau en dix-sept volumes, disponible sur : rousseauonline.ch/home.php.
2- Dictionnaire en ligne Montesquieu, disponible sur : dictionnaire-montesquieu.ens-

lyon.fr/fr/accueil.

4- BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

ARCO JÚNIOR, Mauro Dela Bandera. *A origem da alteração e a alteração de origem : antropologias de Rousseau*. São Paulo, 2018. Thèse (Doctorat en Philosophie) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

BACHOFEN, Blaise. « 'O selvagem, os selvagens': teoria das sociedades iniciadas ». Dans : *Os selvagens de Rousseau*. Org. Leonardo O. Moreira, Fabien Pascal Lins et Milton Meira do Nascimento. Campinas : Phi, 2021. pp. 31-52.

BACHOFEN, Blaise. *La Philosophie de Rousseau, repères*. Paris : Vrin, 2024.

BACHOFEN, Blaise ; BERNARDI, Bruno. « Introduction et notes au *Discours sur l'origine de l'inégalité* ». Dans : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Paris : Flammarion, 2008.

BACHOFEN, Blaise ; BERNARDI, Bruno. « Introduction : Politique de l'esthétique, esthétique du politique ». Dans : *Rousseau, politique et esthétique. Sur la Lettre à d'Alembert*. Lyon : ENS Éditions, 2011.

BACHOFEN, Blaise ; BERNARDI, Bruno ; OLIVO, Gilles. « Introduction ». Dans : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Ed. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi et Gilles Olivo. Paris : Vrin, 2012.

BACZKO, Bronislaw. *Solitude et communauté*. Paris : Mouton, 1974.

BADINTER, Elisabeth. *Émilie, Émilie : a ambição feminina no século XVIII.* Trad. Celeste Marcondes. São Paulo : Discurso Editorial/Duna Dueto/Paz e Terra, 2003.

BARROS, Alberto Ribeiro de. *O conceito de soberania na filosofia moderna.* São Paulo : Almedina, 2019.

BÉNICHOU, Paul. « Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau ». Dans : GENETTE, Gérard ; TODOROV, Tzvetan (orgs.). *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984, pp. 125-145.

BERNARDI, Bruno. « 'L'Art de généraliser' : sur le statut de la généralité chez Rousseau ». Dans : CHARRAK, André ; SALEM, Jean (orgs.). *Rousseau et la philosophie*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2004.

BERNARDI, Bruno. *Le Principe d'obligation*. Paris : Vrin, 2007.

BERNARDI, Bruno. « Introduction ». Dans : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Profession de foi du vicaire savoyard*. Prés., notes, bibl. et cron. Bruno Bernardi, dossier Gabrielle Radica. Paris : Flammarion, 2010.

BERNARDI, Bruno. « Introduction ». Dans : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat social*. Prés., notes, bibl. et cron. Bruno Bernardi. Paris : Flammarion, 2012.

BERNARDI, Bruno. « L'Empire absolu et borné de la volonté Générale ». Dans : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Ed. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi et Gilles Olivo. Paris : Vrin, 2012.

BERNARDI, Bruno. « Sur le concept de droit naturel raisonné ». Dans : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Ed. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi et Gilles Olivo. Paris : Vrin, 2012.

BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts : Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau.* Paris : Honoré Champion, 2014.

BERNARDI, Bruno. « La rédaction de l'*Émile* et le tournant du droit politique dans la pensée de Rousseau. Dans : BRAHAMI, F. ; GUERPILLON, Louis (orgs.). *La Fabrique de l'Émile : Commentaires des manuscrits Favre*. Paris : Vrin, 2022.

BEYSSADE, Jean-Marie. « Rousseau et la pensée du développement : Facultés virtuelles et développement ». Dans : *Entre forme et histoire : la formation de la notion de développement à l'âge classique*. Prés. Olivier Bloch, Bernard Balan et Paulette Carrive. Paris : Méridiens Klincksieck, 1988. pp. 195-214.

