

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 43 (1993)
Heft: 4

Artikel: La morale sensitive de Jean-Jacques Rousseau
Autor: O'Hagan, Timothy
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381508>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA MORALE SENSITIVE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU*

TIMOTHY O'HAGAN

Résumé

Au sein de la philosophie morale de Rousseau, l'auteur identifie deux tendances, l'une aristotélicienne, l'autre kantienne. Celle-là, la fameuse «morale sensitive», soutient que l'environnement moral joue un rôle capital dans la formation morale de l'individu. Elle comporte également la thèse normative que l'individu devrait rechercher surtout la réconciliation avec la société, avec son Dieu, avec soi-même. Celle-ci représente une déontologie plus austère selon laquelle «la vertu est un état de guerre»; dans cette guerre, nous sommes voués à nous battre pour que la vertu remporte la victoire sur les passions. Contre certains critiques, l'auteur montre que la déontologie n'a jamais définitivement remplacé la «morale sensitive» dans l'œuvre de Rousseau. Il repousse également l'accusation que la poursuite de la «morale sensitive» impliquerait nécessairement la mauvaise foi.

Le livre le plus important de Rousseau serait-il l'un de ceux qu'il n'a jamais écrits?

«En sondant en moi-même et en recherchant dans les autres à quoi tenoient ces diverses manières d'être je trouvai qu'elles dépendoient en grande partie de l'impression antérieure des objets extérieurs, 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 frappantes et nombreuses observations que j'avois recueillies étoient au dessus de toute dispute, et par leurs principes physiques, elles me paroisoient 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 naître si l'on savoit forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle trouble si souvent!... Il me paroissoit aisé de... faire un livre agréable à lire, comme il

* Je voudrais remercier Richard Glauser, Marian Hobson-Jeanerret et Martin Hollis pour leurs critiques détaillées de versions antérieures du présent article, et également Daniel Schulthess d'avoir éclairci pour moi des aspects de la pensée politique de Rousseau. Ma reconnaissance s'adresse au FNSRS et à la Fondation Pro Helvetia qui ont soutenu mes recherches en Suisse et au Département de philosophie de l'Université de Genève qui m'a accueilli si chaleureusement.

étoit à composer. J'ai cependant bien peu travaillé à cet ouvrage dont le titre étoit *la morale sensitive, ou le matérialisme du Sage...*» (*Confessions* IX, OC I, 409)

Dans ce passage dense et serré, Rousseau nous livre quelques éléments rudimentaires d'une théorie de la «dépendance» (plutôt que du déterminisme) psychologique, selon laquelle nos «diverses manières d'être... dépendoient en grande partie de l'impression antérieure des objets extérieurs...» Rousseau n'entre pas dans les détails de cette théorie, héritée de Locke par le biais de Condillac. Sa terminologie manque de précision. «Nous» [comme totalités] sommes «modifiés... par nos sens et par nos organes» et portons «l'effet de ces modifications» dans «nos idées, dans nos sentimens, dans nos actions mêmes». Rousseau n'explique pas très clairement le mécanisme de ces «modifications», par le truchement duquel notre vie intérieure «dépend» de l'extérieur. Entre les mains de Locke, et même de Condillac, la théorie psychologique de la morale sensitive laisse ouverte la possibilité de l'exercice de la liberté de choix. Mais transformée par La Mettrie, d'Holbach et les matérialistes de l'Encyclopédie, elle est devenue la théorie d'un monisme métaphysique et d'un déterminisme psychologique. Rousseau s'est toujours montré hostile à un tel déterminisme. Selon lui, la liberté de choix est d'une part une donnée irréductible de l'introspection, d'autre part une condition nécessaire de la vie morale.

Pourquoi donc Rousseau n'a-t-il jamais élaboré sa morale sensitive? Pourquoi n'a-t-il pas transformé sa morale sensitive en théorie systématique? Je fais l'hypothèse suivante. Pour opérer cette transformation, Rousseau devait élaborer sa propre philosophie de l'esprit et sa propre contribution au problème des rapports entre l'âme et le corps. Mais jamais il ne trouve les moyens d'une telle entreprise. En revanche, il s'engage dans des directions différentes comme psychologue et comme moraliste.

Comme psychologue, Rousseau suspend sa réponse à l'opposition métaphysique entre monisme et dualisme. Dans *Emile* II, Rousseau traite de

«la culture d'une espèce de sixième sens appelé sens commun, moins parce qu'il est commun à tous les hommes que parce qu'il résulte de l'usage bien réglé des autres sens et qu'il nous instruit de la nature des choses par le concours de toutes leurs apparences. Ce sixième sens n'a point par conséquent d'organe particulier; il ne réside que dans le cerveau, et ses sensations purement internes s'appellent perceptions ou idées. C'est par le nombre de ces idées que se mesure l'étendue de nos connoissances; c'est leur netteté, leur clarté qui fait la justesse de l'esprit; c'est l'art de les comparer entre elles qu'on appelle raison humaine» (OC IV, 417).

