



HAL
open science

Le sentiment intérieur et sa communication chez Jean-Jacques Rousseau

Yurié Sugawara

► **To cite this version:**

Yurié Sugawara. Le sentiment intérieur et sa communication chez Jean-Jacques Rousseau. Litté-
ratures. Université Paris Cité, 2022. Français. NNT : 2022UNIP7266 . tel-04443421

HAL Id: tel-04443421

<https://theses.hal.science/tel-04443421>

Submitted on 7 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris Cité

ED 131

Langue, Littérature et Image : civilisations et sciences humaines

CERILAC

Le sentiment intérieur et sa communication chez Jean-Jacques Rousseau

Par Yurié SUGAWARA (YASUDA)

Thèse de doctorat d'Histoire et sémiologie du texte et de l'image

Dirigée par M. Yannick Séité

Présentée et soutenue publiquement le 14 décembre 2022

Devant un jury composé de :

M. Martin RUEFF, Professeur, Université de Genève, Rapporteur

M. Franck SALAÜN, Professeur, Université Paul-Valéry Montpellier, Rapporteur

M. Yannick SÉITÉ, Professeur, Université de Tours, Directeur de thèse

Mme Florence LOTTERIE, Professeur, Université Paris Cité, Examinatrice

Mme Christine HAMMANN, Maîtresse de conférences, Université de Haute-Alsace,
Examinatrice

Titre : Le sentiment intérieur et sa communication chez Jean-Jacques Rousseau

Résumé :

« Moi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes », écrit Jean-Jacques Rousseau dans l'incipit des *Confessions*. Si l'on *connait* les autres, on *sente* son propre cœur, à savoir, ses sentiments. Mais si ce constat est vrai, comment peut-on transmettre – faire éprouver – à autrui ce que l'on ressent ? Durant toute sa vie, et surtout dans ses dernières années, Rousseau s'est appliqué à prouver sa vérité, c'est-à-dire la véracité de ce qu'il ressent dans son for intérieur. Cette thèse a pour but d'examiner le rôle du sentiment intérieur dans les tentatives de l'écrivain pour dire la vérité. En identifiant ce terme, chargé d'une longue tradition philosophique, avec « la voix intérieure » et « la conscience », Rousseau, afin de persuader ses lecteurs, en fait dans ses œuvres ressortir simultanément l'universalité et l'intériorité. De plus, par-delà le « sentiment intérieur » à proprement parler, il fait plus généralement appel au *sentiment* qui, polarisé tout comme le précédent entre intimité et universel, constitue de ce fait une expérience doublement irréfutable. Il tente enfin d'inventer une nouvelle forme de communication du sentiment par la représentation de soi. L'analyse de ses œuvres, autobiographiques en particulier, permet de retracer l'itinéraire difficile de Rousseau vers la création d'une sphère de la communication au sein de laquelle quelque chose du sentiment de l'auteur aurait une chance de se transmettre aux lecteurs – et permet *in fine* de mesurer son échec.

Mots clefs : sentiment intérieur, sentiment, autobiographie, vérité, Jean-Jacques Rousseau

Title : The inner feeling and its communication in Jean-Jacques Rousseau

Abstract :

"I alone. I feel my heart and I know mankind", writes Jean-Jacques Rousseau in the opening of the *Confessions*. If one *knows* others, one *feels* one's own heart, that is, one's feelings. But if this is true, how can one transmit - make others feel - what one feels? Throughout his life, and especially in his last years, Rousseau tried to prove his truth, i.e. the veracity of what he felt inside. This thesis aims to examine the role of inner feeling in the writer's attempts to tell the truth. By identifying this term, which has a long philosophical tradition, with 'inner voice' and 'conscience', Rousseau, in order to persuade his readers, simultaneously brings out its universality and interiority in his works. Moreover, beyond the "inner feeling" strictly speaking, he appeals more generally to the feeling which, polarized like the previous one between intimacy and universality, thus constitutes a doubly irrefutable experience. Finally, he attempts to invent a new form of communication of feeling through the representation of the self. The analysis of his works, especially his autobiographical ones, makes it possible to retrace Rousseau's difficult journey towards the creation of a sphere of communication within which something of the author's feeling would have a chance of being transmitted to the readers - and ultimately allows us to measure his failure.

Keywords : inner sentiment, sentiment, autobiography, truth, Jean-Jacques Rousseau

Abréviation

OC : Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 volumes.

SVEC : *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, The Voltaire Foundation, depuis 1955 (en cours).

Note sur la présentation de ce travail

Nous ne spécifions pas le nom de l'auteur lorsque nous citons l'œuvre de Rousseau. Nous modernisons l'orthographe originale des citations (à l'exception des entrées de dictionnaires que nous transcrivons fidèlement) en respectant la ponctuation donnée dans l'édition de référence. Quand nous citons OC, le sigle est suivi de l'indication du tome en chiffre romain (ex. OC I, OC II) ; toutefois, pour les textes qui font l'objet d'une analyse développée dans chaque chapitre, nous ne précisons ni le sigle ni l'indication du tome.

Quand nous citons les entrées de l'*Encyclopédie*, nous nous référons au site web ENCCRE (<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>). Nous joignons le lien à la suite des renseignements bibliographiques de chaque entrée.

REMERCIEMENTS

Mes remerciements les plus chaleureux vont sans conteste à mon directeur de thèse, Monsieur Yannick Séité, qui a eu la gentillesse d'accepter de diriger ce travail. Sans ses conseils avisés, sa patience inlassable, et entre autres, ses encouragements bienveillants qui m'ont motivée sans relâche, cette thèse de doctorat n'aurait pas vu le jour.

Je tiens à exprimer ma gratitude aux professeurs qui m'ont orientée durant mes années d'étude à l'université de Tôkyo, notamment Monsieur Kan Nozaki, Monsieur Masanori Tsukamoto, Monsieur Yoshikazu Nakaji, Monsieur Shojiro Kuwasé, Monsieur Kenta Ohji, Monsieur Junji Sato, pour leurs conseils toujours perspicaces.

Je remercie également les membres de jury, Messieurs Martin Rueff et Franck Salaün, ainsi que Mesdames Florence Lotterie et Christine Hammann, d'avoir eu la bienveillance de se pencher sur ce travail.

Je sais gré à tous ceux dont les conseils et les corrections m'ont aidée à améliorer ce travail, notamment Macha Spoehrle, Sophie Rainaut, Guillaume Lopez, Monsieur Christophe Gilles et Madame Sabine Remanofsky. Leur soutien n'a pas seulement été précieux sur le plan académique, mais ils m'ont également apporté la consolation mentale dans les années solitaires et parfois éprouvantes de travail. J'exprime mes reconnaissances à ma famille qui a attendu patiemment l'achèvement de ma thèse.

Enfin, merci à Ko Sugawara, mon mari, qui a eu le courage de m'accompagner jusqu'en France sans savoir parler la langue française. Je lui dédie ce travail en témoignage de ma gratitude pour sa générosité et sa patience inégalées.

En fait, la vérité ne se livre pas, elle se trahit ; elle ne se communique pas, elle s'interprète ; elle n'est pas voulue, elle est involontaire.

(Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2014 [1964], p. 116)

Introduction générale

1. Problématique

Vitam impendere vero (consacrer sa vie à la vérité) : cette formule que Rousseau a tirée de Juvénal lui sert de devise depuis ses années de pleine maturité. « Jamais vue particulière ne souilla le désir d'être utile aux autres qui m'a mis la plume à la main, et j'ai presque toujours écrits contre mon propre intérêt. *Vitam impendere vero*. Voilà la devise que j'ai choisie et dont je me sens digne¹ », écrit-il dans une note de sa *Lettre à D'Alembert*. En effet, il a été contraint de vivre en exil après la publication d'*Émile ou de l'éducation* qui contient la « Profession de foi du vicaire savoyard », un texte trop hardi pour être publié sous son vrai nom. La vérité, à laquelle il a sacrifié le repos de sa vie, se résume à une thèse qu'il a formulée dans ses *Dialogues* : « la nature a fait l'homme heureux et bon mais [...] la société le déprave et le rend misérable² ». Afin de défendre cette vérité, il a recours à un *ethos* – à savoir, il tente de garantir la véracité de son discours par sa personnalité³. Comme je suis sincère jusqu'à dévoiler « ce qui est ridicule et honteux⁴ », ce que je dis est vrai (je ne peux pas mentir) : c'est la thèse des *Confessions*. Comme je me trouve être le dernier des hommes naturels, ce que je dis est vrai (je suis l'incarnation de la bonté naturelle que j'ai analysée dans tant de mes œuvres) : c'est la thèse des *Dialogues*. Dans ses tentatives désespérées pour défendre et illustrer sa vérité, il va jusqu'à inventer un nouveau genre littéraire – l'autobiographie, qu'il va décliner sur plusieurs registres.

Or, comment Rousseau s'y prend-il pour tenter de transmettre sa vérité dans ses œuvres ? Il croit tout de bon à son innocence, à sa bonté intacte et à son caractère aimable mais son image publique ne correspond pas nécessairement à ces retraits. Il sait que ses proches – notamment Madame D'Épinay – le désignent comme un « ours » dans les salons et le considérant comme un misanthrope. De plus, il est officiellement décrété de prise de corps comme un criminel depuis 1762 à la suite de la publication d'*Émile*. Ce décalage profond entre l'image de soi et l'image publique a occasionné la crise mentale que l'on connaît, qui va voir la relation entre l'auteur et les lecteurs se tendre plus en

¹ *Lettre à D'Alembert*, OC, V, p. 120.

² *Les Dialogues*, OC, I, p. 934.

³ Ici, nous adoptons la conception de l'*ethos* de Morihiko Koshi, qui combine la définition d'Aristote avec celle de « la pragmatique et l'analyse de discours » : l'*éthos* se rapporte à « l'autorité conférée au discours par la personne de l'orateur » comme « le caractère moral qui amène la persuasion, quand le discours est tourné de telle façon que l'orateur inspire la confiance » (Aristote, *Rhétorique*, trad. C.-E. Ruelle, intr. M. Meyer, commentaire de B. Timmermans, Le Livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », cité par Koshi) en même temps qu'il signifie « l'image que le locuteur projette de lui dans son discours au niveau de l'énonciation comme de l'énoncé, afin d'assurer son impact » (Morihiko Koshi, *Les Images de soi chez Rousseau. L'autobiographie comme politique*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 22.)

⁴ *Les Confessions*, OC, I, p. 18.

plus jusqu'aux *Réveries du promeneur solitaire*, dans lesquelles Rousseau a l'air de renoncer à la persuasion sous toutes les formes⁵.

En construisant minutieusement son image publique, ou plus précisément, en tentant de modifier coûte que coûte l'image publique qu'on lui impose mais qui ne lui plaît point, Rousseau est très conscient de la différence entre la vérité et *sa* vérité, ainsi que de la difficulté à faire prévaloir celle-ci aux yeux de ses lecteurs. Cette tentative pour persuader de *sa* vérité est d'autant plus épineuse qu'il n'hésite pas à mettre en relief la singularité de son caractère, comme le montre l'incipit des *Confessions* :

Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi.

Moi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaud pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu⁶.

Nous analysons ce passage en détail dans le 2^e chapitre de la troisième partie, qui sera consacré aux *Confessions*. Pour le moment, notons qu'il commence son texte par souligner la nouveauté de son entreprise (« Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple ») conjointement à l'originalité de sa personne (« Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus [...] je suis autre »). Une personnalité inouïe, une manière toute nouvelle de raconter sa vie : voici le motif qui justifie *Les Confessions*. Ce qui est plus remarquable, ce sont les deux petites phrases qui se sont glissées dans l'interligne de ces deux arguments (qui sont la nouveauté du texte et celle de sa personnalité) : « [m]oi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes ».

Après une phrase extrêmement laconique dont l'étrangeté nous embarrasse quelque peu (comme nous l'expliquerons dans le 2^e chapitre de la première partie, cette expression « moi (seul) » n'est pas très courante à cette époque), suit une autre phrase presque aussi brève : « [j]e sens mon cœur et je connais les hommes ». Il peut *sentir* son cœur alors qu'il doit se contenter de *connaître* les hommes : la

⁵ La stratégie de construction de l'image publique de Rousseau a fait l'objet d'une attention croissante ces dernières années. L'un des précurseurs est Antoine Lilti qui a analysé avec perspicacité le changement de la relation entre l'auteur et les lecteurs au cours du dix-huitième siècle sous le point de vue historico-sociologique. Voir A. Lilti, *Figures publiques. L'invention de la célébrité (1750-1850)*, Paris, Fayard, 2014. Dans son livre, Masano Yamashita a également attiré l'attention sur l'image publique de Rousseau avec la conscience « des mutations qui affectent la communication littéraire de son temps » (A. Lilti, compte-rendu de M. Yamashita, *Jean-Jacques Rousseau face au public : le problème d'identité*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 2017 dans *H-France Review*, n° 18, May 2018, en ligne : <https://h-france.net/vol18reviews/vol18no105lilti.pdf>). En comparaison avec Koshi qui a examiné l'*ethos* de Jean-Jacques, ils se penchent sur la sphère littéraire, bien que Koshi ne néglige pas le contexte des textes de Rousseau.

⁶ *Les Confessions*, OC, I, p. 5.

différence de ces deux verbes est décisive. Une fissure irréparable sépare ontologiquement les deux modalités de la perception (« sentir » et « connaître ») ce qui constitue un problème de fond : si le moi et les autres sont divisés fondamentalement de cette manière, la tentative que nous venons d'évoquer – transmettre *sa* vérité – n'est-elle pas vouée à l'échec dès le départ⁷ ? Comment Rousseau peut-il combler l'abîme invisible séparant le moi (et l'acte de « sentir ») des autres (et l'acte de « connaître ») et faire sentir *sa* vérité aux lecteurs ? Telles sont les questions qui servent de point de départ à notre travail.

2. Le sentiment intérieur, une notion floue

La relation entre le sentiment et la connaissance est plus complexe si nous élargissons notre point de vue à l'ensemble des œuvres de Rousseau :

Ô vertu ! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes Lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions⁸ ?

Selon ce passage que nous relirons plus tard (voir le premier chapitre de la seconde partie), il suffit de « rentrer en soi-même » pour connaître la vertu qui est « la science sublime des âmes simples » dont les principes sont gravés dans tous les cœurs ; autrement dit, afin de connaître « les lois de la vertu », on doit les *ressentir* dans son cœur comme on y entend « la voix de sa conscience ». Le sentiment n'est pas diamétralement opposé à la connaissance dans ce contexte, tant s'en faut, il est la source même de notre connaissance. Voilà conjoints la « Science » et le sensible, les « Lois » et la perception.

D'ailleurs, cette remarque n'est pas si originale. Laetitia Simonetta met en évidence l'existence de « la connaissance par sentiment » qui est le titre de son travail d'érudition⁹. Cette connaissance par

⁷ Chez Rousseau, la scission entre le sentiment et la connaissance est établie relativement tardivement. La preuve, on ne peut pas la trouver dans le préambule du manuscrit de Neuchâtel des *Confessions*. En expliquant l'intention de la rédaction du texte, il souligne l'aspect de la connaissance : « j'ai résolu de faire faire à mes lecteurs un pas de plus dans la connaissance des hommes, en les tirant s'il est possible de cette règle unique et fautive de juger toujours du cœur d'autrui par le sien [...]. Je veux tâcher que pour apprendre à s'apprécier, on puisse avoir du moins une pièce de comparaison ; que chacun puisse connaître soi et un autre, et cet autre ce sera moi. » (Ébauches des *Confessions*, OC, I, p. 1149. C'est nous qui soulignons.) À ce stade, l'écriture de soi ne livrant qu'« une pièce de comparaison » aux lecteurs, Rousseau n'est pas encore contraint d'inventer le paradigme « le moi – le sentiment » / « autrui – la connaissance ». Certes, il n'oublie pas de prétendre à la nouveauté de son écriture (« [o]ui, moi, moi seul, car je ne connais jusqu'ici nul autre homme qui ait osé faire ce que je me propose », *ibid.*), mais nous ne pouvons pas voir la distinction entre le sentiment et la connaissance.

⁸ *Discours sur les sciences et les arts*, OC, III, p. 30.

⁹ Voir Laetitia Simonetta, *La connaissance par le sentiment aux XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les dix-huitièmes siècles », 2018. Notre étude lui doit beaucoup bien qu'elle ne privilège point Rousseau dans son travail.

sentiment sert à « se connaître soi-même » et de là, le domaine de la connaissance s'élargit à la morale et à l'esthétique¹⁰. Le sentiment revêt donc non seulement un aspect émotionnel ou pathétique mais également une dimension intellectuelle qui peut nous donner accès à la connaissance.

Dans une lettre adressée en 1769 au jeune Laurent Aymon de Franquières, il parle de la conscience en l'identifiant avec le sentiment :

Le sentiment de liberté, le charme de la vertu, se font sentir à vous malgré vous, et voilà comment de toutes parts cette forte et salutaire voix du sentiment intérieur rappelle au sein de la vérité et de la vertu tout homme que sa raison mal conduite égare. Bénissez, Monsieur, cette sainte et bienfaisante voix qui vous ramène aux devoirs de l'homme [...]. Ne vous livrez à vos arguments que quand vous les sentez d'accord avec le dictamen de votre conscience¹¹ [...].

S'il change le nom plusieurs fois – « cette forte et salutaire voix du sentiment intérieur », « cette sainte et bienfaisante voix », « le dictamen de votre conscience » – il désigne la même chose avec persistance, à savoir, la voix qui résonne spontanément dans notre cœur (parfois malgré nous) et qui nous ramène à la vérité et à la vertu. La caractéristique du sentiment intérieur réside en ce point : doté de la transcendance¹², il nous révèle la vérité universelle et indéniable et à cet égard, il nous relie au monde extérieur, autrement dit, à la nature¹³. En même temps, toutefois, il est littéralement intime et privé au suprême degré, car on n'écoute la voix du sentiment intérieur que *dans son cœur*. Nous reviendrons ultérieurement sur la dualité du sentiment intérieur qui est à la fois universel et personnel (voir les 5^e et 6^e chapitres de la seconde partie). Chez Rousseau, le sentiment intérieur est le moyen le plus puissant de la persuasion ; l'interlocuteur n'a qu'à « rentrer en soi-même » pour écouter la voix qui le guide sans jamais l'égarer, et une fois ce *dictamen* entendu, il doit nécessairement aboutir à la même conclusion que Rousseau a tiré de son propre sentiment intérieur parce que tout le monde doit le partager. Ou sous un autre point de vue, nous pourrions dire que le sentiment intérieur rend la persuasion inutile si nous comprenons la persuasion comme relevant du seul raisonnement logique.

¹⁰ « Ainsi en traitant de l'identité, des valeurs morales ou de la beauté, les auteurs qui nous intéressent parlent du sentiment du moi, du sentiment des valeurs morales, du sentiment de la beauté. » (*Ibid.*, p. 17.) Les trois parties de son travail correspond exactement à cette tripartition (Elles s'intitulent respectivement « La connaissance de soi », « La connaissance morale », « La connaissance esthétique »).

¹¹ Lettre à M. de Franquières dans Rousseau, *Lettres philosophiques. Anthologie*, édition établie, présentée et annotée par Jean-François Perrin, Paris, Librairie Générale Française, 2003, p. 380. C'est nous qui soulignons. Maria-Cristina Pitassi a récemment donné de cette lettre « énorme », de l'aveu même de Rousseau, une nouvelle édition dans le tome XVI B 1767-1770 des *Œuvres complètes* de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 61-101.

¹² « Eh ! qui ne sait que, sans le sentiment interne, il ne resterait bientôt plus de traces de vérité sur la terre, que nous serions tous successivement le jouet des opinions le plus monstrueuses [...] » (Lettre à M. de Franquières, éd. cit., p. 371.) Rousseau ne distingue guère le sentiment intérieur du sentiment interne, bien qu'il ne se serve de celui-ci que rarement.

¹³ « Ce sentiment intérieur est celui de la nature elle-même » (*ibid.*, p. 370.)

Le sentiment intérieur ne sert-il pas, dès lors, à combler non seulement l'abîme entre le sentiment et la connaissance mais également celui qui sépare le moi et les autres ? C'est à cet égard que le sentiment intérieur est la notion fondamentale à partir de laquelle notre travail commence. Toutefois, hormis dans ces textes assez courts et mineurs comme la lettre que Rousseau adresse à Jacob Verne (datée du 18 février 1758) et celle adressée à Franquières (datée du 15 janvier 1769) – qui sont moins connus que les œuvres majeures telles que *Du contrat social* et *La Nouvelle Héloïse* – il n'emploie que rarement cette expression dans ses écrits. L'exception est la « Profession de foi du vicaire savoyard » et les *Lettres morales* qui la sous-tendent, textes dans lesquels il fait référence au sentiment intérieur et la conscience.