BEZERRA, Gustavo Cunha. « Ordem universal e moral em Rousseau ». Dans : LETTRES FRANÇAISES (UNESP ARARAQUARA), v. 13, p. 83-94, 2012.

BEZERRA, Gustavo Cunha. « Sensualismo e antimaterialismo em Rousseau ». *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 39, n. 3, pp. 39-58, juil./sept. 2016.

BINOCHE, Bertrand. *La Raison sans l'Histoire*. Paris : PUF, 2007.

BINOCHE, Bertrand. *Religion privée, opinion publique*. Paris : Vrin, 2012.

BINOCHE, Bertrand. *Introduction à* De l'Esprit des lois *de Montesquieu*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2015.

BINOCHE, Bertrand. *« Écrasez l'infâme ! » : Philosopher à l'âge des Lumières*. Paris : La Fabrique, 2018.

BRAGA, Eduardo Cardoso. *Epistemologia e política no pensamento de Rousseau*. São Paulo, 2000. Mémoire (Master en Philosophie) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

BURGELIN, Pierre. *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris : Vrin, 1973.

CARSIN, Didier. *Montesquieu, les lois et les mœurs*. Chasseneuil-du-Poitou : Scérén/CNDP-CRDP, 2012.

CASSIRER, Ernst. *La Philosophie des lumières*. Trad. Pierre Quillet. Paris : Fayard. 1966.

CASSIRER, Ernst. « L'Unité dans l'œuvre de Rousseau ». Dans : GENETTE, Gérard ; TODOROV, Tzvetan (orgs.). *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984. pp. 41-65.

CASSIRER, Ernst. *Le Problème Jean-Jacques Rousseau.* Trad. Marc B. de Launay, intr. Jean Starobinski. Paris : Hachette, 1987.

CHARRAK, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris : Vrin, 2003.

CHARRAK, André. « Descartes et Rousseau ». Dans : CHARRAK, André ; SALEM, Jean (orgs.). *Rousseau et la philosophie*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2004.

CHARRAK, André. « J'ai dû me borner à raisonner ». Dans : BERNARDI, Bruno ; GUÉNARD, Florent ; SILVESTRINI, Gabriella (orgs.). *Religion, liberté et justice sur les Lettres écrites de la montagne de J.-J. Rousseau*. Paris : Vrin, 2005.

CHARRAK, André. « Introduction ». Dans : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*. Paris : Flammarion, 2009.

CHARRAK, André. *Empirisme et théorie de la connaissance : réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. Paris : Vrin, 2012.

CHARRAK, André. *Rousseau : De l'empirisme à l'expérience*. Paris : Vrin, 2013.

CHARTIER, Roger. *Origens culturais da Revolução Francesa*. São Paulo : Editora Unesp, 2009.

COURTOIS, Louis J. *Chronologie critique de la vie et des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*. Nova York : Burt Franklin, 1973.

DARNTON, Robert. *O Iluminismo como negócio*. Trad. Laura Teixeira Mota et Maria Lúcia Machado. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris : Vrin, 2009.

DERATHÉ, Robert. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Genebra : Slatkine Reprints, 2011.

DERATHÉ, Robert. « Introduction ». Dans : MONTESQUIEU. *De l'Esprit des lois*. v. 1. Paris : Classiques Garnier, 2011.

EHRARD, Jean. *L'Esprit des mots : Montesquieu en lui-même et parmi les siens*. Genebra : Librairie Droz S.A., 1998.

FAGUET, Émile. *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*. Éditions le Mono, 1995.

FONSECA JR., Gelson. « Prefácio ». Dans : *Rousseau e as relações internacionais*. Brasília : Editora UnB, 2003. pp. IX-LXIV.

FREITAS, Jacira de. *Política e festa popular em Rousseau : a recusa da representação.* São Paulo : Humanitas, 2003.