Il décrit alors le développement progressif de la raison comme consistant en un développement de ce sixième sens: «Ainsi ce que j'appellois raison sensitive ou puérile consiste à former des idées simples par le concours de plusieurs sensations, et ce que j'appelle raison intellectuelle ou humaine consiste à former des idées complexes par le concours de plusieurs

idées simples» (ibid.). Il n'y a pas ici trace de dualisme. La transition d'un stade à l'autre est présentée en termes psychologiques plutôt élémentaires, et le cerveau est traité comme la source de la raison à chaque étape. Sans prendre position explicitement en matière métaphysique, Rousseau s'attache à un modèle psychologique plus proche du monisme que du dualisme.

Comme moraliste, d'autre part, Rousseau tend à accepter un dualisme métaphysique des substances, comme le montrent les déclarations du Vicaire savoyard. Pour le Vicaire, «l'homme est libre dans ses actions, et, comme tel, animé d'une substance immatérielle...» (*Emile* IV, 586-7). La conclusion plutôt rapide tirée de la prémisse donnée pour évidente que les êtres humains sont des agents libres doués de pensée, est qu'un dualisme des substances, matérielle et immatérielle, doit être vrai. Dans une longue note de la «Profession de foi», Rousseau rejette explicitement l'hypothèse de Locke selon laquelle la matière serait capable de pensée (*Essai* IV.3.6), hypothèse qui avait été adoptée avec enthousiasme par Voltaire dans ses *Lettres philosophiques* (n° 13). Dans sa Lettre à Jacob Vernes du 18 février 1768 (*Correspondance complète* V, n° 6, 32-34), Rousseau manifeste son adoption du dualisme mais sans donner d'argument pour lui, à la différence du Vicaire: il le tient pour un préjugé rationnel, soustrait aux contre-arguments des Encyclopédistes.

Dans le vocabulaire moniste de l'*Emile* II, le *sensus communis* physiologique joue un rôle actif de coordination des sensations et des idées. Dans la «Profession de foi», Rousseau traduit ce langage moniste dans la terminologie dualiste, attribuant le rôle actif à l'âme, le rôle passif au corps, mais sans se prononcer sur le mécanisme de l'interaction: «Il ne m'est pas plus possible de concevoir comment ma volonté meut mon corps, que comment mes sensations affectent mon âme... le moyen d'union des deux substances me paroît absolument incompréhensible» (Em. IV, OC IV, 576). Dans sa célèbre Lettre à la princesse Elisabeth du 28 juin 1643, Descartes avait lui-même concédé une «obscurité en la notion que nous avons de leur unité; ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction entre l'âme et le corps, et leur union...» (éd. Garnier, III, 46). Descartes avait rencontré cette obscurité à une étape avancée de sa théorie, après avoir donné un modèle élaboré de la glande pinéale comme site de l'interaction. Rousseau, écrivant plus d'un siècle plus tard, ne s'efforce ni d'améliorer ce modèle ni de le remplacer. Incapable de développer un des grands «compromis» de Spinoza ou de Leibniz, Rousseau a simplement abandonné la tentative de construire une philosophie de l'esprit. Ses propres vues en psychologie, en pédagogie, ses conceptions sur la formation personnelle et sur l'évolution politique restent neutres en matière métaphysique et indépendantes de l'opposition du monisme et du dualisme.

Sa théorie métaphysiquement neutre porterait mieux le titre de «réalisme (plutôt que matérialisme) du sage». Rousseau ne nous présente pas un déterminisme mécaniste, mais plutôt une théorie du champ affectif dans lequel se situe l'agent moral. Ce champ serait constitué d'éléments physiologiques, psychologiques et sociaux, les «circonstances» décrites si minutieusement par Rousseau. C'est dans ce champ affectif que l'agent exerce ses choix. Rousseau diffère de ses prédécesseurs rationalistes en assignant un poids relativement lourd aux passions par rapport à la raison. Mais cela ne le différencie pas de plusieurs autres philosophes de l'époque, y compris Hume. Ce qui est vraiment remarquable chez Rousseau, c'est son anticipation d'éléments d'une théorie psychologique bien en avance sur celles de ses contemporains. L'originalité de Rousseau apparaît surtout dans son emploi des deux idées d'*environnement* et d'*imagination*. Rousseau nous présente un individu qui rencontre, et, en même temps, qui construit son identité par son interaction avec son environnement. Cet environnement, selon l'*Emile*, devrait consister d'abord en un monde naturel, et se peupler plus tard d'autres êtres moraux. L'individu qui commence par rencontrer cet environnement comme une donnée, le transforme et l'élargit au cours de ses interactions avec ses semblables. Dans cette interaction, l'imagination joue un rôle capital. Grâce à elle l'individu réagit à son environnement d'une façon active ou passive, reconstituant la forme et le fond de sa *Gestalt*.