Malgré l'usage très restreint qu'il fait de l'expression dans ses œuvres, le sentiment intérieur est la notion par laquelle nous pouvons aborder le problème cardinal qui hante Jean-Jacques – la distinction infranchissable entre le sentiment et la connaissance (ou entre le moi et les autres). C'est pourquoi nous avons choisi ce terme comme le sujet de notre travail.

Par suite de la rareté de l'occurrence de cette expression dans ses textes, nous élargissons notre intérêt jusqu'au problème de la communication par sentiment en général sans nous en tenir uniquement à la formule même du « sentiment intérieur ». Cette notion mérite notre attention parce que non seulement elle nous fait découvrir la vérité qui doit se trouver dans le cœur de chacun comme le *dictamen* de la conscience, mais aussi elle rend possible la persuasion de cette vérité quand on demande à son interlocuteur (ou à ses lecteurs) de « rentrer en soi-même » pour écouter la voix de la conscience. La dichotomie entre le rôle actif et transmissible et la nature essentiellement intime ne se limite pas au sentiment intérieur ; loin de là, il considère la persuasion par le partage d'un sentiment comme la forme de communication idéale, d'où l'expression fameuse dans *Du contrat social* : « persuader sans convaincre¹⁴ ».

Pourtant, il subsiste un problème : le sentiment intérieur nous fait constater la vérité gravée dans notre cœur alors qu'il risque d'être inutile quand on veut persuader les autres d'une vérité qui est tout à fait personnelle. Quoiqu'il ressente qu'il est innocent et bon, Rousseau ne sait pas transmettre ce sentiment aux lecteurs, car cette vérité n'est pas universelle. Comme nous l'avons souligné, à mesure qu'il avance en âge, Rousseau met l'accent plus en plus sur une vérité tout à fait personnelle et nullement générale. Si l'on ne peut pas profiter du sentiment intérieur qui peut être identifié au *dictamen* de la conscience dans le processus de la persuasion, comment peut-il transmettre sa vérité aux autres ? Comment se procure-t-il un moyen de communication qui lui permette de transmettre

¹⁴ C'est en décrivant la difficulté du législateur qui doit « parler au vulgaire leur langage au lieu du sien » qu'il emploie cette formule : « [...] le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre » (*Du contrat social*, OC, III, p. 383. C'est nous qui soulignons.)

aux autres la vérité qui n'est essentiellement que la sienne ? Nous pouvons tracer l'itinéraire par lequel Rousseau trace les tentatives pour cerner les problèmes dans les textes autobiographiques qui sont en même temps une suite de « réponses » à ces questions.

3. Questions de méthode

Après avoir exposé notre problématique, reste à préciser la méthode. Souvenons-nous que Rousseau est un philosophe de la vérité et un philosophe du sentiment. La plupart de chercheurs qui abordent ses textes sous l'aspect rhétorique ne manquent pas d'examiner ses stratégies de la communication de la vérité¹⁵. S'il n'a pas donné lieu à notre connaissance à une thèse ou à une monographie qui lui serait entièrement consacrée, le sentiment est aussi un sujet sur lequel les rousseauistes se penchent depuis longtemps, notamment Pierre-Maurice Masson. L'introduction et les notes de son édition critique de la « Profession de foi du vicaire savoyard » demeurent encore très convaincantes malgré Robert Derathé qui critique sévèrement sa lecture anti-rationaliste des textes de Rousseau et Henri Gouhier qui souligne l'affinité entre Descartes et Rousseau, d'où le titre de son livre : *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*¹⁶. Un nombre important de travaux traitent

¹⁵ Starobinski est le précurseur et encore le spécialiste le plus éminent dans ce domaine. Voir Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1997 ; *id.*, *Accuser et séduire : Essais sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2012. Jean-François Perrin est peut-être l'un de ses successeurs qui a hérité l'art de la lecture minutieuse à l'instar de Starobinski en focalisant son attention sur la vérité personnelle qui apparaît dans les œuvres autobiographiques de Rousseau. Voir J.-F. Perrin, *Le chant de l'origine : la mémoire et le temps dans « Les Confessions » de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 1996 ; *id.*, *Rousseau, le chemin de ronde*, Paris, Hermann, coll. « Fictions pensantes », 2014. Voir également Morihiko Koshi, *op. cit.* Au lieu de la vérité, la notion d'une trop grande étendue, l'importance de la notion de l'authenticité chez Rousseau est aussi souvent mentionnée : « [d]e nombreux auteurs ont fait de Rousseau le chantre de l'impératif moderne d'authenticité. En approfondissant l'intériorisation de la source de la moralité, l'auteur, en précurseur du romantisme, amorcerait une voie morale nouvelle, pour laquelle il s'agirait d'être en accord avec soi-même et d'exprimer sincèrement sa nature singulière » (Johanna Lenne-Cornuez, *Être à sa place : la formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 31. C'est nous qui soulignons.) L'authenticité est garantie non pas par les preuves objectives, mais par la voix qui résonne dans notre cœur – à savoir le sentiment intérieur. La vérité et le sentiment se rejoignent en ce point. Les philosophes qui ont examiné le sujet dans la modernité tels que Charles Taylor et Claude Romano mettent l'accent sur le rôle que Rousseau a joué sur la formation de la subjectivité moderne dans laquelle l'authenticité se rend plus en plus importante. En traçant le processus de l'élaboration du moi tel qu'il est conçu aujourd'hui et en soulignant un « retournement vers l'intérieur (*inward turn*) » déclenché par Augustin (Ch. Taylor, *Sources of the Self: The making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 177), Taylor situe Jean-Jacques dans la généalogie du moi intérieur, si l'on peut dire, et met l'accent sur l'importance de la conscience – alias le sentiment intérieur – chez Rousseau. Quant à Romano, il nous suffira de citer un passage de son livre pour voir à quel point il apprécie Rousseau comme un penseur de l'authenticité ; après nous rappelé « les innovations de Rousseau dans sa conception d'une vie de vérité » – il appelle ces innovations la « révolution de l'authenticité » –, il écrit : « [à] toute la tradition augustiniennne qui donnait le ton au siècle précédent, et qui insistait sur l'opacité à soi de l'âme humaine et sa visibilité à Dieu seul, Rousseau oppose à présent le témoignage intérieur de sa conscience, guide infaillible et source de toute bonté. Il en résulte un nouveau concept de vérité : une vérité « morale », distincte de la vérité épistémique, une vérité de l'individu devant lui-même qui, néanmoins, a vocation à s'imposer à tous, à être reconnue de tous, tout en demeurant intérieure et subjective [...] au moment même où elle revendique son universalité » (C. Romano, *Être soi-même : une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2019, p. 423-424.)

¹⁶ Voir *La profession de foi du vicaire savoyard*, édition critique d'après manuscrits Genève, Neuchâtel et Paris, avec une introduction et un commentaire historique par Pierre-Maurice Masson, Genève [Fribourg-Paris], Slatkine [Hachette], 2011 [1914] ; Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Genève [Paris], Slatkine [Presses Universitaires de France], 1979 [1948] ; Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970. Sur le

ainsi la vérité et le sentiment, sans qu'on examine l'ensemble de Rousseau sous l'angle de la communication de la vérité au moyen du sentiment, *a fortiori* du sentiment intérieur. L'exception est peut-être Laetitia Simonetta, qui, dans le livre que nous avons déjà mentionné, aborde le sentiment intérieur en tant que la source de la connaissance du moi, de la morale, de l'esthétique ; toutefois, son point de vue dépasse largement l'analyse monographique (bien qu'elle traite Rousseau dans toutes les parties de sa thèse, il n'est que l'une des personnes qui ont accordé de l'importance à la connaissance par sentiment au siècle des Lumières), de sorte qu'elle ne porte pas son attention sur le processus même des tentatives de communication de la vérité par Rousseau.

C'est pourquoi, ancrant nos analyses sur la notion de sentiment intérieur, nous examinerons les textes de Rousseau en respectant l'ordre chronologique autant que possible afin de voir comment il présente non seulement la vérité mais aussi *sa* vérité et les communique aux lecteurs au prisme du sentiment (intérieur). Ajoutons qu'attendu que l'expression-clé qui donne son titre à notre thèse n'est pas si commune, nous aurons également recours à l'approche historique en nous tournant d'abord vers le dix-septième siècle, non pas parce qu'il constituerait l'origine littérale de cette expression, mais comme l'époque où les philosophes ont commencé à apporter un nouvel éclairage sur elle.

S'il apparaît rarement dans l'œuvre sous la forme lexicalisée qui l'a rendu célèbre parmi les lecteurs de Rousseau, le sentiment intérieur la traverse de part en part ou presque. Il est pourtant remarquable qu'à notre connaissance, personne n'ait éprouvé le besoin de lui consacrer une thèse ou une monographie. Cette retenue témoigne sans doute d'une sagesse qui, les présents volumes en sont la preuve, nous a complètement fait défaut. En effet, travailler sur le sentiment intérieur chez Rousseau, c'est à peu près comme étudier le tragique chez Racine ou l'amour-propre chez La Rochefoucauld. Mais elle s'explique aussi par la nature instable, difficilement arrêtable de ce fameux sentiment intérieur. Aussi omniprésent dans l'œuvre que rarement désigné comme tel, on peine à décider de sa nature logique. S'agit d'un concept ? ; le désigner comme une notion est certes moins intimidant mais ne fait que déplacer les termes du problème. L'expression renvoie-t-elle à une pratique ? Une expérience ? Un état de l'être ? À elle seule cette difficulté justifie la réticence des rousseauistes. Après tout, consacrer comme l'a fait Robert Derathé, une étude au rationalisme de Jean-Jacques Rousseau, n'est-ce pas se donner les moyens d'aborder de biais le sentiment intérieur ? Celui-ci se vit, s'éprouve

problème du sentiment, voir également Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1973 [1952] bien qu'il ne rende compte pas beaucoup du « sentiment d'existence » en dépit du titre. Remarquons que Martin Rueff, dans son livre, traite la passion en superposant sa genèse sur celle du langage. Nous lui devons partiellement en ceci qu'il voit le « principe de connaissance » dans la passion en soulignant « [l']interdépendance entre entendement et passions » (Martin Rueff, *À coups redoublés : Anthropologie des passions et doctrine de l'expression chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Éditions Mimésis, 2018, p. 24 et 25). Il n'en est pas moins vrai, toutefois, que les passions qui font l'objet de son analyse minutieuse n'est pas identique au sentiment auquel nous nous intéressons. Soit dit en passant, Rueff fait cas de l'amour comme une sorte de passion et examine comment Rousseau décrit la naissance simultanée du langage et de l'amour. Nous analyserons ce point dans le 2^e chapitre de la seconde partie (mais sous un angle un peu différent de sien).

mais, même s'il arrive à Rousseau d'en proposer une quasi-définition ou de l'approcher par analogie, on peut se demander s'il est pensable. À défaut d'affronter directement la question de sa nature et de sa définition, nous nous sommes demandé dans quelle mesure il était transmissible, communicable.

Question épineuse en elle-même et qui s'est avérée moins simplificatrice qu'espéré. En effet quand Rousseau, dans le 10^e des fragments intitulés *Art de jouir* par les éditeurs de la Pléiade, remarque qu'il a « le sentiment intérieur qui ne s'arrange pas par syllogismes, mais qui convainc plus que le raisonnement », avant de s'exclamer : « J'ai bien plus que des preuves j'ai l'évidence¹⁷ », on prend la mesure du problème. Car face à une vérité communiquée par « syllogismes » ou « preuves », il est possible au lecteur de refaire le raisonnement par lui-même. En revanche, l'évidence ne vaut que pour celui qui l'éprouve, qui la ressent. Comment transmettre une évidence ? Telle est la question fondamentale que nous essayons de répondre dans la suite de ces pages.

4. Plan

Dès lors, le présent travail s'articulera en trois parties. La première sera consacrée à cette étude historique : dans les quatre chapitres qui la constituent, nous nous attacherons à examiner respectivement les définitions des dictionnaires du XVII^e au XVIII^e siècles, Descartes, Malebranche, Locke et Pierre Bayle. Notre objectif principal est de démontrer comment s'élabore le sentiment intérieur identifiable au *dictamen* de la conscience et comment le contexte prépare l'emploi de ce terme par Rousseau.

Dans une seconde partie dans laquelle nous nous appliquerons à examiner ses textes antérieurs aux *Confessions*, nous prendrons quelque distance avec l'expression de « sentiment intérieur » et focaliserons notre attention sur le sentiment en général, étudiant la façon dont Rousseau se sert du sentiment dans ses ouvrages non-autobiographiques, avant de nous lancer dans l'analyse des textes dans lesquels la notion de sentiment intérieur joue un rôle non négligeable, analyse qui occupera les 5^e et 6^e chapitres. Notre effort jusqu'au 4^e chapitre peut être résumé en deux points : 1/ l'interaction et l'affinité entre les trois notions de nature, de moi et de sentiment, ; 2/ l'exploitation du sentiment dans les œuvres politiques, philosophiques voire romanesques – notons toutefois que ces trois catégories sont presque toujours indissociables chez lui – à des fins de la communication de la vérité. C'est dans les deux derniers chapitres que nous affronterons directement la notion-clé de notre travail en tentant de répondre aux trois questions : 1/ qu'est-ce que le sentiment intérieur ? ; 2/ qu'est-ce que ce sentiment nous communique-t-il ? ; 3/ comment Rousseau met-il en œuvre le sentiment intérieur du point de vue rhétorique ?

¹⁷ Voir les fragments 10 et 11 d'Art de jouir, OC, I, p. 1175.

La troisième partie portera sur les œuvres autobiographiques. Nous appuyant sur les acquis des deux parties précédentes, nous aborderons le triptyque autobiographique – *Confessions*, *Rousseau juge de Jean-Jacques* (les *Dialogues*), *Réveries du promeneur solitaire* – ainsi que les textes apologétiques qui ont préparé ces trois œuvres. Bien qu’il ne se serve que rarement de l’expression « sentiment intérieur » dans ces écrits, Rousseau met pleinement à profit les stratégies qu’il a raffinées dans ses efforts pour transmettre la vérité par le biais du sentiment intérieur – à cette différence près que, dans les textes autobiographiques, il s’agit désormais de *sa* vérité, et non de la vérité en général. Ce qui nous semble intéressant, c’est qu’il change radicalement de style d’écriture dans l’itinéraire de la rédaction de l’autobiographie – des *Confessions* aux *Réveries* en passant par les *Dialogues* – ce qui montre qu’il ne cesse de se heurter à des difficultés insurmontables pour transmettre *sa* vérité. Inlassable inventeur de formes, de *manières*, il construit son *éthos* en cherchant à tâtons une relation entre lui et les lecteurs qui lui permettrait de leur faire sentir ce qu’il ressent au fond de son cœur, c’est-à-dire, pour l’essentiel et avant tout, son innocence.

Rousseau n’emploie pas seulement le sentiment intérieur comme un concept à sa disposition ; les œuvres autobiographiques nous montrent qu’il le *vit*, si l’on prend le terme dans son acception la plus large. En ce sens, elles nous permettent de retracer le trajet au terme duquel son idéal de communication transparente du cœur par le sentiment entre l’auteur et les lecteurs, se voit brisé, comme le démontrent, de manière assez cauchemardesque, tant la fin subite des *Confessions* que « l’histoire du précédent écrit » qui accompagne les *Dialogues*. Blessé profondément par ces deux échecs, il aboutit à l’incipit terrible et serein des *Réveries* : « [m]e voici donc seul sur la terre, n’ayant plus de frère, de prochain, d’ami, de société que moi-même¹⁸ ». À ce stade, a-t-il vraiment renoncé à la persuasion des lecteurs ? Les a-t-il vraiment abandonnés ? La transmission de *sa* vérité par le sentiment intérieur n’a-t-elle été qu’un rêve éphémère ? C’est à ces questions que nous allons chercher à répondre dans le dernier chapitre.

¹⁸ *Réveries du promeneur solitaire*, OC, I, p. 995.



PREMIÈRE PARTIE
*LE SENTIMENT INTERIEUR DU
CLASSICISME AUX LUMIERES*

Première partie : Le sentiment intérieur du Classicisme aux Lumières

Relisons un bref passage de l'incipit des *Confessions* : « Moi seul. Je *sens* mon cœur, et je *connais* les hommes¹ ». C'est mon cœur, « moi seul », que je peux ressentir, tandis que pour les autres, nous devons nous contenter de « connaître ». Cette distinction entre « sentir » et « connaître » démontre par excellence le clivage qui sépare le sujet (le moi) de l'objet (« les hommes »). Or, à l'époque où Rousseau écrit ces phrases, cette distinction n'était pas si évidente que nous le pensons. Le « sentiment », la « sensation » et la « connaissance » sont des notions qui font l'objet de nombreuses controverses du XVII^e siècle aux Lumières. Les philosophes du XVIII^e siècle donnent quantité d'interprétations sur la corrélation entre ces trois concepts et leurs définitions. Afin de clarifier la signification que le terme de « sentiment » porte au XVIII^e siècle, nous allons aborder ce mot dans quatre chapitres qui suivront. Premièrement, nous constaterons la diversité et de la complexité de la signification de « sentiment » à l'époque en nous appuyant sur la recherche lexicale (1^{er} chapitre). Ensuite, nous focaliserons notre attention sur la valeur philosophique du sentiment ; cette étape est inévitable car le sentiment est une notion-clé qui a fait couler beaucoup d'encre à cette époque. Descartes (2^e chapitre), Malebranche (3^e chapitre), Locke et Bayle (4^e chapitre) seront successivement traités. Lorsque ces philosophes analysent le sentiment (à l'exception de Descartes qui, en parlant du *Cogito*, ne mentionne aucunement le sentiment ; nous reviendrons sur ce point plus tard) ils s'approchent également de la notion du moi. Dans la seconde partie, nous allons examiner la corrélation entre le sentiment et le moi plus en détail en lisant le texte de Rousseau.

¹ OC, I, p. 5. C'est nous qui soulignons.

Chapitre 1. La définition du « sentiment » : entre la perception et la métaphysique

Comme ses contemporains, Rousseau donne plusieurs significations au mot « sentiment » : sous sa plume, ce vocable souligne l'aspect émotif, affectif, raisonnable, ou collectif selon le cas. Le but du présent chapitre n'est pas d'inventorier toutes les significations possibles à son époque, ce qui serait impossible. L'examen préalable du mot s'impose toutefois pour quiconque s'interroge sur la manière dont Rousseau communique ses sentiments à autrui en s'en servant comme le garant de la véracité de son discours. D'ailleurs, cette étape préliminaire est d'autant plus indispensable que la signification du « sentiment » est l'un des enjeux essentiels des débats philosophiques à la charnière entre l'époque de classicisme et celle des Lumières.

Nous n'avons qu'à feuilleter quelques dictionnaires du XVII^e ou XVIII^e siècles pour voir que le mot « sentiment » est plus polysémique à cette époque qu'il ne l'est maintenant. *Le Dictionnaire de Trévoux* reconnaît qu'il s'agit d'un « terme équivoque, et qui s'applique à quantité de choses tout-à-fait différentes² ».

Dans *Vocabulaire des sentiments de Jean-Jacques Rousseau*, Jean Sgard désigne quatre sens principaux du terme :

- 1/ une « opinion », un « avis », un jugement
- 2/ le fait de sentir, d'éprouver les impressions, mais aussi les impressions elles-mêmes
- 3/ affections, amour, tendresse en « morale des passions », c'est-à-dire en général dans le roman
- 4/ toutes les « passions de l'âme », toutes les « mouvements », surtout à l'époque classique³.

Cette classification nous indique les trois axes sémantiques du terme ; le premier sens renvoie (partiellement) à l'aspect rationnel (qui appartient à la faculté de juger, bien que le sentiment en tant qu'avis ne se réduise pas entièrement au raisonnement purement logique en ce sens qu'il ait recours également l'instinct intellectuel⁴), le second à l'aspect sensoriel qui rend le mot synonyme de « sensation », le troisième et le dernier à l'aspect affectif et émotionnel. Durant les deux siècles en

² *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (6^e éd.), 6 vols, Paris, 1771, l'entrée « SENTIMENT ».

³ Marie-Thérèse Bourez, Jean Oudard, et al., sous la direction de Michel Gilot et Jean Sgard, *Le Vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de J.-J. Rousseau*, Genève, Éditions Slatkine, coll. « Études rousseauistes et index des œuvres de J.-J. Rousseau », 1980, p. 7.