FREITAS, Jacira de. « Considerações sobre o 'gosto' em Rousseau ». Dans : MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). *Reflexos de Rousseau*. São Paulo : Humanitas, 2007. pp. 113-127.

FUCHIDA, Masachi. « Au-delà de l'Analyse : Les méthodes philosophiques chez Rousseau ». *Littératures*, 2014.

GILSON, Étienne. « La Méthode de M. de Wolmar ». Dans : *Les Idées et les lettres*. Paris : Vrin, 1955.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*. Paris : Vrin, 1974.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, 1970.

GOYARD-FABRE, Simone. *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*. Paris : Presses Universitaires de France, 1993.

GOYARD-FABRE, Simone. *Les embarras philosophiques du droit naturel*. Paris : Vrin, 2002.

GROSRICHARD, Alain. « Gravité de Rousseau : L'œuvre en équilibre". Dans : *Cahiers pour l'Analyse*, v. 8 : *L'Impensé de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Seuil, 1967.

GUÉNARD, Florent. *Rousseau et le travail de la convenance.* Paris : Honoré Champion, 2004.

GUERPILLON, Louis. « À l'Épreuve des notions morales : l'approfondissement de l'empirisme ». Dans : LENNE-CORNUEZ, Johanna ; SPECTOR, Céline (orgs.). *Rousseau et Locke : Dialogues critiques*. Oxford : Voltaire Foundation, 2022.

GUERPILLON, Louis. « Métaphysique mal comprise ». Dans : BRAHAMI, F. ; GUERPILLON, Louis (orgs.). *La Fabrique de l'Émile : Commentaires des manuscrits Favre*. Paris : Vrin, 2022.

HAZARD, Paul. *La Pensée européenne au XVIIIème siècle : de Montesquieu à Lessing*. 2 v. Paris : Boivin et Cie, 1964.

IMBERT, Francis. *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*. Paris : L'Harmattan, 1997.

JIMACK, Peter D. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, v. XIII : *La genèse et la rédaction de l'Émile de J.-J. Rousseau*. Genebra : Institut et Musée Voltaire, 1960.

KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e política em Rousseau : o conceito de religião civil.* São Paulo : Humanitas, 2013.

KAWAUCHE, Thomaz. *Educação e filosofia no Emílio de Rousseau*. São Paulo : Editora Unifesp, 2021.

KUNTZ, Rolf Nelson. « Rousseau e as relações internacionais ». Dans : *Política Externa*, v. 13, n. 2, pp. 169-174, 2004.

LARRÈRE, Catherine. *Actualité de Montesquieu*. Paris : Presses de Science Po, 1999.

LASSUDRIE-DUCHÊNE, Georges. *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*. Paris : Henri Jouve Éditeur, 1906.

LENNE-CORNUEZ, Johanna. *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*. Paris : Garnier Classiques, 2021.

LENNE-CORNUEZ, Johanna. « Émile, citoyen lockien ». Dans : LENNE-CORNUEZ, Johanna ; SPECTOR, Céline (orgs.). *Rousseau et Locke : Dialogues critiques*. Oxford : Voltaire Foundation, 2022. pp. 245-262.

LEPAN, Géraldine. *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*. Paris : Honoré Champion, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme ». Dans : BAUD-BOVY, Samuel. *Jean-Jacques Rousseau*. Neuchâtel : La Baconnière, 1962.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo : Editora USP, 1968.

MARTIN-HAAG, Éliane. « Le Discours généalogique et le problème de son statut ». Dans : CHARRAK, André ; SALEM, Jean (orgs.). *Rousseau et la philosophie*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2004.

MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão : consciência e política segundo J.-J. Rousseau.* São Paulo : Humanitas/Fapesp, 2001.

MARUYAMA, Natália. *A moral e a filosofia política de Helvétius, uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo : Humanitas, 2005.

MATTOS, Franklin de. *A cadeia secreta*. São Paulo : Cosac & Naify, 2004.