Rousseau, ennemi affiché de la profession de philosophe et de tout «esprit de système», se pose une formidable série de tâches philosophiques dont la résolution exige une haute systématisme. En somme, Rousseau entreprend d'instruire ses lecteurs des éléments de la vie morale, de construire un modèle psychologique et physiologique de la nature des hommes et des femmes, un modèle des modalités de formation de cette nature et des limites de sa transformation, et, finalement, un modèle des institutions sociales au sein desquelles telles ou telles formes de personnalité devraient prospérer ou périr. Ce dernier modèle comprendrait également une méta-théorie (ou plutôt des méta-réflexions) sur l'interaction de l'individu et de la société. Dire que Rousseau s'adresse à ces problèmes ne veut dire ni qu'il les résolve, ni même qu'il les ordonne dans un cadre parfaitement cohérent. Mais la morale sensitive constitue un fil conducteur qui peut nous mener à travers plusieurs facettes de sa pensée.

Les hommes sont naturellement bons

Dans quelle mesure la fameuse réponse de Rousseau à Charles de Beaumont, archevêque de Paris (OC IV, 925s), exprime-t-elle la morale sensitive? En conformité avec celle-ci, Rousseau s'oppose dans cette lettre

à la doctrine du péché originel et repère la source de nos vices et de nos vertus dans les circonstances. Mais en même temps il réaffirme le dualisme métaphysique de la «Profession de foi»: «l'homme n'est pas un être simple: il est composé de deux substances...», le corps et l'âme. Il situe donc la source de la conscience dans l'âme bien formée, et remplace la morale d'harmonie, ou naturelle, ou cultivée, par une morale de discipline, imposée d'en haut, dans laquelle le corps serait dominé par l'âme. A côté de ce dualisme, Rousseau maintient pourtant des éléments centraux de la morale sensitive; surtout l'idée de la neutralité morale des «lumières», de la raison. Grâce à elle nous sommes poussés à entrer en concurrence avec nos semblables, et cette confrontation peut prendre un tour vicieux, nous entraînant vers la vanité, ou également un tour vertueux vers l'orgueil honorable. Tout dépend toujours des circonstances. L'important c'est d'éviter «l'opposition d'intérêts», source de nos vices.

«Cette grande maxime de morale»

Cette dernière thèse relativement restreinte soutient «la grande maxime de morale, la seule peut-être d'usage dans la morale... d'éviter les situations qui mettent nos devoirs en opposition avec nos intérêts» (*Confessions* II, OC I, 56). Expliquant la maxime dans la *Nouvelle Héloïse*, Rousseau remarque que «l'effort de corriger le désordre de nos desirs est presque toujours vain et rarement vrai: ce qu'il faut changer c'est moins nos desirs que les situations qui les produisent» (*Nouvelle Héloïse* III, Lettre 20, OC II, 1558, note ajoutée dans l'édition Rey, 1763). La remarque pragmatique que l'effort est «vain», est suivie d'un jugement quasi-moral, qu'il «est rarement vrai». Cela signifie que celui qui se trouve constamment obligé de «corriger» ce «désordre» ne pourrait jamais mener une vie intègre et authentique.

Contradiction

«Rendez l'homme un vous le rendrez heureux autant qu'il peut l'être». (Fragments politiques, VI.3, OC III, 510). Voilà le but de la morale sensitive, une vie intègre, un individu réconcilié avec lui-même. C'est Julie qui se plaint de son absence: «N'est-il pas bien indigne d'un homme de ne pouvoir jamais s'accorder avec lui-même...» (NH III, Lettre 18, OC II, 362); elle exprime ainsi une aspiration profonde de Rousseau. En réalité nous faisons face à un monde dont les habitants vivent en contradiction avec eux-mêmes. Rousseau résume les modalités de cette contradiction:

- (i) notre état contre nos désirs, (ii) nos devoirs contre nos penchants,
- (iii) nos institutions sociales contre notre nature.

Imagination et amour propre

La première modalité (état/désirs) est fondamentale. Elle précède toute morale. Elle est suscitée par tout ordre social. La thèse banale que nous avons tous des ambitions plus larges que nos capacités de les réaliser ne se transforme en thèse intéressante que par la construction d'un modèle psychologique complexe. Ce modèle contient un élément stoïcien qui constitue la tentative de récupérer la condition du «Sauvage», qui «vit en lui-même» (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III, 193). Après le passage au monde social, cette tentative ne se réalise jamais automatiquement. L'imagination développée devient la source de plusieurs de nos malheurs, et on n'échappe à ces malheurs qu'en influençant leur source: «le monde réel a ses bornes, le monde imaginaire est infini; ne pouvant élargir l'un, rétrécissons l'autre.» (*Emile* II, OC IV, 305). Mais l'imagination, comme toute faculté naturelle, est moralement neutre, et sert également de véhicule de notre socialisation, nous mettant à la place de nos semblables, et permettant l'épanouissement de la pitié. L'imagination nous situe donc dans un monde de reconnaissance mutuelle, dans lequel nous nous situons aux yeux des autres.