⁴ C'est ce que Pascal a appelé l'esprit de finesse en le mettant en contraste avec l'esprit de géométrie : « Ce qui fait donc que de certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie ; mais ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux, et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse où les principes ne se laissent pas ainsi manier. » (Pascal, *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, GF Flammarion, p. 44.)

question se sont conservées ces définitions, sauf un changement sémantique observée dans l'ordre des entrées qui varie selon les dictionnaires (et selon l'époque), comme nous allons voir plus tard.

1-1. Le sentiment comme sensation

Tout d'abord notons que le mot « sensation » était peu courant au XVII^e siècle ; la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française* fait remarquer que « ce terme [la sensation] n'a d'usage que dans le dogmatique ». À cette époque, c'est le « sentiment » qui tenait lieu de « sensation » dans l'usage ordinaire. Un coup d'œil au commencement de l'article « sentiment » de deux dictionnaires d'alors suffit pour comprendre cette primauté de l'aspect « physique » :

◇ *Dictionnaire de l'Académie française, 1^{re} édition (1694) :*

Sentiment. s. m. v. Impression que font les objets sur les sens. *Sentiment picquant, aigu, douloureux, agreable, exquis, delicat*⁵.

Il sign. aussi, La fonction des sens. *Il y a encore quelque sentiment dans cette partie. Il n' y a plus de sentiment dans son bras. [...]*

◇ *Dictionnaire universel de Furetière, 1^{re} édition (1690) :*

SENTIMENT, s. m. C'est la première propriété de l'animal d'avoir des organes propres à recevoir les différentes impressions des objets. Le *sentiment* de la vue se fait dans l'œil, celui de l'ouïe à l'oreille. Un mort est privé de vie et de *sentiment*. [...]

Dans ces deux cas, l'entrée « sentiment » assimile ce dernier à la fonction ou aux perceptions des sens qui seraient désignées par le mot « sensation » aujourd'hui (c'est pourquoi le « sentiment » désigne la faculté olfactive des chiens de chasse dans presque tous les dictionnaires que nous avons consultés, comme Laetitia Simonetta en fait la remarque dans l'article qu'elle a consacré à ce champ notionnel⁶). Cet usage du mot n'est pas tombé en désuétude même à la seconde moitié du XVIII^e siècle. Rousseau emploie ce terme comme la sensation en parlant de la misère d'un nouveau-né : « Une contrainte si cruelle pourrait-elle ne pas influencer sur leur humeur, ainsi que sur leur tempérament ? Leur premier sentiment est un sentiment de douleur et de peine : ils ne trouvent qu'obstacles à tous les mouvements dont ils ont besoin⁷ ».

1-2. Le sentiment comme opinion

⁵ En raison de la nature du matériel, nous ne modernisons pas l'orthographe des citations des dictionnaires et transcrivons le texte sans modification.

⁶ Voir Laetitia Simonetta, « Le sentiment, de la sensation à l'intentionnalité » (publié au 5 février, 2014), consulté sur <https://sentiment.hypotheses.org/77>.

⁷ *Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 254.

Étant chargé d'une valeur intellectuelle autant que physiologique, le sentiment signifie l'opinion ou l'avis. Ainsi, l'entrée « sentiment » de l'*Encyclopédie*, rédigée par Jaucourt, donne premièrement « avis » et « opinion » comme synonymes du mot. Les deux premiers paragraphes de cet article qui sont entièrement transcrits de l'ouvrage *Synonymes français, leurs différentes significations, et le choix qu'il en faut faire pour parler avec justesse* dû à l'Abbé Girard⁸, valent d'être cités au sens où ils nous apprennent à discerner les contours subtils de chaque mot :

◇ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonnée des sciences, des arts et des métiers*⁹ (tome XV, 1765) :

SENTIMENT, AVIS, OPINION, (Synonym.) il y a un sens général, qui rend ces mots synonymes, lorsqu'il est question de conseiller ou de juger ; mais le premier a plus de rapport à la délibération, on dit son sentiment ; le second en a davantage à la décision, on donne son avis ; le troisième en a un particulier à la formalité de judicature, on va aux opinions.

Le sentiment emporte toujours dans son idée celle de sincérité, c'est-à-dire une conformité avec ce qu'on croit intérieurement. L'avis ne suppose pas rigoureusement cette sincérité, il n'est précisément qu'un témoignage en faveur d'un parti. L'opinion renferme l'idée d'un suffrage donné en concours de pluralité de voix.

À la différence de l'avis ou de l'opinion, le sentiment est ce qu'on juge intérieurement et indépendamment des pensées d'autrui. Les précisions de l'Abbé Girard nous démontrent que le sentiment suppose deux éléments, qui sont 1/ le travail intellectuel et 2/ la notion d'intériorité. 1/ Tout d'abord, il faut penser et « délibérer » avec soi-même pour se faire un sentiment sur une question quelconque tandis qu'on n'a qu'à comparer les vues des autres pour avoir l'avis ou l'opinion. 2/ De là vient la connotation morale de ce mot : le sentiment qui présuppose la mise en œuvre de sa propre capacité de jugement, requiert la « sincérité » envers soi-même. Autrement dit, le sentiment de quelqu'un doit toujours s'accorder avec sa foi, sa conviction intérieure, etc. (la sincérité est la « conformité avec ce qu'on croit intérieurement »). Notons qu'ici, l'implication du mot dépasse largement l'aspect intellectuel jusqu'à se teinter de l'éthique de sincérité, demandant d'être fidèle à sa foi et à son cœur¹⁰.

⁸ Gabriel Girard, *Synonymes français, leurs différentes significations, et le choix qu'il en faut faire pour parler avec justesse*, Paris, 1736.

⁹ Voir « SENTIMENT » d'*Encyclopédie*, consulté sur <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v15-57-0/>. Quand nous citons une entrée de l'*Encyclopédie*, nous nous permettrons de renvoyer systématiquement à ENCCRE, le site web qui présente de loin la meilleure édition électronique de cet ouvrage immense.

¹⁰ *Le vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de J.-J. Rousseau* souligne que l'aspect moral et l'aspect intellectuel du « sentiment » sont inséparables : « Dans tous les cas, le « sentiment » implique une intuition, une évidence intérieure. C'est pourquoi il est difficile de distinguer la valeur affective de la valeur intellectuelle du mot : l'intuition intellectuelle ou morale est

Chez Rousseau, cet usage du mot est également fréquent : « [v]oilà certainement le tableau le plus agréable et le plus séduisant qu'on pût nous offrir ; mais voilà en même tems le plus dangereux conseil qu'on put nous donner. Du moins, tel est mon sentiment, et mes raisons sont dans cet écrit ¹¹ », ainsi écrit-il dans sa *Lettre à D'Alembert*. Ici, il ose dire « ce qu'on croit intérieurement » avec sincérité, contre la tentation du « tableau le plus agréable et le plus séduisant ».

1-3. Le sentiment intime « métaphysique »

Parmi les dictionnaires que nous avons consultés¹², quelques-uns désignent ce mot comme « métaphysique ». En effet, les définitions de *sentiment* nous montrent que le mot endosse un contexte hautement philosophique, sur lequel nous nous pencherons plus en détail dans le chapitre suivant. Pour le moment, nous nous contenterons de nous référer à l'entrée du *Dictionnaire de Trévoux* (6^e édition, 1771) et à celle de l'*Encyclopédie* (1765). Dans le premier, on donne la notion comme relevant de la « métaphysique » dès l'ouverture de l'article :

SENTIMENT, en Métaphysique, désigne tantôt la faculté que l'âme a de recevoir l'impression des objets par les sens, tantôt la perception même qu'elle a des objets par le moyen des organes des sens. *Sensatio, sensus*¹³.

Cette définition métaphysique, toutefois, ne désigne autre chose que le sentiment au sens de *sensation* comme nous l'avons déjà examiné¹⁴ : il s'agit de *sensus*, à savoir de la perception sensorielle (notons seulement que le sentiment revêt une tonalité métaphysique quand il désigne la sensation physique, ce qui nous semble quelque peu paradoxal) Aussitôt après, on y trouve une autre définition également qualifiée de « métaphysique », mais cette fois-ci, nullement physique :

en même temps évidence du cœur ; l'émotion se nomme « sentiment » dès qu'elle est perçue intérieurement, dès qu'elle devient état de conscience » (*op. cit.*, p. 7-8.)

¹¹ *Lettre à D'Alembert*, OC, V, p. 5.

¹² Les dictionnaires consultés sont les suivants : 1/ *Dictionnaire de l'Académie française* (1^{ère} édition, 1694 ; 4^e édition, 1762 ; 5^e édition 1798) ; 2/ *Dictionnaire universel de Furetière* (1^{ère} édition, 1690 ; 2^e édition, 1701) ; 3/ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (tome XV, 1765) 4/ *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (6^e édition, 1771) ; 5/ *Le Dictionnaire de la langue française appelé Dictionnaire du Littré* (2^e édition, tome IV, 1874.)

¹³ *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (6^e éd.), entrée « SENTIMENT ».

¹⁴ Tous les exemples de cette définition sont fidèlement transcrits de la seconde édition du dictionnaire de Furetière augmenté et publié par Basnage de Beauval. Or, Basnage donne la définition suivante : « Sensation ; propriété de l'animal dont les organes reçoivent les différentes impressions des objets ». Voir *Le dictionnaire universel d'Antoine Furetière* (2^e éd.), 3 vols, La Haye, 1701, entrée « SENTIMENT ».

SENTIMENT INTIME, en métaphysique. On appelle ainsi la connaissance que nous avons de tout ce que nous éprouvons en nous-mêmes. On connaît par le sentiment intime ou intérieur toutes les choses qui ne sont point distingués de soi. C'est ainsi que nous connaissons notre âme, les pensées, le plaisir, la douleur ; en un mot tout ce qui se passe au-dedans de nous. *Sensus intimus. Sensu intimo percipere*. Ce mot désigne quelquefois une persuasion que nous sentons intérieurement, sans qu'on en puisse rendre raison aux autres ni les en convaincre¹⁵.

La définition concise de la locution nous indique quelques aspects essentiels pour la compréhension de la notion de sentiment intérieur ou intime.

1/ Tout d'abord, c'est un sentiment par lequel on « connaît » quelque chose. La connaissance et le sentiment, loin d'être antagonistes, s'y nouent inséparablement. Le sentiment intime nous fait connaître « notre âme, les pensées, le plaisir, la douleur », « en un mot, tout ce qui se passe au-dedans de nous » (il est ce que nous appellerions le *courant de conscience*). Dans la juxtaposition des vocables purement physiques ou affectifs (*i.e.* « le plaisir, la douleur ») et de ceux qui appartiennent plutôt au domaine spéculatif (*i.e.* « notre âme, les pensées ») se profile la singularité de sentiment (intérieur ou intime) qui ne peut être assimilée ni à une sensation ni à une réflexion métaphysique (qui est toutefois simultanément l'une et l'autre).

2/ La notion de sentiment intime est indissociable de celle de *moi*. Le sentiment intime nous révèle à nous-même en nous dévoilant ce que nous ressentons en notre for intérieur (il nous fait connaître « toutes les choses qui ne sont point distingués de soi ») : d'où la difficulté, sinon l'impossibilité, de « convaincre » les autres d'un sentiment qui nous est propre. Toutefois, cette difficulté de la communication du sentiment intime tient moins à la nature personnelle qu'à l'ambiguïté du contenu de sentiment (si l'on peut distinguer le premier du second) ; il est possible que quelqu'un ressente un sentiment vague sans qu'il puisse l'exprimer verbalement. À première vue, ce thème semble être très littéraire : comment exprimer le sentiment qu'on ressent vaguement sans pouvoir réduire aux expressions typiques telles que la tristesse, la jalousie, la joie, etc. ? Dans son article sur la transition de l'expression des passions du XVII^e siècle au XVIII^e siècle, Anne Coudreuse souligne l'difficulté de l'expression des passions et l'effet inattendue du silence qui vient de l'impossibilité de pérorer¹⁶. Cependant, le sentiment intime en tant que terme

¹⁵ *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (6^e éd.), l'entrée « SENTIMENT ».

¹⁶ « La prise de conscience douloureuse d'une insuffisance de la langue à exprimer des émotions toujours plus exacerbées constitue un topos omniprésent sous la plume des écrivains, autant dans les romans que dans les écritures du moi. L'émotion est toujours mise en rapport avec son impossible expression. Inexprimable, elle semble encore plus authentique, comme si l'auteur qui se charge de la retranscrire l'avait éprouvée tout le premier. » (Anne Coudreuse, « La rhétorique des larmes dans la littérature du XVIII^e siècle » dans *Modèles linguistiques*, N° 58, 2008, p. 147-162.) Notons qu'elle, spécialiste de l'expression du pathos au XVIII^e siècle, ne traite pas le sentiment, mais les passions –

métaphysique présuppose le moi abstrait et impersonnel, non pas le moi personnel ayant sa propre vie qui connaît des hauts et des bas. Les exemples cités confirment ce constat :

Les vérités de *sentiment* sont celles où l'esprit découvre tout d'un coup¹⁷, et par la première impression, les mêmes marques de vérité que celles qu'on développe peu à peu par des réflexions expresses. NIC. On peut connaître la vérité des choses aussi sûrement par *sentiment* que par réflexion. ID. L'immortalité de l'âme est une vérité de *sentiment*. JU. La foi des simples est une persuasion de goût & de *sentiment*, un examen d'attention, et non de discussion. ID. La voie de *sentiment* et d'impression est confuse, et peut conduire également à l'erreur et à la vérité, sans qu'il y ait aucun moyen de discerner quand elle nous trompe, ou ne nous trompe pas. NIC¹⁸.

Curieusement, tous les exemples viennent de deux auteurs (philosophico-)théologiques, Pierre Nicole et de Pierre Jurieu¹⁹, et ici, le mot *sentiment* se rapporte inséparablement à la foi et à la vérité. Disons que le sentiment intime au sens métaphysique est une conviction de la vérité directe et universelle de la foi, sans intervention du raisonnement²⁰ (bien que ce sentiment ne soit pas infaillible selon Nicole : « [l]a voie de *sentiment* et d'impression est confuse, et peut conduire également à l'erreur et à la vérité »). L'article « sentiment intime » de l'*Encyclopédie* attire notre attention encore plus par sa longueur et par sa prise de position déroutante. Citons les deux premiers paragraphes :

qui, similaires au sentiment, ne peuvent pas être identifiés à celui-ci. Toutefois, cette remarque convient également au sentiment sous le point de vue affectif.

¹⁷ Nous pouvons nous rappeler de la fameuse « illumination » de Vincennes de Jean-Jacques : « [s]i jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture ; tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières ». (*Lettre à Malesherbes*, OC, I, p. 1135. C'est nous qui soulignons.)

¹⁸ *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (6^e éd.), l'entrée « SENTIMENT ». Pour la facilité de la lecture, nous soulignons le mot « sentiment » par des italiques.

¹⁹ On peut s'étonner que l'expression « sentiment intime » ne se trouve pas du tout dans les exemples. En effet, ces phrases du *Dictionnaire de Trévoux* sont aussi citées (sinon pillées) de la seconde édition de *Dictionnaire de Furetière*, dans lequel Basnage ne dit pas un mot sur le « sentiment intime » (pour cause : cette locution n'existe pas encore à cette époque-là ; nous reviendrons sur ce problème dans le chapitre suivant). Après avoir défini le sentiment comme « une impression interne que font les choses sur nous ; persuasion que nous sentons intérieurement, sans que l'on en puisse rendre une raison distincte aux autres, ni les en convaincre », Basnage prend les exemples du chevalier de Méré et d'Élie Saurin (qui a été aussi un théologien) ainsi que de Nicole et de Jurieu. Cette définition de *sentiment* ne nous rappelle-t-elle pas celle du « sentiment intime » dans le *Dictionnaire de Trévoux* (« une persuasion que nous sentons intérieurement, sans qu'on en puisse tendre raison aux autres ni les en convaincre ») ? En un mot, ce dictionnaire typiquement catholique doit beaucoup au dictionnaire très « protestant » (Basnage est un protestant). Sur cette « circulation européenne des dictionnaires » (Bernard Quemada et Marie Leca-Tsiomis, « « Nature », du *Dictionnaire de Richelet* à l'*Encyclopédie* : une impossible définition ? » dans *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 46), voir Marie Leca-Tsuimis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, collection SVEC, 1999 [2008].

²⁰ Il est à noter que les jésuites de Trévoux n'hésitent pas à appuyer leurs efforts philologiques sur l'autorité d'un Janséniste (Nicole) et d'un protestant (Jurieu).

Sentiment intime, (Métaphysiq.) Le sentiment intime que chacun de nous a de sa propre existence, et de ce qu'il éprouve en lui-même, c'est la première source et le premier principe de toute vérité dont nous soyons susceptibles. Il n'en est point de plus immédiat, pour nous convaincre que l'objet de notre pensée existe aussi réellement que notre pensée même, puisque cet objet et notre pensée, et le sentiment intime que nous en avons, ne sont réellement que nous-mêmes qui pensons, qui existons, et qui en avons le sentiment. Tout ce qu'on voudroit dire, afin de prouver ce point ou de l'éclaircir davantage, ne feroit que l'obscurcir : de même que si l'on vouloit trouver quelque chose de plus clair que la lumière, et aller au-delà, on ne trouveroit plus que ténèbres.

Il faut nécessairement demeurer à cette première règle qui se discerne par elle-même dans le plus grand jour, et qui pour cette raison s'appelle évidence au suprême degré. Les sceptiques auroient beau objecter qu'ils doutent s'ils existent : ce serait perdre le temps que de s'amuser à leur faire sentir leur folie, et de leur dire que s'ils doutent de tout, il est donc vrai qu'ils existent, puisqu'on ne peut douter sans exister. Il sera toujours en leur pouvoir de se retrancher dans un verbiage ridicule, et où il serait également ridicule d'entreprendre de les forcer²¹.

Définissant le sentiment intime comme celui « que chacun de nous a de sa propre existence, et de ce qu'il éprouve en lui-même », l'auteur affirme que c'est « la première source et le premier principe de toute vérité dont nous soyons susceptibles ». Il est évident que le « sentiment intime » dans le passage est équivalent au premier principe cartésien qui se réduit à la formule : « *je pense, donc je suis* ». Car selon cet article, le premier sentiment intime que nous éprouvons n'est que c'est « nous-mêmes qui pensons, qui existons, et qui en avons le sentiment ». C'est le sentiment intime qui nous fait deviner que nous-même, en tant que l'objet et le sujet du sentiment, existons réellement. Toutefois, dans les phrases qui suivent apparaît un problème :

Tout ce qu'on voudroit dire, afin de prouver ce point [...] ne feroit que l'obscurcir [...]. Les sceptiques auroient beau objecter [...] : ce serait perdre le temps que de s'amuser à leur faire sentir leur folie, et de leur dire que s'ils doutent de tout, il est donc vrai qu'ils existent, puisqu'on ne peut douter sans exister²².

²¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonnée des sciences, des arts et des métiers*, tome XV, Neuchâtel, 1765, entrée « SENTIMENT INTIME ».

²² *Ibid.*

En lisant ce passage qui évoque à l'évidence une phrase de la quatrième partie de *Discours de la méthode*²³, nous ne pouvons pas nous empêcher de nous demander : l'auteur de l'article « Sentiment intime » de l'*Encyclopédie*, est-il pour ou contre Descartes ? Certes, comme Descartes, il attaque « les sceptiques » qui doutent de tout ; mais en même temps, il critique non moins l'auteur qui daigne prendre la peine de réfuter les sceptiques en essayant de prouver que « *je pense, donc je suis* ». C'est « perdre le temps que de s'amuser à leur faire sentir leur folie », ironise-t-il. En somme, il a l'air de se moquer de Descartes bien que son « sentiment intime » s'inspire directement du *Discours* et des *Méditations métaphysiques*.

L'ambiguïté de la prise de position, embarrassante à première vue, s'explique par le nom du « vrai » auteur. En fait, le long article anonyme « sentiment intime » est pris presque mot à mot d'un ouvrage qui s'intitule *Traité des premières vérités, et de la source de notre jugement*²⁴, écrit par le jésuite Claude Buffier²⁵. Francisque Bouillier, éditeur de ses *Œuvres philosophiques*, explique en ces termes l'attitude hésitante de Buffier dans l'introduction qu'il leur consacre :

Quelle est cette philosophie de laquelle Voltaire, Reid et M. de Tracy se sont accordés à faire l'éloge ? La philosophie du P. Buffier, comme nous l'avons dit, tient à la fois de la philosophie de Descartes et de la philosophie de Locke. Mais, retenu par la vieille inimitié de son ordre contre la philosophie cartésienne, le P. Buffier n'avoue pas toujours tout ce qu'il emprunte à Descartes, et semble vouloir quelquefois s'excuser des concessions et des emprunts qu'il lui fait, par des attaques et des critiques qui toutes ne sont pas également méritées²⁶.