MATTOS, Franklin de. « Teatro e amor-próprio ». Dans : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a d'Alembert*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. Campinas : Editora Unicamp, 2015.

MENIN, Marco. *La Morale sensitive de Rousseau : Le Livre jamais écrit*. Paris : L'Harmattan, 2019.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história : a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo : Editora Unesp, 2006.

MONZANI, Luiz Roberto. « Empirismo na radicalidade : Introdução à leitura do Tratado das sensações ». Dans : CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottmann. Campinas : Editora Unicamp, 1993.

MOREL, Jean. « Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité ». *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*. t. 5. Genebra/Paris/Leipzig : Chez A. Jullien/Honoré Champion/Karl W. Hiersemann, 1909. pp. 119-198.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu : história e teoria política no Século das Luzes.* Porto Alegre : EDIPUCRS, 2010.

MOSCATELI, Renato. « Por que Emílio não é o cidadão republicano ». *Argumentos : Revista de Filosofia*, Fortaleza, n. 8, pp. 135-149, 2012.

MOSCONI, Jean. « Analyse et genèse : regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIe siècle ». *Cahiers pour l'Analyse and Contemporary French Thought*, v. 4, n. 4.2, 1996.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *O contrato social ou as ilusões do jogo de poder*. São Paulo, 1978. Mémoire (Master en Philosophie) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

NASCIMENTO, Milton Meira do. « O contrato social : entre a escala e o programa ». *Discurso*, n. 17, 1988.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução : aspectos do discurso político na França revolucionária.* São Paulo : Edusp, 1989.

NASCIMENTO, Milton Meira do. « Nós, leitores de Rousseau ». Dans : ESPÍNDOLA, Arlei de (org.). *Rousseau : pontos e contrapontos*. São Paulo : Barcarolla, 2012.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução : aspectos do discurso político na França revolucionária.* 2. ed. São Paulo : Discurso Editorial, 2016.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *A farsa da representação política*. São Paulo : Discurso Editorial, 2016.

NEGRONI, Bárbara. « Introduction ». Dans : *Discours sur l'économie politique et autres textes*. Introduction, notes, bibliographie et cronologie par Barbara de Negroni. Paris : GF-Flammarion, 2012.

NEGRONI, Barbara de. « Opinion publique, mœurs, esprit du gouvernement : Rousseau lecteur de Montesquieu ? ». Dans : BACHOFEN, Blaise ; BERNARDI, Bruno (orgs.). *Rousseau, politique et esthétique : Sur la Lettre à d'Alembert*. Lyon : ENS Éditions, 2011. pp. 93-109.

OLIVO, Gilles. « L'Union de l'entendement et de la volonté dans le corps social ». Dans : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Ed. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi et Gilles Olivo. Paris : Vrin, 2012.

PIMENTA, Pedro Paulo. « Apresentação : Condillac e a crítica da metafísica ; ou, rumo a uma 'ciência sem nome' ». Dans : CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos | Arte de escrever*. São Paulo : Editora Unesp, 2018, pp. 7-28.

POL-DROIT, Roger. *Monsieur, je ne vous aime point*. Paris : Albin Michel, 2019.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau*. São Paulo : Cosac & Naify, 2008.

QUINTILI, Paolo. *Matérialismes et lumières : Philosophie de la vie, autour de Diderot et de quelques autres, 1706-1789*. Paris : Honoré Champion, 2009.

RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau.* Paris : Honoré Champion, 2008.

RAMEL, Frédéric ; JOUBERT, Jean-Paul. *Rousseau et les relations internationales*. Paris : L'Harmattan, 2000.

RAVIER, André. *L'Éducation de l'homme nouveau : essai historique et critique sur le livre de l'Émile de J.-J. Rousseau*. 2 v. Issoudun : Spes, 1941.

RUEFF, Martin. « L'Élément et le principe : Rousseau et l'analyse ». *Corpus*, n. 36, pp. 141-162, 1999.