C'est avec la deuxième modalité de la contradiction (devoir/penchants) que la morale fait son entrée. Rousseau n'introduit aucune distinction absolue ni entre le normatif et le descriptif, ni entre le moral et le psychologique. Selon lui, c'est un fait que les hommes, une fois sortis de l'enfance ou de l'état de nature pur, sont condamnés à vivre ensemble, en société («Faut-il détruire les sociétés, anéantir le mien et le tien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours? Conséquence à la manière de mes adversaires...», *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Note IX, OC III, 207). Il n'y a aucun «retour» en arrière. Vivant ensemble nous sommes contraints de régler nos «penchants» sur ceux des autres, du cercle le plus intime, la famille, jusqu'à l'humanité entière. Pris dans ces rapports multiples, nous nous trouvons imbriqués dans un jeu de l'imagination. Dans ce jeu nous sommes tentés de tromper, de dominer, d'exploiter les autres. Il faut empêcher nos imaginations de nous mener dans ce domaine de «chimères» où il n'y a que conflit entre les individus, et contradiction au sein de chacun. L'amour propre, nourri par l'imagination, est la source dangereuse mais inéluctable du bien et du mal social. Nos devoirs spécifient les limites du jeu légitime de l'imagination.

La troisième modalité de la contradiction (nature/institutions sociales) suggère la fonction de l'ordre social selon Rousseau, bref le règlement d'un

champ de liberté de choix pour chaque individu. Ce champ, toujours transmis par l'imagination, doit être limité par les institutions afin qu'aucun objet ne s'y présente qui nous mènerait au-delà des limites de l'interaction légitime.

Identification

Au fil de ses œuvres, Rousseau nous présente une série de stratégies par lesquelles l'individu cherche à s'identifier à une totalité plus large que lui et à y trouver une résolution aux contradictions qui le déchirent. Le point de départ de toutes ces stratégies est l'amour de soi, que l'individu, en employant la pitié, cette «répugnance innée à voir souffrir son semblable» (*ibid.*, 154), peut étendre au-delà de lui-même: «Mais quand la force d'une ame 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 pour l'amour de moi, et la raison du précepte est dans la nature elle-même qui m'inspire le désir de mon bien-être en quelque lieu que je me sente exister» (*Emile* IV, OC IV, 523 n.).

C'est la pitié qui fonde la première stratégie, la stratégie, pour ainsi dire, normale:

Identification à la société

Le penchant apparemment négatif de «répugnance... à voir souffrir» peut être transformé par les institutions sociales bien ordonnées en un sentiment plus positif. Quand un individu voit ses devoirs et ses intérêts s'harmoniser, son identité particulière commence à s'élargir: «je m'intéresse à lui [mon semblable] pour l'amour de moi» (*ibid.*). La théorie politique de Rousseau spécifie les conditions de la naissance d'un consensus rationnel dans la société. Ces conditions satisfaites, les citoyens «pourront parvenir à s'identifier en quelque sorte avec le plus grand tout...» (*Discours sur l'économie politique*, OC III, 259) et la volonté générale peut s'exprimer. Mais ce consensus «dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquence de la nature de l'homme...» (CS II.4). Mais les préférences des individus et le bien commun ne coïncident que dans les circonstances spécifiées par Rousseau, celle de la relative liberté et égalité des citoyens (CS II.11) et de l'absence de factions politiques (CS II.3). Dans d'autres circonstances, quand les conditions nécessaires ne sont pas satisfaites (c'est-à-dire dans la plupart des sociétés existantes), il n'y a aucune base pour un consensus rationnel, aucune coïncidence de l'intérêt particulier et de l'intérêt commun, bref aucune identification de l'individu à la société (CS I.7).

Selon cette lecture de la théorie politique de Rousseau, inspirée par sa morale sensitive, l'identification n'implique pas forcément une fusion mystique de l'individu avec le tout, mais simplement une transformation de l'environnement social, qui encouragerait les individus à reconnaître leurs intérêts partagés.