²³ « Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assuré, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais ». (René Descartes, *Le discours de la méthode et les Essais* dans *Œuvres philosophiques* (Édition de Ferdinand Alquié), Tome I, Paris, Classiques Garnier, 1963, p. 603. Nous pouvons nous souvenir également d'un fragment de Rousseau : « [j]'ai bien plus que des preuves j'ai l'évidence » (*Art de jouir*, OC, I, p. 1175.)

²⁴ Une édition moderne de ce texte est sortie en 2020 : Claude Buffier, *Traité des premières vérités*, édition, présentation et notes par L. Rouquayrol, Paris, Vrin, Collection « Textes cartésiens en langue française », 2020.

²⁵ Voir John Lough, « The problem of the Unsigned Articles in the Encyclopédie » dans *SVEC*, n° 32, 1965, p. 350. En lisant de près, on remarquera quelques transpositions de mots et de phrases, sans que ces changements mineurs ne changent l'argumentation de l'article. En citant le travail de John Lough, Jean A. Perkins fait remarquer cet emprunt que Jaucourt a fait de Buffier (Voir Jean A. Perkins, *The Concept of the Self in the French Enlightenment*, Genève, Droz, 1969, p. 43). Cette étude assez ancienne semble avoir été presque complètement oubliée de nos jours. Dans sa thèse qui traite la connaissance par le sentiment, Laetitia Simonetta ne fait aucune référence ces travaux et ne parle pas de ce qu'on peut appeler le plagiat aujourd'hui de l'*Encyclopédie* (bien qu'elle n'oublie pas de citer la *Traité des premières vérités* de Buffier). Voir Laetitia Simonetta, *La connaissance par le sentiment aux XVIII^e siècle*, éd. cit. Kathleen Sonia Wilkins dénombre les articles de l'*Encyclopédie* qui copient les écrits de Buffier (dont « SENS », « SENS COMMUN », « SENTIMENT INTIME », « VÉRITÉ »). Voir Kathleen Sonia Wilkins, *A Study of the Works of Claude Buffier*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. SVEC, 2017[1969], p. 178.

²⁶ Introduction, par Francisque Bouillier, aux *Œuvres philosophiques du Père Buffier de la compagnie Jesus avec notes et introduction par Francisque Bouillier, membre correspondance d'Institut et Professeur à la Faculté des Lettres de Lyon*, Paris, Adolphe Delahays, 1843, p. IX-X. Pour des renseignements biographiques de Buffier, voir *ibid.*, p. VI-IX.

Selon lui, il n'attaque Descartes que dans le but de « s'excuser des concessions et des emprunts qu'il lui fait ». En dénombrant les persécutions que la Compagnie de Jésus a fait subir à la philosophie cartésienne, Boullier démontre combien il a été difficile pour un jésuite d'y donner ouvertement son adhésion à cette époque. Il nous semble qu'il soit justifiable de voir dans ses attaques acerbes des « concessions » politiques ; le début de l'article que nous avons cité décèle que le sentiment intime défini par Buffier correspond parfaitement au premier principe cartésien²⁷.

Les cinq paragraphes qui suivent sont consacrés à dénigrer les philosophes sceptiques qui « n'ont excepté du doute universel, dans lequel ils ont fait périr toutes leurs connaissances, que cette première règle ou source de vérité qui se tire de notre sentiment intime²⁸ ». Mais ce n'est plus Descartes qu'il s'acharne à attaquer ; s'il se jette sur les partisans du sentiment intime, c'est plutôt pour cacher le ralliement au cartésianisme au détriment des sceptiques qui ont parti pris de s'arrêter sur le sentiment intime au lieu d'entamer l'examen intellectuel à partir de là (comme Descartes le faisait).

En résumé : l'article de « sentiment intime » de l'*Encyclopédie* dont le rédacteur a copié le *Traité des premières vérités, et de la source de notre jugement* de Père Buffier, est plus métaphysique, disons plus spécifique que celui de *Dictionnaire de Trévoux* ; car Buffier, cartésien inavoué, entend par le « sentiment intime » le premier principe de la philosophie cartésienne, c'est-à-dire *cogito ergo sum*. Cette notion inclut également les principes qui dérivent nécessairement de ce premier principe, y compris la notion de l'unité et le fameux « sentiment d'existence²⁹ ».

Jusqu'ici, nous avons repéré trois vecteurs principaux du mot *sentiment* : les exemples au XVII^e siècle soulignent souvent le sème de *perception sensorielle* contenu dans le terme. Le mot est pareillement susceptible de se charger d'une perspective sémantique intellectuelle ; alors, dès lors qu'il est pris dans une locution du type *donner, livrer son sentiment*, le terme devient synonyme d'*opinion* et d'*avis*. En

²⁷ « Nul ne peut sérieusement la mettre en doute, car douter c'est penser, et penser c'est exister. Le *cogito ergo sum* est donc le point de départ du P. Buffier comme de Descartes. »

²⁸ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, entrée « SENTIMENT INTIME ». Sa conclusion est tranchante : « Puisque les conséquences qui s'ensuivent nécessairement de ce principe, savoir que le sentiment intime de notre propre perception est l'unique règle de vérité, sont si bizarres, si ridicules et si absurdes, il faut nécessairement qu'il soit lui-même bizarre, ridicule et absurde, puisqu'il est démontré que les conséquences ne sont qu'une même chose avec le principe ».

²⁹ Puisque nous y reviendrons dans le deuxième chapitre, nous nous contentons de citer un passage de Buffier, qui nous semble crucial : « Mais si l'idée de l'unité est si aisée, pourquoi demande-t-on tous les jours ce que c'est, et en quoi elle consiste ? A cela je répons que l'on s'embarrasse mal à propos. [...] Quelle est en nous la souveraine clarté, la source de toutes les autres, et que tout le monde convient être telle ? *c'est le sentiment et la connaissance qu'on a de sa propre existence, laquelle fait dire à chacun de nous, avec une souveraine clarté, j'existe, je suis, je pense.* [...] Comme donc nul ne peut méconnaître le sentiment de sa propre existence pour une première vérité, c'est également une première vérité que le sentiment de l'unité dans sa propre personne. » (Buffier, *op. cit.*, p. 100-101.)

dernier lieu, nous avons analysé les définitions du sentiment (intime). Trois notions essentielles nous permettent de cerner mieux le contour du sentiment : 1/ la connaissance, 2/ le moi et 3/ la vérité.

1/ Premièrement, le sentiment et la connaissance sont deux opérations inséparables. C'est le sentiment lui-même qui nous fait connaître quelque chose. Étant lié à l'expression d'une opinion ou à l'exercice du jugement, le sentiment a partie liée avec la connaissance.

2/ Comme nous l'avons vu, la notion de sentiment (intime) est profondément attachée à celle du « moi ». Souvenons-nous que le sentiment intime défini par Buffier équivaut à la formule *Cogiro ergo sum*. C'est parce que ce sentiment nous révèle notre *cogito*, notre *moi*, que ce sentiment est qualifié d'« intime » (« le sentiment intime que nous en avons, ne sont réellement que *nous-mêmes* », insiste-t-il).

3/ Selon Nicole, « [o]n peut connaître la vérité des choses aussi sûrement par sentiment que par réflexion ». Pourtant, Buffier va jusqu'à affirmer « que le sentiment intime est la seule règle de vérité ». Le sentiment (intime) nous révèle donc la vérité sur un mode intuitif, intime, c'est-à-dire qui émane de notre for intérieur.

Enfin, ces trois mots sont souvent inséparables dans le sentiment : le sentiment est autant la vérité de moi que la connaissance de moi. Ce moi est le sentiment même (« le sentiment intime que nous en avons, ne sont réellement que nous-mêmes qui pensons », selon Buffier).

Ces mots-clés (la connaissance, le moi et la vérité) nous fait entrevoir une longue tradition métaphysico-théologico-philosophique. En fait, la recherche sur le sentiment intime nous conduira à dessiner un parcours qui, remontant peut-être à Aristote, passera par la scolastique, Descartes, Malebranche, etc. C'est ce que nous allons tenter dans le chapitre suivant³⁰.

³⁰ Nous avons très peu abordé l'un des aspects les plus essentiels du sentiment – ce qui est l'affection, l'amour, la tendresse et toutes les « passions de l'âme ». D'un point de vue littéraire, Rousseau est sans aucun doute une figure incontournable comme le précurseur qui a innové en matière de l'expression des sentiments et de la communication de ce qu'on sent. Nous avons cependant pris le parti de focaliser notre attention sur l'aspect plutôt philosophique dans ce chapitre par les deux raisons. Premièrement, on a déjà abondamment analysé les textes de Rousseau ainsi que ceux des autres gens de lettre sous cette perspective. Voir par exemple Anne Coudreuse, *Le Gout des larmes au XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999 ; Philip Stewart, *L'invention du sentiment : roman et économie affective au XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. SVEC, 2010. Deuxièmement, Rousseau emploie l'expression « sentiment intérieur » dans un contexte assez métaphysique. Sur ce point, voir les 5^e et 6^e chapitres de la seconde partie de notre travail.

Chapitre 2. Descartes : *Cogito*, précurseur du sentiment intérieur

Selon Claude Buffier,

La première source et le premier principe de toute vérité dont nous soyons susceptibles, est le sentiment intime qu'a chacun de nous de sa propre existence et de ce qu'il éprouve en lui-même. C'est là, dis-je, la base de toute autre vérité et de toute autre science humaine. Il n'en est point de plus immédiate pour nous convaincre que l'objet de notre pensée existe aussi réellement que notre pensée même, puisque cet objet et notre pensée, et le sentiment intime que nous en avons, ne sont réellement que nous mêmes qui pensons, qui existons, et qui en avons le sentiment¹.

Pour lui, nous avons un « sentiment intime », qui, en nous apprenant « [notre] propre existence », nous convainc tant de l'existence de l'objet de notre pensée que de celle de notre pensée même. À savoir, le sentiment intime prouve trois choses : 1/ nous-même, 2/ notre pensée, et 3/ l'objet de notre pensée. Or nous avons déjà constaté que ce jésuite attaque les dogmes de Descartes malgré les dettes immenses qu'il doit à ce philosophe. Ainsi, le sentiment intime de Buffier est marqué par l'empreinte des dogmes cartésiens malgré sa réticence, ce qui justifie le fait que nous nous faisons partir l'analyse de la notion de sentiment dans le domaine de la philosophie à partir de ce philosophe.

2-1. Descartes et le sentiment

Mais comment est-il possible de rapporter la notion de sentiment à un auteur qui, comme Descartes, est qualifié de « rationaliste » ? En effet, il faut admettre qu'il est difficile de le faire au premier abord : n'est-il pas le fondateur de la philosophie moderne basée sur la raison et l'évidence ? Souvenons-nous de la formule « je pense, et donc je suis » ou « *ego cogito, ergo sum* » par laquelle il déclare nettement la suprématie de la pensée et de la raison par rapport à ce qui est plus tangible au sens propre et moins fiable tel que les sens humains. Pour que « sentir » remplace « penser », il faudra attendre l'arrivée de l'idéalisme allemand (Herder dira « Je me sens donc je suis ! (*Ich fühle mich ! Ich bin² !*) » tandis que Wieland fera dire à son personnage, Agathon : « Je vois le soleil : donc il existe. Je me sens moi-même : j'existe donc³ »).

¹ Buffier, *op. cit.*, p. 7.

² Herder, *Plastik*, cité par Herman Parret, « Spatialiser haptiquement », *Actes Sémiotiques* [En ligne], n°112, 2009 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2570>)

³ Wieland, *Histoire d'Agathon ou Tableau philosophique des mœurs de la Grèce* [traduit en français par un traducteur anonyme], tome I, Leide, 1778, p. 95. Il est à noter que l'argumentation d'Agathon et l'objection d'Hippias évoque le doute universel de Descartes (« AGATHON. [...] Je vois le soleil : donc il existe. Je me sens moi-même : j'existe donc. Je

Pour preuve : dans le *Discours de la méthode*, qu'il a rédigé en français, le mot « sentiment » n'est certes pas un hapax, mais il n'apparaît que deux fois, l'une comme synonyme d'« opinion⁴ », l'autre comme synonyme de « sensation⁵ ». La table analytique de l'édition consultée met le mot « sentiment » avec le « sens » et la « sensation » (« SENS (sentiments, sensations⁶) »). Luynes, le traducteur des *Méditationes de Prima Philosophia* se sert de la locution « sentiment intérieur » une fois dans la méditation sixième (« une difficulté touchant les choses que la nature m'enseigne devoir être suivies ou évitées, et aussi touchant les sentiments intérieurs qu'elle a mis en moi⁷ »). Toutefois, les exemples cités à l'appui se limitent strictement au niveau corporel, tels que de la viande mêlée de poison qui peut tuer le mangeur ou un malade hydropique qui désire boire de l'eau. En outre, le « sentiment intérieur » de Luynes correspond à « *sensus intimus* » dans le texte latin de Descartes, pour qui cette expression n'a apparemment pas rapport à l'émotion ni au sentiment qu'on ressent au fond du cœur. Dès lors, pour que notre examen de la notion de sentiment porte ses fruits, nous devons aborder le problème sous un angle différent : sans nous limiter au terme en soi, nous nous pencherons sur ce qui nous semble avoir mené au sentiment intérieur (ou au sentiment intime), d'où les deux sujets du présent chapitre, à savoir 1/ le moi et 2/ l'existence. Plus précisément, nous tenterons d'analyser les relations entre le « sentiment » et ces deux notions-clés dans quelques textes, en particulier dans *Discours de la méthode*, *Méditations métaphysiques*, et *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*. Ce choix du corpus n'est pas forcément arbitraire, car l'un des sujets centraux du *Discours* aborde précisément ces concepts-ci, qui sont repris par les deux autres textes⁸.

sens, je vois cet esprit suprême : il existe donc. HIPPIAS. Mais, mon cher Callias, un rêveur, un malade, un frénétique, jouit aussi de ce privilège, il voit. Cependant ce qu'il voit n'existe pas. [...] Hé ! Comment prouveras-tu que tu n'es pas malade, précisément dans ce point ? [...] Et que serait-ce, si tout sentiment trompait ? Si de tout ce qui existe, il n'était rien tel que tu le vois, et le sens ? », *ibid.*, p. 95-96) bien que la réponse nonchalante d'Agathon ne soit pas celle de Descartes (« Et c'est de quoi je me soucie fort peu. Qu'importe que le soleil soit différent de ce que je le vois et le sens ? En existe-t-il moins, ainsi, pour moi ? Cela me suffit. », *ibid.*, p. 97).

⁴ « [...] en voyageant, ayant reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres, ne sont pas, pour cela, barbares ni sauvages [...] », René Descartes, *Discours de la méthode*, II (Nous désignons désormais le nombre de la partie par le chiffre romain), dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Classiques Garnier, tome I, p. 583. C'est nous qui soulignons.

⁵ « [...] mais qu'il est besoin qu'elle [l'âme raisonnable] soit jointe et unie plus étroitement avec lui [le corps humain] pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme », *ibid.*, p. 631-632. C'est nous qui soulignons. Il est difficile d'assigner exactement une définition fixe à cet usage du mot à moins de consulter encore *Méditationes de prima philosophia* (ou *Méditations métaphysiques* traduits par Luynes). Dans le passage qui pourrait correspondre à celui du *Discours*, Descartes (ou Luynes) se sert du mot comme suit : « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui » (*Méditations métaphysiques*, VI, *op. cit.*, t. II, p. 492) : « *Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam.* ») (*Méditationes de prima philosophia*, VI, *ibid.*, t. II, p. 228. C'est nous qui soulignons). Il est alors évident que ces « sentiments » (*istos sensus*) sont synonymes des « sensations ».

⁶ *Op. cit.*, t. III, p. 1139.

⁷ Descartes, *Les Méditations métaphysiques* [traduit par Luynes], VI, *op. cit.*, t. II, p. 496.

⁸ Sans parler de la similitude entre *Discours* et *Méditations*, dont la préface de l'auteur au lecteur commence par l'évocation du *Discours*, la ressemblance entre *Méditations* et *Recherche* est non moins flagrante, bien que nous ne puissions pas désigner *Recherche* comme une reprise du *Discours* strictement parlant, vu que l'année de la rédaction de

2-2. Le sentiment du moi de Descartes

Dans son livre *L'invention du moi*, Vincent Carraud traite en détail des expressions « ce moi » et « le moi » qui apparaissent respectivement dans le *Discours de la Méthode* de Descartes et les *Pensées* de Pascal. C'est Descartes qui, en 1637, écrit « ce moi », expression par la suite radicalisée par Pascal, qui, remplaçant l'adjectif déictique par l'article défini, employait « le moi »⁹. Chez Descartes, le passage qui contient « ce moi » suit immédiatement le paragraphe comportant le célèbre « *je pense, donc je suis* » :

Puis, examinant avec attention ce que j'étois, et voyant que je pouvois feindre que je n'avois aucun corps, et qu'il n'y avoit aucun monde ni aucun lieu où je fusse ; mais que je ne pouvois pas feindre pour cela que je n'étois point ; et qu'au contraire de cela même que je pensois à douter de la vérité des autres choses, il suivoit très évidemment et très certainement que j'étois ; au lieu que si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avois jamais imaginé eût été vrai, je n'avois aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étois une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle ; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connoître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisseroit pas d'être tout ce qu'elle est¹⁰.

L'expérience de Descartes l'a amené à prouver l'existence d'« une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser », autrement dit, « ce moi, c'est-à-dire l'âme » qui existe indépendamment de toute substance corporelle. Sa démonstration est ici rigoureusement logique, à l'image de la démarche qu'il emploie dans le *Discours*. Il commence par poser que, malgré le doute

celle-ci n'est pas très claire. À propos de la conjecture sur l'époque de la rédaction de *Recherche*, voir la présentation de l'édition Classiques Garnier (*op. cit.* t. II, p. 1101-1104). Soit dit en passant, nous avons omis les *Passions de l'âme* dans notre corpus sur deux raisons : 1/ Descartes examine les divers sentiments dans cette œuvre, mais ces « sentiments » sont souvent ce que nous appelons les « sensations ». (ex. « Ainsi lorsque nous voyons la lumière d'un flambeau et que nous oyons le son d'une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvements en quelques-uns de nos nerfs, et par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'âme deux sentiments différents [...] » (*Les Passions de l'âme*, Art. 23, *op. cit.*, t. III, p. 970-971), « le sentiment qu'on nomme douleur vient toujours de quelque action si violente qu'elle offense les nerfs » (*ibid.*, Art. 94, p. 1026), etc.). 2/ Parfois il parle du « sentiment » qui est synonyme d'émotion (ex. « les sentiments de joie, de colère, et autres semblables » (*ibid.*, Art. 25, p. 972), « quelque sentiment d'amour, ou aussi de joie » (*ibid.*, Art. 128, p. 1045-1046) mais son approche est psycho-physiologique et physique. « Il veut traiter des passions *en Physicien* », selon l'introduction de l'édition à laquelle nous nous référons. La preuve, le sentiment est lié avec le « cerveau » ou les « nerf » mainte fois.

⁹ Voir Vincent Carraud, *L'invention du moi*, Paris, PUF, collection de métaphysique Chaire Étienne Gilson, 2010, p. 15-86.

¹⁰ Descartes, *Discours de la méthode*, II, *op. cit.*, t. I, p. 603-604. C'est nous qui soulignons.

intégral, « moi, qui le pensais, fusse quelque chose¹¹ » ; ensuite, il se lance dans la recherche de l'essence de ce « quelque chose » au moyen d'une expérience mentale (*i. e.* « feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'avait aucun monde »), de laquelle découle une définition de la pensée comme étant la nature même « ce moi, c'est-à-dire l'âme », alors que « ce moi » peut se passer d'une substance matérielle. Gardant scrupuleusement les préceptes qu'il s'est prescrit dans la seconde partie du *Discours*¹², il procède par ordre méthodique pour conclure que ce moi est une substance pensante. Mais, bien qu'il souligne le caractère pensant (ou intellectuel) de ce « moi », il est indéniable que les arguments dont l'auteur s'arme sont – paradoxalement – *instinctifs* par excellence. Quelle est la preuve de l'existence de « ce moi, c'est-à-dire l'âme » existant indépendamment du corps ? C'est qu'il n'avait « aucune raison de croire¹³ » à l'existence de son moi ou de son âme quand il cesse de penser, même s'il peut « feindre » (on pourrait remplacer ce mot par « imaginer¹⁴ » ou « supposer ») son moi sans aucun corps. Autrement dit, tout dépend de la possibilité de « croire ».