RUEFF, Martin. « L'Ordre et le système : l'empirisme réfléchissant de Jean-Jacques Rousseau ». Dans : BOULAD-AYOUB, Josiane ; SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle ; VERNES, Paule-Monique (orgs.). *Rousseau anticipateur-retardataire*. Laval/Paris : Les Presses de l'Université de Laval/L'Harmattan, 2000. pp. 275-344.

SALAÜN, Franck. *L'Ordre des mœurs : Essai sur la place du matérialisme dans la société du XVIIIe siècle (1734-1784).* Paris : Kimé, 1996.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau : da teoria à prática*. São Paulo : Ática, 1976.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. « Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau ». *Revista Discurso*, n. 10, pp. 79-86, 1979.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo : política e poética em Rousseau*. São Paulo : Discurso Editorial, 1997.

SALLES, Fernão de Oliveira. « Posfácio : Empirismo e metafísica em Condillac ». Dans : CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos | Arte de escrever*. São Paulo : Editora Unesp, 2018. pp. 361-383.

SILVA, Genilson Ferreira da. « Moral e sentimento em J.-J. Rousseau ». Dans : MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). *Reflexos de Rousseau*. São Paulo : Humanitas, 2007. pp. 47-68.

SIMONETTA, Laetitia. « Rousseau, de la science des mœurs à l'éveil du goût ». Dans : TOTO, Francesco ; SIMONETTA, Laetitia ; BOTTINI, Giorgio (orgs.). *Entre nature et histoire : Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*. Paris : Classiques Garnier, 2017. pp. 205-218.

SIMONETTA, Laetitia. *La connaissance par sentiment au XVIII siècle*. Thèse de doctorat en Philosophie. École normale supérieure de Lyon - ENS LYON, 2015. Français. NNT : 2015ENSL1035.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História : o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo : Discurso Editorial, 2001.

SOUZA, Maria das Graças de. « Apresentação ». Dans : MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão : consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo : Humanitas, 2001.

SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração : sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo : Editora Unesp, 2002.

SOUZA, Maria das Graças de. « Ocasião propícia, ocasião nefasta : tempo, história e ação política em Rousseau ». *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006.

SPECTOR, Céline. *Montesquieu : Liberté, droit et histoire*. Paris : Michalon Éditions, 2010.

SPECTOR, Céline. « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne ». Dans : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Ed. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi et Gilles Olivo. Paris : Vrin, 2012. pp.141-153.

SPECTOR, Céline. « Soi-même comme un autre : Rousseau et la crise du droit naturel moderne ». *Zinbun*, n. 44, pp. 51-60, 2014.

SPECTOR, Céline. *Émile : Rousseau et la morale expérimentale*. Paris : Vrin, 2022.

SPIRA, Luís Fábio Guerra. *Costumes e política no Discurso sobre a desigualdade de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo : Discurso Editorial, 2021.

STAROBINSKI, Jean. *La transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau. Paris : Gallimard, 1971.*

STAROBINSKI, Jean. *Accuser et séduire, Essais sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Gallimard, 2012.

TOTO, Francesco. « Mœurs et coutumes, raison et histoire : Remarques introductives ». Dans : TOTO, Francesco ; SIMONETTA, Laetitia ; BOTTINI, Giorgio (orgs.). *Entre nature et histoire : Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*. Paris : Classiques Garnier, 2017.

VARGAS, Thiago. « Apresentação : a ciência política de Montesquieu ». Dans : MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Trad. et notes Thiago Vargas et Ciro Lourenço. Rev. tech. Thomaz Kawauche. São Paulo : Editora Unesp, 2023.

VAUGHAN, Charles Edward. « Introduction : Rousseau as Political Philosopher ». Dans : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Oxford : Basil Blackwell, 1962. pp. 1-117.

WINDEMBERGER, Joseph Lucien. *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau*. Paris : Alphonse Picard et Fils, 1899.