Retraite hors de la société: identification à l'ordre naturel

La deuxième stratégie de Rousseau est effectivement l'inverse de la première. Une langueur déjà présente dès sa jeunesse vient à dominer ses dernières œuvres, surtout *Les rêveries du promeneur solitaire*. Ayant finalement désespéré de la possibilité de transformer le monde social et réagissant au complot réel ou imaginaire monté contre lui par les Encyclopédistes, Rousseau juge qu'il n'a «jamais été vraiment fait pour la société civile» (*Rêveries du promeneur solitaire* VI, OC I, 1059). C'est un jugement extrême. Rousseau ne prend pas seulement ses distances du monde corrompu, du monde des factions, mais de toute «société civile, où tout est gêne, obligation, devoir». En s'échappant de ce monde, Rousseau cherche à se retirer dans le monde naturel où il peut se perdre dans «l'harmonie des trois règnes», et où «il se sent identifié» avec «l'immensité de ce beau système» (*ibid.* VII, 1062-3). Les termes restent les mêmes: sentiment, identification, système/ordre. Mais en face des demandes inacceptables de la société, Rousseau traduit les termes dans un autre idiome, celui du romantisme. C'est à ce seul point de son développement, au point final, plutôt qu'au début, que Rousseau devient finalement romantique.

La religion: identification à l'ordre divin

Tandis que les deux premières stratégies sont exclusives, la troisième se mêle à ces dernières. Rousseau se bat contre les athées de l'Encyclopédie sur deux fronts. Sur leur propre front, celui des arguments rationalistes contre l'existence de Dieu, Rousseau donne au Vicaire savoyard deux «articles» d'argumentation qui lui permettraient de conclure que même celui qui accepte les termes de l'argument des philosophes ne peut arriver qu'à une position agnostique, plutôt qu'à un athéisme dogmatique. Estimant ce point acquis, Rousseau mène un autre combat, sur son propre front cette fois, celui d'une «preuve de sentiment» (Lettre à Voltaire, OC IV, 1070-2): «Il y a de l'inhumanité à troubler les âmes paisibles, à désoler les hommes à pure perte, quand ce qu'on veut leur apprendre n'est ni certain ni utile...» La «preuve de sentiment» va de pair avec la morale sensitive: «mille sujets de préférence m'attirent du côté le plus consolant et joignent le poids de

l'espérance à l'équilibre de la raison.» La consolation, l'espoir: voilà les sentiments qui pèsent dans la preuve, comme dans la morale. La troisième stratégie permet la coïncidence du devoir et de l'intérêt, bien que différée à la vie future. Est-ce qu'elle permet également à l'individu de se réconcilier avec lui-même pendant sa vie terrestre? Le Vicaire savoyard avoue qu'il en a dérivé un certain apaisement de «cette continuelle alternative» qui l'a rendu «toujours contraire à [lui]-même». Allant plus loin, Rousseau met dans la bouche de Julie une identification presque mystique à l'ordre divin: «C'est à la contemplation de ce divin modèle que l'âme s'épure et s'élève», et en même temps une *reductio* plus ou moins hérétique de la preuve de sentiment: «quand l'être immense dont [on] s'occupe n'existeroit pas, il seroit encore bon qu'[on] s'en occupât sans cesse pour être plus maître de lui-même, plus fort, plus heureux et plus sage». (*Nouvelle Héloïse* III, Lettre 18, OC II, 359). Bref, si Dieu n'existait pas, il vaudrait mieux l'inventer!

L'Elysée de Julie: la dialectique de la nature et de l'art

A ce point nous entrons dans le jardin de Julie, son Elysée. C'est son ancien amant, St. Preux, qui le décrit:

«En entrant dans ce prétendu verger, je fus frappé d'une agréable sensation de fraîcheur que d'obscurs ombrages, une verdure animée et vive, des fleurs éparses de tous côtés, un gazouillement d'eau courante et le chant de mille oiseaux porterent à mon imagination du moins autant qu'à mes sens; mais en même temps je crus voir le lieu le plus sauvage, le plus solitaire de la nature, et il me sembloit être le premier mortel qui jamais eut pénétré dans ce desert. Surpris, saisi, transporté d'un spectacle si peu prévu, je restai un moment immobile, et m'écriai d'un enthousiasme involontaire: ...Julie, le bout du monde est à votre porte! Beaucoup de gens le trouvent ici comme vous, dit-elle avec un sourire... Vous savez que l'herbe y étoit assés aride, les arbres assés clair-semés, donnant assés peu d'ombre, et qu'il n'y avoit point d'eau. Le voila maintenant frais, verd, habillé, paré, fleuri, arrosé: que pensez-vous qu'il m'en a coûté pour le mettre dans l'état où il est?... Ma foi, lui dis-je, il ne vous en a coûté que de la négligence. Ce lieu est charmant, il est vrai, mais agreste et abandonné; je n'y vois point de travail humain. Vous avez fermé la porte; l'eau est venue je ne sais comment; la nature seule a fait tout le reste et vous-même n'eussiez jamais sù faire aussi bien qu'elle. Il est vrai, dit-elle, que la nature a tout fait, mais sous ma direction, et il n'y a rien là que je n'aye ordonné.» (*Nouvelle Héloïse* IV, Lettre 11, OC II, 471)