Certes, Descartes, qui souligne l'importance de l'aspect intellectuel du moi qui n'est qu'une chose pensante¹⁵, emploie des mots qui concernent le « sentir » dans sa démonstration, mais c'est pour les révoquer. « Ainsi à cause que *nos sens nous trompent quelquefois*¹⁶ [...] », écrivait-il dans la quatrième partie. Dans les *Méditations*, on voit cette méfiance à l'égard du corps plus manifestement ; la première méditation intitulée « *De iis quae in dubium revocari possunt* (Des choses que l'on peut révoquer en doute) » est consacrée presque en entier aux exemples des erreurs des sens, telles qu'un homme qui s'imagine du feu bien qu'il dorme sur son lit¹⁷. Le sens est la source de l'illusion : « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai est assuré, je l'ai appris des sens ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés¹⁸ ».

Toutefois, ce scepticisme ne l'empêche aucunement de fonder la première proposition sur un sentiment : en effet, on peut dire que « je pense donc je suis » équivaut à « puisque je *sens intérieurement* que je pense, je suis sûr que j'existe » dans le contexte. Au début de la quatrième partie, dans laquelle l'auteur se lance pour de bon à la quête de « la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont [s]on esprit serait capable », il commence par exclure successivement le sens,

¹¹ *Ibid.*, p. 603.

¹² « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention [...]. » *Ibid.*, p. 586.

¹³ C'est nous qui soulignons.

¹⁴ « [...] je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et m'imaginer ». *Méditations métaphysiques*, II, *op. cit.*, t. II, p. 419.

¹⁵ « *Ego sum res cogitans* », *Méditationes de Prima Philosophia*, III, *op. cit.*, t. II, p. 191.

¹⁶ *Discours de la méthode*, IV, *op. cit.*, t. I, p. 602. C'est nous qui soulignons.

¹⁷ Voir *Meditatio prima de Meditationes*, I, *op. cit.*, t. II, p. 404-413.

¹⁸ *Méditations métaphysiques*, I, *op. cit.*, t. II, p. 405. « *Nempe quidquid bactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi, hos autem interdum fallere deprehendi ; ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt* », *Méditationes*, I, *op. cit.*, t. II, p. 178.

le raisonnement et la connaissance cumulée¹⁹ du domaine du fondement de « la vraie méthode ». Après s'être débarrassé de ces éléments suspects, à quoi recourir ? « Mais aussitôt après je pris garde, que pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose ». C'est donc vers lui-même qu'il se tourne pour y trouver la première vérité, et c'est par sentir son « moi » ou son âme qu'il conclut « *je pense, donc je suis* ». D'ailleurs, le mot « sentir », qui semble inapproprié à première vue dans l'interprétation de cette formule, n'en est pas moins justifiable comme le montrent Vincent Carraud et Jean-Luc Marion.

Quand il explique la notion de conscience qui apparaît dans la version française d'*Essai sur l'entendement humain* de Locke traduite par Pierre Coste, Carraud fait remarquer que le mot « conscience » n'est pas une invention malebranchienne ni lockéenne mais que c'est Descartes qui emploie le mot *conscientia* et *cognitio* comme le synonyme de *sensus* dans *Principia philosophiæ* avant eux (il en va de même pour le mot français « conscience », explique-t-il au même endroit : selon lui, Descartes emploie au moins deux fois le mot « conscience » non pas au sens moral, mais dans l'implication métaphysique de ce terme²⁰). En distinguant la notion cartésienne de conscience de celle de Locke, l'auteur explique la particularité de celle-là comme suit :

Pour être certain que je pense et que j'existe, je n'ai nul besoin d'une *scientia reflexa*. Je le sais, et par conséquent je sais aussi que je suis toujours le même qui pense, doute, imagine, sent, etc. et existe [...]. Autrement dit, la conscience cartésienne – l'idée en tant que consciente – est connaissance interne et immédiate : elle n'est pas constituée par la réflexion, mais la précède, puisqu'elle est la forme même de la pensée dont j'ai conscience²¹.

¹⁹ « à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer », « Et pour ce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant [...] je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations », « je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées dans l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes ». *Discours de la méthode*, IV, *op. cit.*, t. I, p. 602-603.

²⁰ Quand Carraud affirme que Descartes est un précurseur sur l'emploi du terme de conscience, il a l'intention nette de réfuter Étienne Balibar, qui, de sa part, souligne l'importance de Locke sur l'invention du mot de conscience. Dans son livre, Balibar écrit : « Descartes, à deux exceptions près dont l'une est douteuse et l'autre adventice, n'emploie jamais le mot « conscience » en français, ni, a fortiori, l'adjectif « conscient » ou l'expression « être conscient ». [...] Sans Descartes, il n'y aurait pas eu en philosophie d'invention de la conscience [...] mais celle-ci n'est pas tant son fait que le résultat des problèmes épineux posés par l'interprétations de sa doctrine » (Étienne Balibar, *Identité et différence : L'invention de la conscience présentée, traduit et commenté par Étienne Balibar*, Paris, Édition du Seuil, 1998, p. 24-25). C'est sur ce point que Carraud se montre négatif contre Balibar : « Peut-on dès lors créditer Locke de l'invention de la conscience, selon l'expression qui fait le titre de l'ouvrage d'Étienne Balibar ? Évidemment non. D'abord, parce que le sens nouveau de conscience (conscience de ses pensées ou sentiments) est présent en anglais avant d'être employé par Locke, par exemple chez Cudworth. » (Vincent Carraud, *op. cit.*, p. 146.) Nous allons examiner la conscience chez Locke plus en détail dans le quatrième chapitre de la première partie.

²¹ Vincent Carraud, *op. cit.*, p. 144.

Si le *self*, c'est la réflexion, ce n'est en rien le cas de l'*ego* qui, disant *ego sum, ego exito*, se sait *res cogitans*. Si la réflexion est *requisite* pour accéder au soi, elle ne l'est en aucun cas pour accéder à l'*ego* en ce qu'il se sait *cogitans*²² [...].

Bref, l'immédiateté et l'intériorité caractérisent la conscience en arrière-plan de la formule « *je pense, donc je suis* », qui peut être considérée comme le sentiment du *moi*. Autrement dit, l'*ego* cartésien n'a pas besoin de la réflexion pour savoir qu'il existe et pour connaître sa propre essence. Il se sait *res cogitans*, il est vrai ; mais ce verbe pronominal réfléchi (« se savoir ») vient moins de la réflexivité intellectuelle que de l'immédiateté plus profonde de sa conscience ou de son sentiment, qui sont désormais une seule et même chose.

Jean-Luc Marion s'accorde avec Carraud sur ce point : en analysant l'*ego* cartésien par rapport à la notion de représentation, contre la lecture de Heidegger, de Kant et de Nietzsche, Marion affirme que l'*ego* n'établit pas la relation de représentant-représenté avec soi-même.

[...] il lui [à Heidegger] aurait pourtant suffi de lire le §9 jusqu'à son terme, pour voir que Descartes privilégiait une tout autre acception de la *cogitatio*, qui prend radicalement en compte le final de la première citation (tronquée) – « ...*sentire, idem est hic quod cogitare* ». Et Descartes d'ajouter un commentaire, que Heidegger passe en silence [...] « *Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa*. – Mais si je l'entends du sentir ou de la conscience de voir ou de marcher, alors la conclusion est absolument certaine, parce que cela se réfère désormais à l'esprit qui seul sent ou pense qu'il voit ou marche. » Ainsi, ce qui assure l'expérience immédiate de soi au sein de l'expérience médiante de la chose (et aussi des actes mondains de la *mens*) ne tient pas à la représentation, ni même aux modes intellectuels qui pourraient en apparence s'en approcher le plus, mais seulement au *sentire* – sentir original de soi par soi [...] sentir qui seul livre immédiatement l'épreuve de soi et de son existence à l'*ego*²³.

Cette fois-ci, ce n'est pas la conscience, mais la représentation qui est écartée de l'*ego* ; en réfutant les trois philosophes allemands qui ont identifié le *cogito* à l'acte de représenter, Marion montre que la réflexivité est « explicitement récusée par Descartes » pour affirmer que l'expérience de soi par soi s'accomplit dans une immédiateté qui exclut l'aspect intellectuel et représentatif. Les mots cités par

²² *Ibid.*, p. 145.

²³ Jean-Luc Marion, « Descartes hors sujet » dans *Les études philosophiques*, n° 88, 2009, p.59.

lui nous semblent décisifs : « ...*sentire, idem est hic quod cogitare* ». Relisons la phrase entière en français : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-même ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser²⁴ ». *Sentire* est donc la même chose que *cogitare* en ce sens que nous apercevons *immédiatement* l'acte de sentir. Souvenons-nous que Descartes critique le Père Bourdin très sévèrement : « Quand notre auteur dit qu'il ne suffit pas qu'une substance soit pensante pour être appelée esprit, mais qu'il est requis en outre que, par un acte réfléchi, elle pense qu'elle pense, ou qu'elle ait conscience de sa pensée, il hallucine²⁵ ».

Il est évident que ce *sentire* qui peut être identifié à *cogitare* n'a aucun rapport à la sensation qui vient du monde extérieur. Dans l'espace de la pure introspection, quelque chose est senti à *l'intérieur de* lui-même, ce qui va être nommé « ce moi, c'est-à-dire l'âme ». Comme nous le savons, c'est le moment crucial où le *moi* et le *sentiment* émergent simultanément et réciproquement pour se poser comme un fondement de la philosophie cartésienne bien qu'il n'arrive pas à employer la tournure « le moi » dans ce passage (il écrit « ce moi » une fois, mais pas « le moi ») ni « le sentiment » (qui est synonyme d'« opinion », de « sensation », ou encore de « passion », à cette époque). Après avoir rejeté toute la sensation qui peut nous tromper, *ego* qui se sent comme *res cogitans* présente une proposition qui se résume à « Je pense, donc je suis » ou « *ego cogito, ego existo* » en même temps qu'il trouve le « moi » qui se sent pensant ainsi qu'un sentiment qui lui révèle « ce moi, c'est-à-dire l'âme ». Bref, il trouve le sentiment du moi.

2-3. Le sentiment de l'existence ou le témoignage intérieur du moi

Au cours de sa méditation, Descartes découvre l'*ego* qui se sait *res cogitans* grâce à l'expérience fondamentale de *sentire*. Mais qu'est-ce qu'il sent au fond quand il écrit « Je pense, donc je suis » ou « *ego cogito, ego existo* », autrement dit, quel est le sentiment qui révèle « ce moi, c'est-à-dire l'âme » à l'auteur méditant ? Les deux formules citées nous démontrent que c'est le sentiment de l'*existence* de son *ego* : la première vérité qu'il trouve réside dans l'*existence* du moi qui pense. *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* met en accent très clairement sur ce point :

²⁴ Descartes, *Les principes de la philosophie*, §9 « Ce que c'est que penser », *op. cit.*, t. III, p. 16. « 9 *Quid sit cogitatio. Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare.* » (Descartes, *Principes de la philosophie. Première partie sélection d'articles des parties 2, 3 et 4 Lettre-Préface*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2009, p. 76.

²⁵ « *Cum ait non sufficere quod substantia aliqua sit cogitans, ut sit posita supra materiam, et plane spiritualis, quam solam vult vocare mentem, et insuper requiri ut actu reflexo cogitet se cogitare, sive habeat cogitationis suae conscientiam, [...] hallucinatur* ». Descartes, *VII^{ae} responsiones*, cité et traduit par Carraud dans *op. cit.*, p. 125.

EUDOXE : Puis donc que vous ne pouvez nier que vous doutez, et qu'au contraire il est certain que vous doutez, et même si certain que vous ne pouvez en douter, il est vrai aussi que vous qui doutez vous existez, et cela est si vrai que vous n'en pouvez pas douter davantage.

POLIANDRE : Je suis de votre avis ; car, si je n'étais pas, je ne pourrais douter.

EUDOXE : Vous existez donc, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous doutez²⁶.

Dans cette œuvre en forme dialogique, Eudoxe, un personnage qu'on peut considérer comme un avatar de Descartes, manifeste *ego cogito, ego existo* à sa manière : « vous qui doutez vous existez », puis, « Vous existez donc, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous doutez ». L'acte de douter, qui fait partie de celui de penser, nous montre immédiatement une existence du moi, en tant qu'être pensant, par le biais d'un sentiment intuitif. Dans ce type de connaissance de soi, la notion de sentiment, celle de moi et celle d'existence s'entrelacent si étroitement qu'il est presque impossible d'en détacher l'une des deux autres. En effet, dans ce contexte, le « sentiment » peut signifier soit le sentiment d'existence soit celui du moi, alors que le mot « moi » renvoie tout naturellement au sentiment d'existence du moi²⁷.

Plus tard, Eudoxe donne un autre nom à ce sentiment :

EUDOXE. En outre, il est plusieurs choses que nous rendons plus obscures en voulant les définir, parce que, comme elles sont très simples et très claires, il nous est impossible de les savoir et de les comprendre mieux que par elles-mêmes. [...] Or, au nombre des choses qui sont tellement claires qu'on les connaît par elles-mêmes, on peut mettre le doute, la pensée et l'existence.

Je ne crois pas qu'il y ait jamais eu personne d'assez stupide pour avoir eu besoin d'apprendre ce que c'est que l'existence avant de pouvoir conclure et affirmer qu'il existât. Il en est ainsi du doute et de la pensée. J'ajoute même qu'il est impossible d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience ou ce témoignage intérieur que chaque homme trouve en lui-même quand il examine une observation quelconque [...]²⁸.

²⁶ Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, op. cit., t. II, p. 1122-1123.

²⁷ Certes Poliandre avoue qu'il « ne p[eut] même affirmer que [s]oi, en tant qu'[il] doute, [il] puisse sentir » quand il tente de deviner l'essence du moi (*ibid.*, p. 1131). Mais comme nous l'avons déjà constaté, il rejette la sensation comme une chose très faillible tandis qu'il appuie le premier axiome de sa philosophie sur le sentiment ; le verbe de sentir y doit être compris dans le sens de la sensation, non du sentiment interne.

²⁸ *Ibid.*, p. 1136-1137. C'est nous qui soulignons.

En constatant qu'il y a des notions dont la nature est tellement claire qu'il nous est impossible de la définir autrement qu'en ayant recours à la spontanéité de la compréhension de chacun de nous, Eudoxe affirme que ce type de notion, telles que le doute, la pensée et l'existence, ne peuvent pas être comprises au moyen de l'intellect. On ne peut les connaître que « par sa propre expérience », en d'autres termes, « par cette conscience ou ce témoignage intérieur que chaque homme trouve en lui-même ». La conscience ou le témoignage intérieur, étant ce qui nous permet d'accéder à ces notions, trop claires pour être explicitées verbalement, ne peuvent pas être complètement assimilables à ces notions mêmes ; toutefois, en nous rappelant que *cogitare* peut être identifié à *sentire* au moment décisif où Descartes découvre « *ego cogito, ego existo* », il nous est permis de dire que la conscience ou le témoignage intérieur, évoqués ci-dessus, et la certitude de l'existence du moi se superposent, du moins partiellement. Le sentiment nous apprend spontanément notre existence par le fait que nous existons en tant que nous doutons – ceci n'est-il pas exactement le rôle que le témoignage intérieur ou la conscience joue selon Eudoxe ?

À proprement parler, l'expression « cette conscience ou ce témoignage intérieur » n'est pas de Descartes. Le manuscrit original de l'auteur étant perdu, à partir de la seconde moitié du dialogue, nous ne disposons que de la traduction en latin (dans laquelle on lit les mots qui correspondent à peu près : « *quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio*²⁹ »). Mais ces mots se trouvent ailleurs dans ses autres écrits : « [...] car toutes les actions de notre âme qui acquièrent quelque perfection, sont vertueuses, et tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection³⁰ », s'adressait-il ainsi à la Reine Elisabeth. Le « témoignage intérieur », un concept qui porte profondément la marque de la tradition de l'exercice chrétien (il suffit de nous rappeler l'expression « le témoignage intérieur de l'Esprit » de Calvin³¹), peut être comprise comme « la voix intérieure », tant dans cette lettre que dans la *Recherche* : il fait ressortir l'*intériorité* de l'existence du moi qui s'observe, d'où vient l'identification du témoignage intérieur à la conscience.

²⁹ Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, dans *Œuvres de Descartes* par Adam et Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1908, t. X, p. 524. Sur l'information bibliographique de la *Recherche*, voir *ibid.*, p. 491-494 et *Œuvres philosophiques* de Descartes, t. II, p. 1104-1104.

³⁰ Descartes, Lettre à Elisabeth, 1645, le 1^{er} septembre, *op. cit.*, t. III, p. 601. C'est nous qui soulignons.

³¹ « [...] car combien que Dieu seul soit témoin suffisant de soi en sa parole, toutefois cette parole n'obtiendra point foi aux cœurs des hommes si elle n'y est scellée par le témoignage intérieur de l'Esprit », Jean Carvin, *Institution de la Religion chrétienne*, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et compagnie, 1859, t. 1, p. 25, cité par Alain Nisus, « Le témoignage intérieur de l'Esprit », *Théologie Évangélique*, vol. 8-3, 2009, p. 188 (avec quelques variantes, parce que l'auteur de l'article modernise légèrement l'orthographe et l'expression pour la facilité de la lecture). C'est nous qui soulignons. À voir aussi Kim Sang Ong-Van-Cung, « Le moi et l'intériorité chez Augustin et Descartes », *χώρα* [Chôra], N^o 9-10, 2011-2012, p. 321-338. Dans le prochain chapitre, nous allons examiner cette formule calvinienne plus en détail.

Comme nous l'avons déjà constaté, Descartes se garde d'employer le mot « sentiment » qui n'est pas clairement distingué du mot « sensation » à cette époque, d'autant plus qu'il s'éloigne de l'approche empirique dans sa recherche métaphysique. Cependant, quand nous nous penchons sur le premier principe décrit dans le *Discours*, les *Méditations*, et la *Recherche*, nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître l'importance du sentiment, sur lequel son « *ego cogito, ego existo* » se base. Le sentiment fondamental, raffiné par des méditations réitérées, se rattache à deux notions non moins essentielles, à savoir le *moi* et l'*existence* : il s'agit du sentiment de l'existence du moi dont l'essence est la pensée, ce que Descartes décrit par « cette conscience ou ce témoignage intérieur ».

Or, le témoignage intérieur est une notion indéfinissable, selon Eudoxe : « [...] il est plusieurs choses que nous rendons plus obscures en voulant les définir, parce que, comme elles sont très simples et très claires, il nous est impossible de les savoir et de les comprendre mieux que par elles-mêmes ». Pouvons-nous lire ce passage sans nous rappeler la description (la définition, si l'on veut) du « sentiment intime » dans *l'Encyclopédie*, qui insiste sur l'impossibilité de le décrire ? Relisons encore une fois : « Il n'en est point de plus immédiat, pour nous convaincre que l'objet de notre pensée existe aussi réellement que notre pensée même, puisque cet objet et notre pensée, et le sentiment intime que nous en avons, ne sont réellement que nous-mêmes qui pensons, qui existons, et qui en avons le sentiment. Tout ce qu'on voudrait dire, afin de prouver ce point ou de l'éclaircir davantage, ne ferait que l'obscurcir ». L'éclaircissement du sentiment intime de Buffier vient à l'appui de notre explication relative à « *ego cogito, ego existo* », car il justifie notre choix du mot « sentiment », en ce sens qu'il donne le nom de « sentiment intime » à ce que Descartes appelait le « témoignage intérieur », en démontrant clairement l'indivisibilité des notions trinitaires du sentiment, de l'existence et du moi en tant que *res cogitans* (« l'objet de notre pensée existe aussi réellement que notre pensée même, puisque cet objet et notre pensée, et le sentiment intime que nous en avons, ne sont réellement que nous-mêmes qui pensons, qui existons, et qui en avons le sentiment »).