L'Elysée de Julie symbolise le projet de Rousseau de réaliser la morale sensitive dans un monde imparfait. Il s'agit de récupérer les éléments de notre nature fondamentale (liberté, amour de soi, pitié, perfectibilité) et de les canaliser au moyen d'une pédagogie et d'une politique, par l'intermédiaire de l'amour propre, dans un sens égalitaire, autonome, éliminant l'ex-

exploitation. En l'absence de cette canalisation stricte, la dégénérescence est inévitable: «celui qui s'éloigne le plus de [la nature] est celui que l'art néglige le plus.» (*Emile*, manuscrit Favre, OC IV, 57). Mais comment traduire la métaphore de l'Elysée de Julie en termes humains? Si l'on emploie de l'artifice pour rendre un jardin «naturel», on se pose des problèmes techniques et esthétiques, mais on ne se pose aucun problème moral. Il y a cependant un tout autre enjeu quand on quitte le jardin pour le monde des hommes. Rousseau nous dit qu'«il faut employer beaucoup d'art pour empêcher l'homme d'être tout à fait artificiel» (*Emile* IV, OC IV, 640). Si une personne réussit à «empêcher» une autre d'être quelque chose, il semble qu'elle doive la manipuler comme une marionnette, en niant son autonomie morale, en contradiction avec l'impératif moral fondamental de Rousseau. Si par contre une personne cherche à «s'empêcher» elle-même, il semble qu'elle soit engagée dans une stratégie de mauvaise foi, au cours de laquelle elle doit se tromper elle-même pour réussir. Nous examinerons maintenant les deux périls de la manipulation et de la mauvaise foi.

Les périls de la manipulation et de la mauvaise foi

(a) La manipulation

(i) L'éducation

Rousseau conseille à l'éducateur d'Emile de prendre «une route opposée avec [son] élève» (*ibid.* II, 362-3), opposée à l'usage constant d'arguments, de cajoleries, de raisonnements, de menaces adressés aux enfants. Cette pratique ne sert à rien, dit Rousseau, parce que les enfants apprennent vite à jouer au jeu interactif et finissent par dominer le maître. Au lieu de ce jeu vain et frustrant, Rousseau recommande pour cette étape pré-adolescente «l'éducation négative» où le maître ne joue pas encore le rôle de participant à une interaction, mais celui de metteur en scène. Il doit débayer le champ intentionnel de son élève et le débarrasser d'objets de choix factices. Il doit permettre à l'élève de rencontrer le monde d'abord comme un monde physique, gouverné par les lois de la nature, avant qu'il ne le rencontre comme monde habité par des volontés humaines aptes à la manipulation et à l'exploitation. Cette éducation permettra à l'enfant de développer son autonomie, libre de la domination de «caprices» que l'on n'aura pas «fomentés». Suivant cette voie, l'enfant deviendra adolescent et l'adolescent adulte tout en restant «maître de ses volontés» une fois entré dans le domaine périlleux des rapports sociaux et moraux. Ce passage est marqué par l'épanouissement de l'imagination lorsque l'individu se découvre comme sujet de l'amour propre. Ceux qui ont été bien formés par le «matérialisme du sage» continuent de maîtriser leur imagination

(*ibid.* IV, 501). Les autres, mal formés dans l'école du monde, sont attrapés par le jeu vicieux de la domination et de la subordination. Tout dépend du *timing*, du minutage, du *kairos*, de la capacité de l'éducateur à intervenir (et également à s'abstenir d'intervenir) au moment juste, ni trop tôt ni trop tard. Déjà dans le premier livre de l'*Emile*, Rousseau instruit son éducateur: «Préparez de loin le règne de la liberté» (*ibid.*, I, 282). Il faut que la mise en scène soit juste pour que l'on puisse y jouer le rôle de la liberté.

(ii) La politique

Une figure centrale de la théorie politique de Rousseau est celle du législateur (*nomothetes*). Une première lecture du *Contrat Social* II.7 nous révèle un personnage sinistre, totalitaire, marionnettiste du peuple. On ressent un élitisme dans la distinction entre «l'intelligence supérieure» du législateur et les «passions» du peuple, qu'il voit, mais n'éprouve pas. Comment cette figure peut-elle être compatible avec l'exigence normative que la légitimité politique ne dérive que de la volonté générale du peuple? Pour résoudre ce paradoxe apparent, il faut appliquer l'idée de *timing* à la distinction entre les deux moments de la théorie politique de Rousseau: d'une part les «principes de droit», les conditions universelles de légitimité, et d'autre part les «maximes de politique», qui réalisent ces conditions dans les institutions d'une société spécifique. C'est cette tâche-ci, quasi théorique, quasi empirique, inspirée par Montesquieu, que Rousseau attribue au législateur, mais il ne l'aborde que schématiquement dans le *Contrat Social*. Dans cette œuvre, le législateur reste une figure mystérieuse, bien que sa fonction soit relativement claire: il ne devrait pas priver le peuple de sa volonté souveraine, mais discerner le champ dans lequel elle peut opérer. Le législateur doit donc faire confiance au *timing*, «travailler dans un siècle et jouir dans un autre». De la même façon, l'éducateur d'Emile forme le corps et l'esprit de l'enfant afin que l'adulte puisse exercer sa liberté, puis il se retire de la scène.

Selon cette lecture, ni l'éducateur ni le législateur ne manipulent la volonté effective de l'individu ou du peuple adulte. Leur mise en scène du champ intentionnel de l'enfant est la condition nécessaire de l'exercice de sa volonté par l'adulte.

b) La mauvaise foi

Mais comment l'adulte (ou la société mature) peut-il continuer à s'imposer la morale sensitive? Voici l'objection de J. Starobinski:

«L'utilisation des effets psychologiques du monde sensible est un artifice qui compromet la liberté. Un même homme ne peut, sans mauvaise foi, construire un décor magique et s'abandonner passivement à cette magie. Il ne

peut ignorer qu'il a été l'artisan volontaire de ce qu'il désire subir comme une influence involontaire. S'il s'est soumis délibérément à l'influence des choses extérieures... il doit reconnaître qu'il peut s'y soustraire tout aussi librement. Le projet de morale sensitive révèle que Rousseau a décidé de se livrer absolument aux choses, mais en oubliant sur-le-champ que sa décision a été prise en toute liberté.» (Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris: Gallimard, 1971, 256)

Cette objection atteint-elle tout le projet de la morale sensitive? Celui qui arrange le «décor» de sa vie de sorte que certaines tentations soient absentes («ne nos inducas in tentationem», se dit-il à lui-même), et que certains stimuli positifs se présentent à lui, est-il forcément coupable de mauvaise foi? Je ne le crois pas. Chaque individu doit mettre sa scène en avance. On ne peut pas jouer un rôle conséquent tout en changeant le décor. L'effort de faire les deux choses en même temps – jouer un rôle conséquent et en changer le décor – impose une tension insupportable à l'individu. En cherchant à éviter cette tension, on ne cherche pas à passer de la voix active à la voix passive d'un moment à l'autre. L'individu est formé, d'abord par les autres, plus tard par lui-même, et cette formation change la présentation phénoménologique du monde. Au fur et à mesure que l'imagination surgit, subit une domination, puis une formation et finalement une nouvelle libération au sein de l'individu, la forme et le fond de sa *Gestalt* changent de place. L'homme n'est libéré du «monde des chimères» que dans le cadre d'un champ ordonné et discipliné. C'est dans ce seul champ que «les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites que nous ne pensons» (CS III.12). Il est donc possible d'esquisser une riposte à l'objection que Starobinski formule ainsi:

«La morale sensitive est destinée à libérer l'esprit de l'effort de la réflexion, son but est de monter des automatismes qui feront de la vie immédiate une vie selon la vertu. La réussite parfaite serait de pouvoir se livrer naïvement à la sensation en oubliant qu'elle est un moyen mis en œuvre par la réflexion.» (*ibid.* 254)

On peut répondre que dans l'entraînement physique, le danseur, le skieur ou le peintre subissent tous de longues périodes de discipline, d'apprentissage, où l'artifice et la réflexion sont imposés afin que l'élève finisse par exécuter ses mouvements tout naturellement, sans aucune réflexion, en concentrant son attention directement sur sa tâche. Il est évident que ce processus d'entraînement physique, qui passe d'un moment préréflexif, par-delà la réflexion, à un but final qui serait «post-réflexif», n'implique aucune mauvaise foi. Il me paraît que l'entraînement moral peut prendre un cours parallèle.

Dans l'examen entrepris ici, mon point de départ doit beaucoup aux notes suggestives de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, éditeurs des *Confessions* dans les *Œuvres complètes*. Ils attirèrent mon attention sur l'accusation de mauvaise foi élevée par J. Starobinski, qu'ils commentent

de la façon suivante: «Critique impeccable intellectuellement, mais à laquelle on pourrait objecter qu'en réalité ce n'est pas tout à fait le même homme qui organise son milieu et se soumet ensuite à son action. Il est possible en fait d'être *successivement* le mystificateur et le mystifié. Y a-t-il de la «mauvaise foi» à se soumettre délibérément à un régime de vie dont on escompte une influence salvatrice? Le meilleur en nous (selon notre choix) décide en quelque sorte d'exorciser le pire, avec l'aide des choses.» (OC 1. 1470) Avec eux, je soutiens que la mauvaise foi n'est pas inhérente à la stratégie de Rousseau. J'ajoute – nuance non dénuée d'importance – que ceux qui parviennent à soumettre leur vie à la morale sensitive ne sont ni «mystificateurs» ni «mystifiés». Ils disposent leur milieu de façon à y mener une vie qui soit à la fois spontanée et bonne.