2-4. *Sensus communis* cartésien

D'ailleurs, Descartes et Buffier ont en commun de mettre en lumière une notion proche du témoignage intérieur ou du sentiment intime, à savoir, le sens commun. À la fin de l'article de *l'Encyclopédie*, l'auteur de l'article « sentiment intime », entièrement démarqué de Buffier, ajoute comme suit :

Puisque les conséquences qui s'ensuivent nécessairement de ce principe, savoir que le sentiment intime de notre propre perception est l'unique règle de vérité, sont si bizarres, si

ridicules & si absurdes, il faut nécessairement qu'il soit lui-même bizarre, ridicule & absurde, puisqu'il est démontré que les conséquences ne sont qu'une même chose avec le principe. Voyez *Evidence & Sens commun*³².

Dans ce passage où l'auteur attaque les sceptiques, il nous importe que l'auteur renvoie à deux autres articles « évidence³³ » et « sens commun » pour aller plus loin. Pour nous, la référence au « sens commun » est particulièrement significative, d'autant que l'article de « sens commun », qui est lui aussi entièrement copié-collé à partir du *Traité des premières vérités* de Buffier, fait voir une sorte d'analogie avec le sentiment intime.

[...] par le sens commun on entend la disposition que la nature a mise dans tous les hommes, ou manifestement dans la plupart d'entr'eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme, sur des objets différens du sentiment intime de leur propre perception ; [...] Tous ces jugemens, qui nous sont dictés par le sens commun, sont des regles de vérité aussi réelles et aussi sûres que la regle tirée du sentiment intime de notre propre perception ; non pas qu'elle emporte notre esprit avec la même vivacité de clarté, mais avec la même nécessité de consentement. Comme il m'est impossible de juger que je ne pense pas, lorsque je pense actuellement ; il m'est également impossible de juger sérieusement que je sois le seul être au monde ; que tous les hommes ont conspiré à me tromper dans tout ce qu'ils disent ; qu'un ouvrage de l'industrie humaine, tel qu'un [*sic*] horloge qui montre régulièrement les heures, est le pur effet du hasard³⁴.

³² *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonnée des sciences, des arts et des métiers*, tome XV, Neuchâtel, 1765, Entrée « SENTIMENT INTIME ».

³³ Généralement parlant, cette entrée écrite par François Quesnay est plus connue que celle de « SENS COMMUN ». D'ailleurs, la notion d'évidence n'est pas sans importance à cette époque, tout au contraire : « [...] il n'y a guère de mots que les hommes des Lumières aient employé avec plus d'affectation que le substantif « évidence », l'adjectif « évident », l'adverbe « évidemment ». [...] L'évidence révèle qu'il existe un certain ordre, conforme aux caractéristiques naturelles de l'homme en général, et qu'il est parfois malaisé de distinguer de l'état de nature. Cet ordre, indépendant des conditions de temps et de lieu, est dévoilé par la raison, tiré par elle de la nature de l'homme. Mais à cause de la faiblesse et de l'ignorance humaines, nos ancêtres se sont écartés des commandements de l'ordre naturel. Pour revenir à cet ordre, qui est le souverain bien, la lumière de la raison doit disperser les ténèbres de l'ignorance. » (Michel Lutfalla, « L'évidence, fondement nécessaire et suffisant de l'ordre naturel chez Quesnay et Morelly » dans *Revue d'histoire économique et sociale*, 1963, n° 41-2, p. 214-215). Cette explication de l'évidence nous rappelle la « Profession de foi du vicair savoyard » dans *Émile ou de l'éducation*, à cela près qu'il est précisément le sentiment intérieur qui doit « disperser les ténèbres de l'ignorance (paradoxalement provoquée par un raffinement excessif de la société humaine) » chez le vicair (à savoir, chez Rousseau dans ce contexte) tandis que c'est « la raison » qui joue ce rôle chez les physiocrates. Nous allons revenir sur ce point dans le 5^e chapitre de la seconde partie.

³⁴ *Encyclopédie*, entrée « SENS (COMMUN) ». Dans l'œuvre de Buffier, ce passage se trouve à la page 15 de l'édition que nous avons citée dans le chapitre précédent, avec quelques variantes (ex. « J'entends donc ici par le SENS COMMUN, la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart [...] »). Kathleen Sonia Wilkins compare l'article d'*Encyclopédie* avec l'écrit de Buffier. Voir Kathleen Sonia Wilkins, *op. cit.*, p. 179-184.

En mettant les deux notions en comparaison, l'auteur assigne l'impossibilité de « juger que je ne pense pas, lorsque je pense actuellement » au sentiment intime et l'impossibilité de « juger sérieusement que je sois le seul être au monde » au sens commun. Le premier principe est comparable à celui de Descartes (« il m'est impossible de juger que je ne pense pas ») et il appartient au sentiment intime, puisqu'il est purement instinctif ; tandis que les postulats qui relèvent du sens commun (tels que « je ne suis pas seul au monde », « un [*sic*] horloge qui montre régulièrement les heures n'est pas un pur effet du hasard », etc.) sont plus logiques, s'appuyant sur la plausibilité (on les saisit avec moins « vivacité de clarté », mais « avec la même nécessité de consentement »). Pour Buffier, le bon sens et le sens commun sont la même chose : « Mais parce qu'il est beaucoup d'autres premières vérités qu'on ne peut rapporter au sentiment intime de nos propres perceptions, telles que sont l'existence des corps, l'existence des autres hommes, la certitude de nos souvenirs, etc, il distingue une seconde classe de vérités premières, qu'il désigne sous le nom de vérité de sens commun ou de bon sens³⁵ », écrivait un éditeur de *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*.

Or il est bien connu que Descartes compte sur le sens commun et le bon sens. Nous n'avons qu'à nous rappeler de l'incipit du *Discours*, qui manifeste nettement l'universalité du bon sens (malgré le ton légèrement malicieux qui explique que certains ont pu juger l'énoncé ironique) : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. » Comme Léon Brunschvicg le fait remarquer, il faut tenir compte du fait que « la première ligne écrite par un philosophe dans notre langue nationale est un appel au bon sens³⁶ ». Les exemples des deux expressions ne manquent pas plus en français qu'en latin. Dans la *Recherche de la Vérité*, Eudoxe encourage Poliandre de continuer les conjectures en louant son « bon sens » intact :

Je ne peux m'empêcher de vous arrêter ici, non pour vous détourner du chemin, mais pour vous encourager, et vous faire examiner ce que peut faire le bon sens, pourvu qu'il soit bien dirigé. En effet, dans tout ceci y a-t-il rien qui ne soit exact, qui ne soit légitimement conclu, ni bien déduit de ce qui précède ? [...] Continuez donc, Polyandre, et montrez-lui jusqu'où le bon sens peut aller [...]³⁷.

Plus loin, Eudoxe fait appel au bon sens autrement : « car comme il ne suit aucun maître que le sens commun, et comme sa raison n'est altérée par aucun préjugé, il est presque impossible qu'il se

³⁵ « Notice sur la vie et les écrits du P. Buffier » dans Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements par le P. Buffier de la Compagnie de Jésus, Nouvelle édition, augmentée d'une notice et de notes critiques par un professeur de philosophie*, Paris et Lyon, Librairie classique de Perisse Frères, 1843, p. XXIII.

³⁶ Léon Brunschvicg, « Spiritualisme et Sens Commun », *Revue de métaphysique et de morale*, T. 5, No. 5, 1897, p.531-545.

³⁷ *Recherche de la Vérité, op. cit.*, t. II, p. 1132. C'est nous qui soulignons.

trompe³⁸ [...] », ce qui montre que le « sens commun » et le « bon sens » sont identifiables dans la *Recherche de la Vérité*.

Ces mots apparaissent également en latin dans les *Meditationes*, mais, avec une signification tout à fait différente. En fait, il nous semble impossible de ne pas y voir l'influence d'Aristote, dont a hérité l'école scolastique dans son usage de « *sensus communis* », quoique l'interprétation cartésienne ne soit pas complètement identifiable à l'emploi aristotélico-scolastique. Par exemple, à la fin de la métaphore célèbre de la cire, dans la seconde *méditation*, Descartes écrit « *sensu externo, vel saltem sensu communi, ut vocant, id est potentia imaginatrice cognoscere*³⁹ » (« le moyen des sens extérieurs, ou à tout le moins du sens commun, ainsi qu'ils appellent, c'est-à-dire de la puissance imaginative⁴⁰ »). Comme on le voit clairement, l'expression « *sensus communis* », considérée comme le synonyme de « sens extérieur » ou même de « la faculté imaginative », n'est pas identifiable au « bon sens » dans ce contexte. La même expression « *sensus communis* » se trouve également dans la sixième méditation, selon laquelle « l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une de ses plus petites parties, à savoir de celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun⁴¹ ». Nous pouvons dire que ce « *sensus communis* » n'est autre chose que l'aperception, ce qui n'est pas loin de ce que signifie le « *sensus communis* » aristotélicien⁴².

Abstenons-nous d'un examen plus détaillé de la tradition de *sensus communis*, ce serait une tâche ambitieuse qui dépasserait largement le cadre que nous avons fixé pour ce travail. Mais il nous semble que le vertige de cette tradition médiévale chez Descartes est très significatif, d'autant plus que ceci se superpose au fait qu'il pouvait écrire « *ce moi* » mais non pas « *le moi* », et au fait qu'il n'a jamais utilisé l'expression le « sentiment d'existence », bien qu'il ait annoncé le premier principe, à savoir « *ego cogito, ego existo* ».

Comme nous l'avons déjà évoqué, Vincent Carraud fait remarquer que Descartes a écrit « *ce moi* » dans le *Discours* (et « *ego ille* » dans *Meditationes*), précédant Pascal qui, lui, trouva « *le moi* », expression déconcertante à cette époque. Curieusement, Carraud nomme l'usage cartésien de « *ce moi* » une quasi-substantivation de l'*ego*. Citons le passage un peu longuement :

³⁸ *Ibid.*, p. 1140.

³⁹ *Méditationes de prima philosophia*, II, *op. cit.*, t. II, p. 189.

⁴⁰ *Méditations métaphysiques*, II, *op. cit.*, t. II, p. 427. C'est nous qui soulignons.

⁴¹ *Ibid.*, VI, *op. cit.*, t. II, p. 499-500. C'est nous qui soulignons.

⁴² Selon Louis Rouquayrol, « Chez Aristote, en effet, le sens commun était la fonction de synthèse des données de différents sens pour produire des sensibles communs (tels que le mouvement, la grandeur ou le nombre) » (Louis Rouquayrol, *Descartes, philosophie et sens commun*, mémoire de master 2 en Histoire de la philosophie, sous la direction de Denis Kambouchner, soutenu en 2017 à Université Panthéon-Sorbonne, p. 17. Mais il souligne la rupture entre la tradition et le sens commun cartésien.

Apparaît alors la possibilité d'employer « ce moi » pour désigner l'objet dont il s'agit dans une autonomie ainsi circonscrite, en insistant certes sur sa fonction référentielle, mais avec cette particularité que le référé n'est pas tant l'*ego* personnel du locuteur que l'*ego* strictement considéré en tant qu'existant [...]. Je me permets de nommer quasi-substantivation de l'*ego* un tel usage du déictique [...] : je veux dire que le démonstratif qui précède « moi » indique « quelque chose » (en latin Descartes dira « aliquid ») que sa détermination ou sa circonscription constituent comme un « quelque chose » (Descartes dira une « res »), c'est-à-dire une existence autonome, qui pour autant n'est pas la personne de Descartes, mais ce qui en reste après le travail du doute. [...] Descartes y écrit donc « *ce moi* ». Mais Descartes n'écrit « ce moi » qu'en lui en donnant aussitôt l'équivalent ancien d'« âme » [...]. Le *Discours de la méthode* fait donc un premier pas vers la substantivation [...] mais premier pas seulement, car Descartes n'ose pas écrire « le moi » et s'en tient à « ce moi »⁴³.

Bref, Descartes a « préparé » l'apparition de l'expression « *le moi* » en faisant un premier pas vers la substantivation de l'*ego* quand il a osé écrire « *ce moi* ». Voilà pourquoi, selon Carraud, « ce moi » est qualifié de *quasi*-substantivation de l'*ego*. Sa circonspection lui a fait écrire « ce moi, c'est-à-dire l'âme », où « ce moi » ne désigne nullement Descartes en personne, mais « quelque chose » (*res cogitans*) d'assez vague, une personne anonyme tout au plus. Nous y retrouvons Descartes comme un philosophe médiateur, qui flotte entre le *sensus communis* suranné aristotélico-scolastique et le « sens commun », qui sera repris par des philosophes comme Buffier et Reid. Il en va de même du « sentiment ». Dans son article sur le sentiment d'existence et la causalité, Jean-Christophe Bardout fait remarquer que la formule « *ego cogito, ego existo* » a préparé la naissance de « sentiment d'existence » :

A côté de l'existence comme effet d'une cause [...], la seconde *Méditation* en fait émerger une figure bien différente, avec l'« *ego sum ego existo* ». Exister, c'est d'abord être un ego qui pense, et pour lequel tout ce qui existe, existe en tant qu'il est pensé par lui. [...] le je pense, entendu selon toute la gamme des modalités qu'en déploie l'inventaire cartésien, va continuer de s'entendre comme la condition de possibilité et d'intelligibilité de ce qui existe. Nous suggérons ainsi que Descartes rendrait possible l'avènement du sentiment d'existence⁴⁴.

⁴³ Vincent Carraud, *op. cit.*, p. 48-50.

⁴⁴ Jean-Christophe Bardout, « Causalité ou subjectivité : le développement du sentiment d'existence, de Descartes à l'« Encyclopédie » », *Quaestio*, vol. 3, 2003, p. 169-170.

En conclusion, nous pouvons dire que c'est Descartes qui fut l'un des premiers à trouver un terrain propice à l'émergence d'un sentiment d'existence ou d'un sentiment intime, mais son rôle se limite donc à celui d'initiateur/de précurseur en ce qui concerne (la découverte du) sentiment intime. Autrement dit, il ne dépassera pas son initiateur en ce qui concerne la découverte du sentiment intime (et celui de l'existence) ; il nous faudra attendre les penseurs du courant postcartésien pour voir la naissance de ce nouveau sentiment⁴⁵.

⁴⁵ Jacob Schmutz fait la même remarque : « Pourtant, à aucun endroit, Descartes ne qualifie-t-il ce premier de « sentiment » ou encore de « sens intime de l'existence », comme le fait Buffier » (Jacob Schmutz, « L'invention jésuite du « sentiment d'existence » ou comment la philosophie sort des collèges », *Dix-septième siècle*, 2007, no. 237, p. 623). Cependant, son argument semble opposé au nôtre : « L'introduction de cette détermination « sensible » est intervenue dans la confrontation, par de nombreux jésuites postcartésiens, de la doctrine cartésienne de l'existence de soi et du *cogito* avec l'enseignement bien plus classique de la scolastique sur les premières notions et les premiers principes » (*ibid.*). Ainsi, selon Schmutz, c'est la confrontation entre l'enseignement scolastique et le premier principe d'« *ego cogito, ego existo* » de Descartes qui a donné naissance à l'expression « sentiment d'existence ». Son érudition et sa recherche philologique sur les cours manuscrits dans les collèges jésuites rendant son argument original très convaincant, nous n'avons pas l'intention de le contredire ; mais il faut souligner que Buffier a transformé profondément la tradition scolastique en en exploitant les vestiges au profit de l'élaboration de son « sentiment intime ». Le sentiment intime n'est pas l'invention scolastique.

Chapitre 3. Le sentiment intérieur ou la conscience au sens métaphysique : Malebranche

Le chapitre précédent sur Descartes nous a mené un peu plus loin que nous ne le pensions. Tout en prenant notre parti de cette légère dérive, revenons sur nos pas pour rappeler de l'objectif de ce travail.

Nous avons commencé par un constat très simple, à savoir que si nous pouvons *connaître* autrui, il est en revanche plus difficile d'avoir accès aux sentiments de l'autre, étant donné que nous ne pouvons *sentir* que notre propre cœur. Il ne nous semble pas que Rousseau pensait autrement quand il a écrit « Je sens mon cœur, et je connais les hommes ». D'où notre intérêt pour la question du sentiment et de la communication du ressenti¹. Dans un premier temps, nous avons examiné la définition du mot *sentiment*, ce qui nous a révélé non seulement la polysémie de ce terme (le sentiment équivalent à la sensation, l'opinion, les passions, etc.), mais aussi nous a permis de découvrir la définition du « sentiment intime » dans l'*Encyclopédie*, dont la source est le *Traité des premières vérités* de Père Buffier. Dans un second temps, nous avons procédé à l'analyse de quelques textes de Descartes, notamment concernant l'aspect de sentiment du « moi » et de celui de « l'existence ». Au terme de cette analyse, nous avons constaté qu'il pourrait être considéré comme un précurseur, en ce sens qu'il a préparé l'émergence des termes et concepts de « sentiment intime/intérieur ». Toutefois, nous avons émis une réserve, car selon nous, il ne se dégage pas complètement de la tradition aristotélico-scholastique sur ce point.

Or, la dette immense contractée par Rousseau auprès de Descartes est bien connue, autant que son effort pour se distancier de ce philosophe². Dans une des lettres qu'il adresse à sa chère amie Madame d'Houdetot, qui prendront bientôt le nom de *Lettres morales*, Rousseau évoque le cogito cartésien d'une manière ambivalente.

Avec quelle défiance devons-nous nous livrer à nos faibles lumière[s], quand nous voyons le plus méthodique des Philosophes, celui qui a le mieux établi ses principes et le plus conséquemment raisonné, s'égarer dès les premiers pas, et s'enfoncer d'erreurs en erreurs dans des systèmes absurdes. Descartes voulant couper tout d'un coup la racine de tous les préjugés commença par tout révoquer en doute, tout soumettre à l'examen de la raison ; partant de ce principe unique et incontestable : *Je pense, donc j'existe*, et marchant avec la plus grande précaution, il crut aller à la vérité et ne trouva que des mensonges³.

¹ Il semble que ce mot n'existe pas au dix-huitième siècle, au moins comme le substantif. Mais il n'en est pas moins vrai que Rousseau tente de transmettre ce qu'il a « ressenti », tout au long de sa vie.

² À cet égard, bornons-nous à nous référer à quelques travaux remarquables : Henri Gouhier, *Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, notamment Ch. 2 (p. 49-83).

³ *Lettres morales*, Lettre 3, OC, IV, p. 1095.

Quand il cite le nom de Descartes, il le représente comme un homme qui « voulant couper tout d'un coup la racine de tous les préjugés commença par tout révoquer en doute, tout soumettre à l'examen de la raison ». Ce Descartes est donc un héros qui a osé briser le joug de la philosophie scolastique. Pourtant, le sage Descartes, « le plus méthodique des Philosophes », ne réussit pas à rendre son système inébranlable même s'il part « de ce principe unique et incontestable », c'est-à-dire le fameux cogito, « *Je pense, donc j'existe* ». Cette proposition, apparemment irréprochable, égare le philosophe « dès les premiers pas » et ne lui sert qu'à trouver des mensonges et « s'enfoncer d'erreurs en erreurs dans des systèmes absurdes ». D'ailleurs, ces attaques envers le système cartésien n'est pas un phénomène nouveau chez Rousseau ; dès sa jeunesse, il se montre ironique sur ce point, comme le montrent les vers du *Verger de Madame de Warens* :

Tantôt à la Physique appliquant mes problèmes,
Je me laisse entraîner à l'esprit de systèmes :
Je tâtonne Descartes et ses égaremens
Sublime, il est vrai, mais frivoles Romans⁴.

Employant le langage même dont Voltaire use lorsqu'il veut moquer la pensée systématique, Rousseau qualifie la philosophie cartésienne de « frivoles Romans » et d'« égaremens », bien qu'il admette que ses « frivoles Romans » sont quand même « sublimes ».

Dans les *Lettres morales*, Descartes n'est pas représenté comme un mauvais philosophe : il n'est pas incompetent (« celui qui a le mieux établi ses principes et le plus conséquemment raisonné »), ni de mauvaise foi (« marchant avec la plus grande précaution, il crut aller à la vérité »). Le problème réside plutôt dans le fait que, dès lors qu'il recourt à « l'esprit de systèmes », même le génie d'un Descartes tombe inévitablement dans l'erreur. Que faire alors ? La réponse de Rousseau à Sophie est claire : « Où sommes-nous ? Que voyons-nous, que savons-nous, qu'est ce qui existe ? Nous ne courons qu'après des ombres qui nous échappent. [...] Laissons un si puéril travail à ces enfants

⁴ « Le verger de Madame La Baronne de Warens », OC, IV, p. 1128, cité par H. Gouhier, *op. cit.*, p. 50. Vu la nature poétique des vers, nous n'avons pas modernisé l'orthographe. Selon Henri Gouhier, « [l]e Verger de M^{me} de Warens nous a montré la première réaction », ni plus ni moins (*ibid.*, p. 50. C'est nous qui soulignons). C'est donc là un Rousseau jeune employant le langage même dont Voltaire use contre la pensée systématique. Celle de Malebranche par exemple. L'Ingénu, ayant lu *La Recherche de la vérité*, constate devant un Gordon que tant de lucidité étonne : « Votre Malebranche [...] me paraît avoir écrit la moitié de son livre avec sa raison, et l'autre avec son imagination et ses préjugés » (Voltaire, *L'Ingénu* dans *Zadig et autres contes*, édition de Frédéric Deloffre et Jacques Van den Heuvel, Paris, Gallimard, coll. « folio classique », 1992[1979], p. 265). Dans une lettre datée du 28 février 1756, Voltaire expliquait déjà à son ami Élie Bertrand que Leibniz et consort n'avaient « songé qu'à avoir de l'esprit » (Voltaire, *Correspondance*, éd. Théodore Besterman, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1978, t. I, p. 633-634, cité par Marc Parmentier, « Voltaire et l'optimisme leibnizien » dans *Atlante*, N°1, 2014, p. 151). Seuls Bayle et Locke échappent à ce reproche de produire des « romans », des systèmes sans prise sur le monde.

qu'on appelle des philosophes. Après avoir parcouru le cercle étroit de leur vain savoir il faut finir par où Descartes avait commencé. *Je pense, donc j'existe*. Voilà tout ce que nous savons⁵ ». Autrement dit, il faut se limiter à la connaissance élémentaire, tel que le *cogito*, sous peine de tomber dans l'erreur à notre insu.

Cette affirmation est certes, désolante, c'est pourquoi, au début de la lettre suivante, Rousseau recommande à la destinataire l'humilité : « [...] ô Sophie ? l'humilité ! L'humilité, dont le chrétien parle et que l'homme connaît si peu, est le premier sentiment qui doit naître en nous de l'étude de nous-mêmes⁶ ». Mais il continue :

Mais c'est assez déprimer l'h[omme] enorgueilli des dons qu'il n'a pas ; il lui en reste assez pour nourrir une fierté plus digne et plus légitime, si la raison l'écrase et l'avilit, le sentiment intérieur le relève et l'honore ; l'hommage involontaire que le méchant rend au juste en secret est le vrai titre de noblesse que la nature a gravé dans le cœur de l'homme⁷.

Dans ce passage, il oppose à la raison écrasante, le sentiment intérieur qui relève l'homme. La raison nous mène à l'erreur et nous humilie, tandis que le sentiment intérieur, gravé dans notre cœur, ne nous trompe jamais et nous rend notre fierté. L'exemple de « l'hommage involontaire que le méchant rend au juste en secret » nous montre que l'auteur se déplace du domaine de la métaphysique à celui de la moralité. La lettre suivante (5^e lettre), qui demande tout au début si la bonté morale est conforme à notre nature, répond dans le paragraphe suivant : « Croiriez-vous qu'il fut au monde une question plus facile à résoudre ? De quoi s'agit-il pour cela sinon de rentrer en soi-même, d'examiner, tout intérêt personnel à part, à quoi nos penchants naturels nous portent⁸ ? »

Il est clair que les deux expressions « sentiment intérieur » et « rentrer en soi-même » ont un rapport, car c'est pour découvrir le sentiment intérieur, distinct de la raison, que Rousseau appelle à l'introspection. Ce rapprochement entre le sentiment intérieur et l'introspection nous conduit à Malebranche, qui aborda le problème à partir d'un angle bien différent.

3-1. La cause occasionnelle et la vision en Dieu

Commençons par évoquer un épisode très connu : un jour, alors qu'il fouillait le fonds d'un libraire, le jeune oratorien Nicolas Malebranche tomba sur le *Traité de l'homme* (publié en 1648), dont

⁵ *Lettres morales*, Lettre 3, *op. cit.*, p. 1099.

⁶ *Ibid.*, Lettre 4, p. 1100.

⁷ *Ibid.*, Lettre 4, p. 1101. C'est nous qui soulignons.

⁸ *Ibid.*, Lettre 5, p. 1106.

la lecture changea sa vie, au niveau intellectuel. Dans l'Éloge du P. Malebranche, Fontenelle raconte le bouleversement que la lecture de Descartes provoqua chez lui :

Il avait vingt-six ans, et ne connaissait Descartes que de nom, et par quelques objections de ses Cahiers de Philosophie. Il se mit à feuilleter le Livre, et fut frappé comme d'une lumière qui en sortit, toute nouvelle à ses yeux. [...] Il acheta le Livre, le lut avec empressement, et ce qu'on aura peut-être peine à croire, avec un tel transport, qu'il lui prenait des battements de cœur, qui l'obligeaient quelquefois d'interrompre sa lecture⁹.

En ce moment révélateur, Malebranche devint un cartésien, tout comme Rousseau devint un réformateur philosophique à la lecture de *Mercur de France*. Désormais, l'oratorien se consacra à la recherche de la vérité (le titre de l'un de ses livres le démontre) avec la ferme résolution de procéder à l'examen systématique de l'homme, pour éviter de tomber dans l'erreur. Les précautions qu'il s'infligea nous rappelle la méthode de Descartes : « *On ne doit jamais donner de consentement entier, qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison, c'est-à-dire sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté si l'on ne voulait pas consentir, ou si l'on voulait étendre son pouvoir sur des choses sur lesquelles elle n'en a plus*¹⁰ », écrivit-il. La clarté de l'esprit et l'évidence infaillible à tout prix, tel serait sa devise. Preuve qu'il en est dans la *Recherche de la vérité*, où il ne commence à présenter « les chemins qui conduisent à la connaissance de la vérité¹¹ » qu'au dernier livre, les premiers cinq livres étant entièrement consacrés à la démonstration des « erreurs » à écarter¹².

Toutefois, sa vue fut trop originale et il s'éloigna vite de la doctrine de son maître. Parmi les caractéristiques qui marquent la divergence entre Malebranche et Descartes, deux points ont particulièrement été commentés, c'est-à-dire, « la vision en Dieu » et la « cause occasionnelle » ; ils sont aussi intimement liés. Pierre Guenancia explique le courant « occasionnaliste » chez Malebranche comme suit :

⁹ Fontenelle, « L'Éloge de P. Malebranche » dans *Histoire de l'Académie royale des sciences. Année M. DCCXV, Avec les Mémoires de Mathématique & de Physique, pour la même Année, Tirés des Registres de cette Académie*, Paris, Chez Lambert & Durand, 1741, p. 94-95.

¹⁰ Malebranche, *Recherche de la vérité* dans *Œuvres*, tome I, édition établie par Geneviève Rodis-Lewis avec la collaboration de Germain Malbreil, Gallimard, Collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, Livre I, Chapitre 2, p. 35. *La Recherche de la vérité* est désormais désignée comme RV suivie de l'indication de livre (en chiffre romain) et de chapitre (de chapitre en chiffre arabe). Les œuvres de Malebranche sont toutes citées dans cette édition de Pléiade, sauf quand nous le signalons.

¹¹ RV, VI, 1, p. 589.

¹² « On a vu dans les Livres précédents que l'esprit de l'homme est extrêmement sujet à l'erreur ; que les illusions de ses sens, les visions, de son imagination, et les abstractions de son esprit, le trompent à chaque moment ; que les inclinations de sa volonté, et les passions de son cœur, lui cachent presque toujours la vérité [...]. En un mot l'on a reconnu en partie les erreurs de l'esprit [...] » (*Ibid.*). C'est l'occasion de citer la phrase de *L'Ingénu* de Voltaire que j'ai signalée plus haut.

Malebranche élève au rang d'une vérité métaphysique fondamentale l'idée, qui est chez Descartes plus opératoire que métaphysique, d'*occasion*. En utilisant ce terme dans les explications de la transmission du mouvement d'un corps à un autre, et surtout entre l'âme et le corps, Descartes a voulu surtout montrer que les corps ne font que transmettre diversement le mouvement que Dieu a donné d'un seul coup à l'univers afin qu'il fonctionne tout seul, comme d'une machine. [...] C'est un terme seulement descriptif.

Malebranche, lui, va beaucoup plus loin que Descartes : il cherche à éliminer la notion à ses yeux occulte de force et donc dans le même temps de cause, pour la remplacer partout, y compris quand il s'agit de Dieu, par la notion de loi [...].

L'occasionalisme propre au système de Malebranche repose sur l'idée de la différence entre une cause véritable, qui produit son effet par sa propre force ou par son propre pouvoir, et une cause occasionnelle, qui n'est que l'application locale et temporelle d'une loi générale de communication des mouvements. Seul Dieu est cause véritable, toutes les créatures sont causes occasionnelles¹³ [...].

En radicalisant la vue mécaniciste cartésienne, Malebranche arrive à « éliminer » la notion de force pour démontrer que Dieu est la seule « cause véritable » alors que toutes les autres choses ne sont que des causes occasionnelles. Curieusement, il pousse davantage la tendance rationaliste héritée de Descartes, en vue de renforcer la suprématie de Dieu. Chez Malebranche, toutefois, il est difficile de distinguer Dieu, qui est la cause véritable de la raison universelle, car « il paraît par l'économie de toute la nature, que Dieu ne fait jamais par des voies très difficiles, ce qui se peut faire par des voies très simples et très facile : car Dieu ne fait rien inutilement et sans raison¹⁴ », selon lui. Si cet être qui s'appelle Dieu suit rigoureusement « l'économie de toute la nature » en employant les causes occasionnelles et agit toujours par les voies les plus courtes et les plus simples, comment pourrait-on faire la distinction entre Dieu et la nature naturante (d'où vient l'accusation persistante de spinozisme contre Malebranche) ? L'occasionalisme conduit au rationalisme, qui est presque assimilable au mécanicisme, et en même temps, il nous exhorte à élever la puissance de Dieu jusqu'à nier l'existence d'autres causes véritables¹⁵.

¹³ Pierre Guenancia, *La voie des idées : Descartes à Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, pp. 56-57.

¹⁴ *RV*, III, II^e partie, 6, p. 358.

¹⁵ Malebranche n'est cependant pas l'inventeur de l'occasionalisme. Sur ce point, les deux cartésiens La Forge et Cordemoy ont inspiré Malebranche. Voir Jean-Christophe Bardout, « Le modèle occasionnaliste. Émergence et développement, au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles », *Quaestio*, n° 2, 2002, pp. 461-492.

Il en est de même pour la fameuse « vision en Dieu¹⁶ ». Selon lui, « il n’y a point de substance purement intelligible, que celle de Dieu » et « on ne peut rien découvrir avec évidence, que dans sa lumière¹⁷ ». Dans la seconde partie du Chapitre 1 du Livre III de *Recherche de la vérité*, Malebranche énumère toutes les manières imaginables « selon lesquelles on peut voir les objets de dehors », c’est-à-dire, « que les idées que nous avons des corps, et de tous les autres objets que nous n’apercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps, ou de ces objets : ou bien que notre âme ait la puissance de produire ces idées : ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu’il les produise toutes les fois qu’on pense à quelque objet : ou que l’âme ait en elle-même toutes les perfections qu’elle voit dans ces corps : ou enfin qu’elle soit unie avec un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toute les idées des êtres créés¹⁸ ». Après avoir réfuté les premières quatre manières comme absurdes ou impossibles, Malebranche affirme que la dernière est la seule possibilité : « il est certain que l’esprit peut voir ce qu’il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très spirituel, très intelligible, et très présent à l’esprit¹⁹ », écrit-il.

3-2. « Le sentiment intérieur ou la conscience »

Ce qui nous importe, c’est que cette « vision en Dieu » ne s’applique qu’aux corps (plus précisément, aux propriétés des corps) et à Dieu ; nous pouvons connaître Dieu par nous-même (parce qu’il n’y a que Dieu seul qui puisse agir dans l’esprit) et, par conséquent, les propriétés des corps que Dieu, omniscient, renferme en lui, mais l’âme²⁰ est exclue de la connaissance par la « vision en Dieu ». Pourquoi cette exclusion ? Voici sa réponse :

Il n’en est pas de même de l’âme, nous ne la connaissons point par son idée : nous ne la voyons point en Dieu : nous ne la connaissons que par conscience ; et c’est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite.²¹

¹⁶ Strictement parlant, l’expression « la vision en Dieu » n’apparaît pas en *RV*. C’est, l’expression « voir en Dieu » qui s’y retrouve plusieurs fois. Voir la présentation par Jean-Christophe Bardout, *Recherche de la vérité*, Livre I-III, Paris, Vrin, 2006, p. 64.

¹⁷ *RV*, III, II^e partie, 1, p. 322.

¹⁸ *RV*, III, II^e partie, 1, p. 323.

¹⁹ *RV*, III, II^e partie, 4, p. 338.

²⁰ L’âme malebranchienne est presque identique de l’esprit cartésien. Voir Lawrence Nolan et John Whipple, « Self-knowledge in Descartes and Malebranche », *Journal of the History of Philosophy*, no. 43, 2005, p. 55-81.

²¹ *RV*, III, II^e partie, 7, p. 349.

Connaître par la *conscience* : nous avons déjà examiné ce mot dans le chapitre précédent. Selon Vincent Carraud, la conscience, au sens métaphysique du terme, doit sa naissance à Descartes. Or la notion de conscience malebranchienne est différente de celle de Descartes :

J'avertis seulement que par ce mot *pensée*, je n'entends point ici les modifications particulières de l'âme, c'est-à-dire telle ou telle pensée ; mais la pensée substantielle, la pensée capable de toute sorte de modifications ou de pensées ; de même que par l'étendue l'on n'entend pas une telle ou telle étendue, comme la ronde ou la carrée, mais l'étendue capable de toutes sortes de modifications ou de figures. Et cette comparaison ne peut faire de peine, que parce que l'on n'a pas une idée claire de la pensée que par sentiment intérieur ou par conscience, ainsi que je l'expliquerai plus bas²².

Rappelons-nous que la conscience cartésienne est la « connaissance interne et immédiate²³ » qui précède la réflexion. Pour Descartes, la conscience est ce qui nous fait découvrir clairement la nature de notre esprit, d'où le titre du second chapitre des *Méditations*, « De la nature de l'esprit humain : et qu'il est plus aisé à connaître que le corps (*De natura mentis humanae : quod ipsa sit notior quam corpus*)²⁴ ». Mais chez Malebranche, la conscience qui est assimilée au sentiment intérieur ne nous apporte que la connaissance « imparfaite » de notre âme.

L'expression « sentiment intérieur » dans le texte cité ci-dessus n'est pas de son invention ; comme Udo Thiel l'observe, La Forge, un cartésien, emploie déjà l'expression « le sentiment intérieur » comme synonyme de la conscience avant la publication de la *Recherche de la vérité*²⁵. Toutefois, Malebranche est beaucoup plus influent que La Forge. Dans son livre *John Locke, Identité et différence : L'invention de la conscience*, Étienne Balibar attribue l'innovation de la conception métaphysique de la conscience non pas à Descartes, mais à Locke et son traducteur Pierre Coste, qui invoque *De la recherche de la vérité* de Malebranche pour justifier son choix de mot français, « con-science », qu'il fait correspondre à « consciousness » dans le texte lockéen. Selon Balibar, « jusqu'au milieu du XVIIIe siècle au moins, le terme de « conscience » dans un sens autre que moral y sera peu courant et ressenti comme ayant besoin d'un éclaircissement », mais Malebranche est « la grande exception » chez qui

²² RV, III, I^e partie, 1, p. 294. C'est nous qui soulignons.

²³ Vincent Carraud, *op. cit.*, p. 144.

²⁴ Descartes, *op. cit.*, tome II, p. 414 (le titre français), p. 182 (le titre latin).

²⁵ Udo Thiel, *The Early Modern Subject : Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 10. Dans son *Traité de l'esprit de l'homme* publié en 1666, La Forge écrit : « la nature de la pensée consiste dans *cette conscience*, ce témoignage, et ce sentiment intérieur par lequel l'esprit est averti de tout ce qu'il fait ou qu'il souffre, et généralement de tout ce qui se passe immédiatement en lui, dans le temps même qu'il agit, ou qu'il souffre » (cité dans Étienne Balibar, *John Locke, Identité et différence : L'invention de la conscience*, Paris, Seuil, 1998, p. 277). C'est nous qui soulignons.

« la notion de conscience est en effet primordiale²⁶ ». Comme nous l'avons vu, Vincent Carraud désapprouve l'opinion de Balibar et démontre que Descartes se sert non seulement des mots « *conscientia* » et « *conscius* » en latin, mais aussi du mot « conscience » au moins deux fois, d'où il conclut que « c'est donc bien à Descartes qu'est due l'invention du néosémantisme « conscience », dans sa distinction tranchée d'avec la conscience morale²⁷ ». Balibar reconnaît que Descartes se sert du mot « conscience », mais avec réserve : « Descartes, à deux exceptions près dont l'une est douteuse et l'autre adventice, n'emploie jamais le mot « conscience » en français²⁸ ». Nous nous gardons de trancher sur cette difficulté concernant l'attribution de l'invention de la conscience au sens moderne ; au demeurant, il est indéniable que la conscience, lorsqu'elle est considérée comme équivalant au sentiment intérieur, apparaît beaucoup plus fréquemment dans la philosophie malebranchienne que dans celle de Descartes.

Pourtant, cela ne signifie pas que « la conscience ou le sentiment intérieur » joue un rôle important ~~puissant~~ chez l'oratorien, puisque la connaissance qui vient du sentiment intérieur et de la conscience est insuffisante. Laetitia Simonetta fait remarquer la nature « restrictive » du sentiment intérieur en soulignant la divergence entre deux philosophes :

Dans ce chapitre [chapitre VII de la seconde partie du Livre III de la *Recherche de la vérité*] la collusion de l'âme avec elle-même et l'impression qu'elle reçoit immédiatement de chacune de ses modifications sont d'emblée comme une condition restrictive de connaissance. *A contrario*, selon Descartes, la présence constante de l'esprit à lui-même était ce qui en rendait la connaissance très claire²⁹.

En d'autres termes, la conscience ou le sentiment intérieur perd la clarté qui caractérise la vision en Dieu : malgré son intériorité, la conscience ou le sentiment intérieur est confus et obscur, et c'est là que réside le mystère du sentiment intérieur malebranchien. À première vue, il semble surprenant que la connaissance de l'âme par la conscience ou par le sentiment intérieur soit imparfaite. Comment se pourrait-il que l'idée de Dieu et des choses extérieures soit plus claire que l'idée de son âme par le sentiment intérieur ou par la conscience ?

Il en explique la raison dans le XI^e éclaircissement de la *Recherche*, texte entièrement consacré à la réfutation de la thèse cartésienne qui propose que la nature de l'esprit soit plus connue que celle de

²⁶ Étienne Balibar, *op. cit.*, p. 26.

²⁷ Vincent Carraud, *op. cit.*, p. 149.

²⁸ Étienne Balibar, *op. cit.*, p. 24.

²⁹ Laetitia Simonetta, *La connaissance par sentiment aux XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2018, p. 62. Elle souligne l'importance de la philosophie malebranchienne dans la tradition de la connaissance par le sentiment.

toute autre chose. S'opposant aux cartésiens plutôt qu'à Descartes lui-même³⁰, Malebranche essaie de démontrer que « nous n'avons point d'idée claire de notre âme³¹ » :

Mais, qui ne voit qu'il y a bien de la différence entre connaître par idée claire, et connaître par conscience ? Quand je connais que 2 fois 2 sont 4, je le connais très clairement ; mais je ne connais point clairement ce qui est en moi qui le connaît. Je le sens, il est vrai ; je le connais par conscience ou sentiment intérieur. Mais je n'en ai point d'idée claire comme j'en ai des nombres, entre lesquels je puis découvrir clairement les rapports. Je puis compter qu'il y a dans mon esprit trois propriétés, celle de connaître que 2 fois 2 sont 4, celle de connaître 3 fois 3 sont 9 ; et celle de connaître que 4 fois 4 sont 16. Et si on le veut même, ces trois propriétés seront différentes entre elles, et je pourrai ainsi compter en moi une infinité de propriétés. Mais je nie qu'on connaisse clairement la nature des choses que l'on peut compter. Il suffit pour les compter de les sentir³².