«La vertu est un état de guerre»

La morale sensitive se révèle donc comme la recherche, à plusieurs niveaux, d'une *Versöhnung*, d'une réconciliation de l'individu avec la société, avec son Dieu, avec lui-même, d'une nouvelle harmonie de son devoir avec son intérêt, de sa raison avec ses passions, de son âme avec son corps. Les conflits qui se posent entre ces termes constituent la force motrice de sa formation. Le monde de la vertu est le monde de ces conflits: «la vertu est un état de guerre et... pour y vivre on a toujours quelque combat à faire contre soi» (*Nouvelle Héloïse* VI, Lettre 7, OC II, 682). Dans ce conflit, on peut espérer seulement «vaincre ses affections» (*Emile* V, OC IV, 818) qui restent hostiles à la vertu. Il n'y a aucun mécanisme qui nous garantisse le passage de cette lutte intérieure à l'harmonie idéale de la morale sensitive, qui reste toujours à l'horizon, inachevée. Rousseau ne nous offre donc pas une dialectique de type hégélien, où le *telos* serait inscrit dans l'histoire du combat, mais bien plutôt des notes programmatiques, souvent très détaillées, qui pourraient nous aider, à la limite, à nous mettre à la tâche, dure et pleine de risques, de réaliser le matérialisme, ou du moins le réalisme, du sage.

Epilogue

Robert Osmont, éditeur de *Rousseau juge de Jean Jacques*, soutient qu'«en définitive Rousseau a compris que son œuvre devait s'élever au-dessus du «Matérialisme du Sage» pour nous faire connaître la «vraie destination de son être» (OC I. 1725). Si sa thèse est que la «vraie destination de son être» est la règle kantienne de la vertu («la vertu est un état de guerre»), je suis en désaccord avec elle, car je maintiens que les deux

orientations, celle de la morale sensitive d'un côté, celle de la vertu de type kantien de l'autre, resurgissent en différents points de l'œuvre de Rousseau. La morale sensitive s'impose plus nettement dans les écrits précoces et tardifs, mais nulle part elle ne s'efface complètement devant la vertu de type kantien. Les livres II et III de l'*Emile* retracent comment l'éducation individuelle passe de la «raison sensitive» à la «raison intellectuelle». A mes yeux, cette éducation procède par affinement et enrichissement progressifs, non par substitution d'une démarche à une autre. Suivant un cours en gros parallèle à l'éducation cognitive, l'éducation morale passe par trois étapes: «Jusqu'ici nous n'avons connu de loi que celle de la nécessité: maintenant nous avons égard à ce qui est utile; nous arriverons bientôt à ce qui est convenable et bon.» (*Emile* III, OC IV, 429) Si la morale sensitive se limitait à la seconde étape, c'est-à-dire à l'ordre de «ce qui est utile», elle se verrait sans doute supplantée par une vertu de type kantien. Mais Rousseau n'admet pas habituellement une telle limitation. Il tend plutôt à décrire comment nos intérêts eux-mêmes évoluent, de sorte que nous en venons à reconnaître que nos propres intérêts s'identifient progressivement à des intérêts plus généraux. Les exigences du devoir conçu à la manière de Kant sont certes reconnus, mais les individus acceptent de s'y soumettre par le biais d'une perception nouvelle de leurs propres intérêts.

Sources

- J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, tomes I, II, III, IV, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959, 1964, 1969.
- R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, tome III, édition F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, 1973.
- N. DENT, *Rousseau: an Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 1988.
- R. DERATHÉ, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- M. EIGELDINGER, *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.
- D. GAUTHIER, «The politics of redemption» in *Moral Dealing: Contract, Ethics and Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, p. 77-109.
- D. GAUTHIER, «Le promeneur solitaire: Rousseau and the Emergence of the Post-social self» in E.F. PAUL, F.D. MILLER, J. PAUL (éds), *Ethics, Politics and Human Nature*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 35-58.
- E. GILSON, «La méthode de M. de Wolmar» in *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932, p. 275-98.

- R.D. MASTERS, «The structure of Rousseau's political thought» in M. CRANSTON, R.S. PETERS (éds), *Hobbes and Rousseau: a Collection of Critical Essays*, Garden City, N.Y., Anchor Books, 1972, p. 401-36.
- J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.
- J. STAROBINSKI, «Le remède dans le mal: la pensée de Rousseau» in *Le remède dans le mal: critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 165-232.