Il n'est pas insignifiant que Malebranche évoque le calcul comme exemple de l'acte de « connaître par idée claire ». On peut manipuler les chiffres et faire un calcul dans une opération purement intellectuelle ; 2 fois 2 font 4, c'est une conséquence tout à fait logique. Par contre, « je ne connais point clairement ce qui est en moi qui le [ce que 2 fois 2 sont 4] connaît », c'est-à-dire, que comprendre ce qui rendrait cette opération possible dépasse la capacité de la raison humaine. Savoir calculer et connaître l'essence du calcul sont deux choses complètement différentes. Tout au plus on peut « sentir » celui-ci par le sentiment intérieur ou la conscience. De même, on peut voir les objets extérieurs par ses sensations et comprendre par une idée claire l'essence des corps qui en est l'étendue, mais on ne connaîtra jamais la nature de la substance de ce qui sent et comprend. Autrement dit, bien que, de toutes nos connaissances, la première soit celle de l'existence de notre âme, « s'il est facile de connaître l'existence de son âme, il n'est pas si facile d'en connaître l'essence et la nature³³ ».

Rappelons la définition du sentiment intime de Buffier. Pour lui, cette première source est comme une lumière : « si l'on voulait trouver quelque chose de plus clair que la lumière et aller au-delà, on ne trouverait plus que des ténèbres³⁴ », écrit-il. Dans le même texte, la clarté parfaite caractérise le sentiment intime qui est identifié à « l'évidence au suprême degré³⁵ ». En revanche, Malebranche insiste sur l'obscurité et l'incertitude de la conscience et du sentiment intérieur. La connaissance par

³⁰ « Mais lorsque M. Descartes, ou les cartésiens à qui je parle [...] », « *On connaît*, dissent ces philosophes après M. Descartes [...] », Malebranche, XI^e éclaircissement dans *Œuvres*, tome I, p. 937.

³¹ *Ibid.*, p. 933.

³² Malebranche, XI^e éclaircissement dans *Œuvres*, tome I, p. 937.

³³ RV, VI, II^e partie, 6, p. 696.

³⁴ Buffier, *op. cit.*, p. 7.

³⁵ *Ibid.*

le sentiment intérieur ou la conscience est carrément opposée à celle qui vient de l'idée claire. Les *Méditations chrétiennes*, dont la première édition a été publiée en 1683, précisent :

Sache donc que tu n'es que ténèbres, que tu ne peux te connaître en te considérant, et que jusqu'à ce que tu te voies dans ton idée ou dans Celui qui te renferme toi et tous les êtres d'une manière intelligible, tu seras inintelligible à toi-même. Tu reconnaîtras peut-être dans la suite de tes méditations la vérité de ce que je te dis présentement : [...] puisque tu connais clairement tes idées, et que tu ne connais que par sentiment intérieur, et d'une manière fort confuse et fort imparfaite, tes propres modifications, et encore pour les autres raisons que je t'ai proposées³⁶.

Les expressions qui concernent la lumière et la vue (« tu n'es que ténèbres », « tu connais clairement tes idées ») accentuent l'opacité de la connaissance de l'âme ; c'est un sentiment baigné de mystère.

3-3. « connaître » vs. « sentir »

Notre analyse nous a fait remarquer quelques paradoxes et contradictions, chez Malebranche.

Tout d'abord, on observe un paradoxe dans l'analyse de la première section. L'oratorien use d'un rationalisme exagéré pour élever Dieu, tout en avançant l'occasionalisme dans lequel Dieu aurait peine à se distinguer de la raison universelle. Dieu, dans le monde malebranchien, est au-dessus de toute substance en tant qu'être souverain et créateur, mais en même temps, il risque d'être réduit à un simple opérateur mécanique qui gère le système de l'univers³⁷.

De même, force est de constater qu'il existe une sorte d'aporie dans sa notion de sentiment intérieur ; c'est quelque chose d'inaccessible, dont la connaissance claire nous est impossible, bien qu'il s'agisse d'un sentiment « intérieur », le plus intime de tous les sentiments. C'est un sentiment que ne pouvons pas atteindre, mais en même temps, il existe toujours en notre for intérieur – cette nature paradoxale du sentiment intérieur ou de la conscience n'est peut-être pas inventée par

³⁶ Malebranche, *Méditations chrétiennes* dans *Œuvres*, t. II, p. 204.

³⁷ La poussée du rationalisme introduit dans son système un autre paradoxe qui ne concerne pas directement notre analyse, à savoir le fait que nous connaissons les objets extérieurs et corporels par l'idée, tandis que nous connaissons notre âme (ou l'esprit) par le sentiment : « On peut conclure de ce que nous venons de dire, qu'encore que nous connaissions plus distinctement l'existence de notre âme que l'existence de notre corps, et de ceux qui nous environnent ; cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'âme que la nature des corps : et cela peut servir à accorder les différents sentiments de ceux qui disent, qu'il n'y a rien qu'on connaisse mieux que l'âme, et de ceux qui assurent qu'il n'y a rien qu'ils connaissent moins » (RV, III, 2e partie, 8, p. 350). Nous sentons l'existence de l'âme plus clairement que celle des corps, mais nous ne pouvons pas aller plus loin sur la connaissance de l'âme que nous ne sentons que vaguement. Par contre, nous pouvons explorer la nature des corps au moyen de la vision en Dieu.

Malebranche ; dans la tradition chrétienne, l'homme se revêt de l'imperfection qui est naturelle à l'être humain déchu en même temps qu'il hérite des éléments divins de Dieu. C'est pourquoi la connaissance de Dieu chez les hommes est extrêmement limitée. Étant autant intérieure qu'équivoque, n'a-t-elle pas quelque ressemblance avec le sentiment intérieur³⁸ ?

L'originalité malebranchienne réside plutôt en ce qu'il a tellement suivi la tendance rationaliste, héritée de Descartes, qu'il a fait de la rationalité la condition de la possibilité de la compréhension. Malgré sa nature intrinsèque, la connaissance par le sentiment intérieur ou par la conscience est qualifiée d'obscur et ténébreuse à cause du défaut d'intelligibilité. *Je est un autre* – Rimbaud l'exprimera ainsi, deux siècles plus tard. Il est cependant à noter que Malebranche attribue la raison de cette inintelligibilité non à l'inconscience – ce terme psychanalytique n'existe pas au XVII^e siècle – ni à la profondeur du moi, mais au péché originel : « [m]ais il faut prendre garde que le péché qui a introduit la concupiscence, rend souvent peu sûre la voie de discerner l'Ordre par sentiment ou par instinct : parce que les inspirations secrètes des passions sont de même nature que ce sentiment intérieur³⁹ ». Chez cet oratorien, l'incompréhensibilité du sentiment intérieur doit trouver sa cause dans l'imperfection humaine.

D'ailleurs, qu'est-ce que le sentiment intérieur ou la conscience ? C'est par nature indéfinissable : il est impossible de leur donner une définition plus précise que celle qui se trouve dans l'article « conscience » du dictionnaire de Furetière : « Les philosophes entendent par la conscience, le sentiment intérieur qu'on a d'une chose dont on ne peut former d'idée claire, & distincte⁴⁰ ». Jaucourt aussi rapproche le sentiment intérieur de la conscience, mais en insistant sur la lignée empiriste, de Locke (traduit par Coste) à Condillac : « L'opinion ou le sentiment intérieur que nous avons nous-mêmes de ce que nous faisons ; c'est ce que les Anglais expriment par le mot de *consciousness*, qu'on ne peut rendre en François qu'en le périphrasant⁴¹ ». Bref, c'est quelque chose que l'on *sent* dans son propre cœur et qui n'appartient pas au domaine de l'entendement humain. D'où il écrit fréquemment « le sentiment intérieur qu'on a de soi-même » et emploie des expressions similaires (pour ne citer que quelques exemples : « ce principe est assez évident par le sentiment intérieur que nous avons de

³⁸ « Dieu se connaît et se contemple ; sa vie, c'est se connaître : et parce que l'homme est son image, il veut aussi qu'il le connaisse être éternel, immense, infini, exempt de toute matière, libre de toutes limites, dégagé de toute imperfection. Chrétiens, quel est ce miracle ? Nous qui ne sentons rien que de borné, qui ne voyons rien que de muable, où avons-nous pu comprendre cette éternité ? où avons-nous songé cette infinité ? Ô éternité ! ô infinité ! dit saint Augustin, que nos sens ne soupçonnent pas seulement, par où donc es-tu entrée dans nos âmes ? » (Bossuet, *Sermon sur la mort et autres sermons*, Paris, GF Flammarion, 1996[1970], p. 143-144.)

³⁹ Malebranche, *Traité de morale* dans *Œuvres*, t. II, p. 470. Voir également les passages ci-dessous : « L'âme depuis le péché est devenue comme corporelle par inclination », RV, I, 13, p. 109 ; « Si notre nature n'était point corrompue, il ne serait pas nécessaire de chercher par la raison [...] nous n'aurions pour cela qu'à nous consulter nous-mêmes, et nous reconnaitrions par le sentiment intérieur, que nous avons de ce qui se passe en nous, toutes les inclinations que nous devons avoir naturellement. Mais parce que nous savons par la foi que le péché a renversé l'ordre de la nature [...] nous sommes obligés de prendre un autre tour », *ibid.*, IV, 1, p. 386.

⁴⁰ *Dictionnaire de Furetière*, 2^e édition, entrée « CONSCIENCE ».

⁴¹ *Encyclopédie*, éd. cit., entrée « CONSCIENCE ».

nous-mêmes⁴² », « Il ne faut croire de l'âme que ce qu'on ne saurait s'empêcher d'en croire, et ce dont on est pleinement convaincu par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même⁴³ », « les faits que la foi nous enseigne, et ceux dont nous sommes convaincus par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous⁴⁴ », « Pour qu'on connaisse l'homme, et qu'on fasse réflexion sur le sentiment intérieur qu'on a de ce qui se passe en soi-même, on découvrira plus de ces vérités en une heure⁴⁵ », « Une attention médiocre au sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous, pourra nous convaincre de ces différences⁴⁶ » etc.), sans pour autant préciser concrètement le contenu du sentiment intérieur⁴⁷.

Le contraste entre l'obscurité du sentiment intérieur ou de la conscience et la clarté des idées nous ramène à l'opposition entre « connaître » et « sentir » de Rousseau ; toutefois, la frontière qui sépare ces champs ne correspond pas toujours. En effet, Malebranche insiste sur la différence du connaître et du sentir : cela s'explique partiellement par le dualisme cartésien du corps et de l'esprit. En admettant « l'alliance de l'esprit et du corps », Malebranche écrit : « Chaque substance demeure ce qu'elle est, et comme l'âme n'est point capable d'étendue et de mouvements, le corps n'est point capable de sentiment et d'inclinations⁴⁸ ». Mais quand Rousseau écrit : « Je sens mon cœur, et je connais les hommes » dans les *Confessions*, cela marque une sorte de rupture ontologique qui sépare le moi d'autrui, tandis que Malebranche accentue la différence qualitative entre les deux substances (l'âme capable de sentiment et le corps capable d'étendue).

De plus, ces deux philosophes apprécient différemment le sentiment intérieur ; pour Rousseau, celui-ci est susceptible d'être qualifié d'*a priori* et donc, infaillible, comme le démontrent les *Lettres morales* : « quoique les idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au dedans de nous⁴⁹ ». Il arrive également à l'oratorien de décrire le sentiment intérieur comme quelque chose qui serait exempt d'erreur : « [...] juge de cette question par le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi : je te le permets. Car quoique tes sens te trompent toujours, ta conscience ou le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi, ne te trompe jamais⁵⁰ ». Notons que le

⁴² RV, V, 11, p. 575. C'est nous qui soulignons.

⁴³ RV, VI, 2^e partie, 6, p. 697. C'est nous qui soulignons.

⁴⁴ *Traité de morale* dans *Œuvres*, t. II, p. 468. C'est nous qui soulignons.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 518. C'est nous qui soulignons.

⁴⁶ *Traité de la nature et de la grâce* dans *Œuvres*, t. II, p. 91. C'est nous qui soulignons.

⁴⁷ Il arrive que Malebranche emploie l'expression « le sentiment intérieur » pour désigner les sensations proprement dites : « parce que les sensations étant des modifications de l'âme, lesquelles on ne connaît point par des idées claires, mais seulement par sentiment intérieur [...] », « on ne peut définir la chaleur ni la froideur en tant que qualités sensibles [...] on ne les connaît que par conscience ou par sentiment intérieur ». RV, VI, II^e partie, 5, p. 693. Mais c'est un cas plutôt exceptionnel.

⁴⁸ RV, II, 1^{ère} partie, 5, p. 159.

⁴⁹ *Lettres morales*, *op. cit.*, p. 1109.

⁵⁰ *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *op. cit.*, p. 245. Or l'infaillibilité du sentiment intérieur se manifeste nettement dans la lecture du « Français » des *Dialogues*. En lisant les œuvres de « Jean-Jacques », il *sent* (« je ne tardais pas à sentir ») que ses livres ne sont pas « de fastueuses déclamations » comme on disait, mais « des choses profondément pensées et formant un système lié [...] ». Pendant l'examen de ses livres, c'est ce que nous pouvons appeler le sentiment

sentiment intérieur (ou la conscience) est comparé avec les « sens » dans le texte ; puisque les sensations corporelles sont trompeuses, l'idée que nous avons de nous-mêmes peut être illusoire, c'est pourquoi nous devons avoir recours au sentiment intérieur qui ne trompe jamais. Il n'en reste pas moins que le sentiment intérieur malebranchien est beaucoup plus limitatif que l'idée claire par la vision en Dieu. Comme nous l'avons vu, il évoque la figure de la lumière, en vue de souligner la relation entre le sentiment intérieur et l'idée claire. « Or je ne vois que deux principes qui déterminent le mouvement naturel de la volonté, et qui excitent les habitudes, savoir la lumière et le sentiment [...] Si l'on fait attention au sentiment intérieur qu'on a de soi-même, on se persuadera facilement que la volonté n'aime jamais actuellement le bien que la lumière ne le découvre, ou que le plaisir ne le rende présent à l'âme⁵¹ ». Mais le sentiment, comparé au plaisir, est privé de « la lumière de la raison ». Relisons le passage déjà cité un peu plus longuement :

Tu peux connaître les choses en deux manières, ou par sentiment ou par idée. Le sentiment n'éclaire point l'esprit, mais les idées répandent tant de lumières qu'il ne tient qu'à ceux qui les contemplent de découvrir toutes les propriétés des objets qu'elles représentent. [...] Ainsi les idées pures éclairent parfaitement l'esprit, et par elles on peut satisfaire sa curiosité à l'égard des objets qu'elles représentent. [...] Mais il n'en est pas de même des idées sensibles : les sens te trompent toujours, et le sentiment intérieur que tu as de toi-même, n'est jamais accompagné de lumière. [...] Tu connais que tu es, et que tu es pensant, aimant, souffrant ; parce que tu as sentiment intérieur de ton être et de ses modifications : sentiment confus qui te frappe, mais, encore un coup, sentiment sans lumière, qui ne peut t'éclairer : sentiment qui ne peut t'apprendre ce que tu es, ni servir à résoudre les difficultés qui t'embarrassent⁵².

Il est clair que Malebranche considère le sentiment intérieur comme étant inférieur à l'idée claire qu'on obtient par la vision en Dieu. À côté de la lumière de la raison pure, le sentiment intérieur est presque dérisoire malgré son infailibilité. C'est un sentiment « sans lumière », autrement dit, ambigu, inessentiel et inintelligible.

intérieur qui le guide bien qu'il ne se serve pas du mot : « me consultant moi-même et durant ces lectures et en les achevant, j'examinais comme vous l'aviez désiré, dans quelles dispositions d'âme elles me mettaient et me laissaient, jugeant comme vous que c'était le meilleur moyen de pénétrer celle où était l'Auteur en les écrivant, et l'effet qu'il s'était proposé de produire » (*Dialogues*, OC, I, p. 930.) Cette méthode de la lecture qui nous rappelle l'exercice spirituel de la tradition chrétienne illustre bien l'importance du rôle que joue le sens intérieur pour prouver la bonté de son œuvre, et de là, de celle de son auteur.

⁵¹ *Traité de morale, op. cit.*, p. 460.

⁵² *Méditations chrétiennes et métaphysiques, op. cit.*, p. 285-286.

3-4. Retour à soi-même

La divergence qui existe entre Rousseau et Malebranche nous renvoie à un autre point commun qui les relie, c'est-à-dire, l'injonction du retour à soi-même. Pour Rousseau, « rentre en toi-même » est un mot d'ordre suprême qui ne cesse de résonner dans toutes ses œuvres. La prescription de retour à soi clôt son premier *Discours* : « Ô vertu ! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions⁵³ ? » Plus tard, le retour à soi-même s'incarne littéralement dans ses œuvres autobiographiques. Au crépuscule de sa vie, il tentera à nouveau la méthode introspective, en vue de panser ses blessures profondes : « L'habitude de rentrer en moi-même me fit perdre enfin le sentiment et presque le souvenir de mes maux, j'appris ainsi par ma propre expérience que la source du vrai bonheur est en nous, et qu'il ne dépend pas des hommes de rendre vraiment misérable celui qui sait vouloir être heureux⁵⁴ », écrivait-il ainsi dans la seconde promenade. Nous examinerons ce point dans la troisième partie : ce qui attire notre attention pour le moment, c'est que Malebranche emploie fréquemment la même expression, mais dans un sens fort différent.

En effet, il souligne à maintes reprises l'importance d'un retour à soi. À la fin de la préface de la *Recherche de la vérité*, l'auteur prie les lecteurs de « rentrer dans soi-même » :

Si les hommes étaient fort éclairés, l'approbation universelle serait une raison ; mais c'est tout le contraire. Que l'on soit donc averti, une fois pour toutes, qu'il n'y a que la raison qui doit présider au jugement de toutes les opinions humaines, qui n'ont point de rapport à la foi, de laquelle seule Dieu nous instruit d'une manière toute différente de celle dont il nous découvre les choses naturelles. Que l'on rentre dans soi-même, et que l'on s'approche de la lumière qui y luit incessamment, afin que notre raison soit plus éclairée⁵⁵.

Pour Malebranche, « rentrer dans soi-même » et « s'approcher de la lumière qui y luit incessamment » sont des synonymes. Or, comme nous l'avons déjà observé, dans ce contexte, la lumière symbolise la raison pure, que Dieu nous donne. Autrement dit, quand il recommande de rentrer en soi-même, il s'agit moins de *sentir* l'existence du moi par le sentiment intérieur ou par la conscience, que de *connaître* la vérité universelle par une raison désintéressée et impassible. Quand on compare l'introspection malebranchienne et le retour à soi qui revêt un caractère intime et personnel

⁵³ Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, OC, t. III, p. 30.

⁵⁴ Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, OC, t. I, p. 1002-1003.

⁵⁵ RV, Préface, p. 17-18.

dans les *Rêveries*, la différence est assez flagrante⁵⁶. Si l'on peut dire, il s'agit d'un troisième paradoxe : chez Malebranche, le retour à soi s'effectue afin de découvrir ce qui dépasse le moi personnel, à savoir, la raison pure et divine. À première vue, ce paradoxe ressemble à celui du sentiment intérieur ou de la conscience ; mais c'est plutôt les deux faces d'une même médaille : le sentiment intérieur est une partie personnelle et particulière de l'âme, et c'est pourquoi il est qualifié d'obscur et inintelligible. Par contre, quand nous rentrons en nous-mêmes, nous atteignons la raison universelle par la grâce divine. Le sentiment intérieur est inaccessible en ce sens qu'il échappe à la compréhension rationnelle, tandis que le retour à soi nous dévoile la raison pure qui nous dépasse nous-même (elle est donc impersonnelle), bien qu'il soit totalement compréhensible.

Le « retour à soi-même » s'inscrit dans une longue tradition ; L. Simonetta en fait remonter l'origine à la philosophie de la Grèce antique⁵⁷. Nous pouvons également nous souvenir du beau commentaire foucauldien sur la notion hellénique d'« *epimeleia eautou* (le souci de soi) » et de « *Gnothi seautou* (Connais-toi toi-même) » dans *L'herméneutique du sujet*⁵⁸. Étienne Gilson montre que c'est à partir du discours de la mémoire, dans le tome X des *Confessiones* de Saint Augustin, que « pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale, l'homme est devenu pour lui-même un sujet d'étonnement et de stupeur » en ce sens qu'il découvre qu'« il faut bien que Dieu lui-même soit présent à notre âme, chaque fois qu'elle pense le vrai par lui⁵⁹ ». Mais chez Malebranche, si l'on peut dire, la tendance rationaliste est non moins saillante. Son introspection nous ramène à la vérité autant *divine* que *rationnelle*. Nous pouvons y voir un Malebranche qui oscille entre la tradition théologique et le *cogito* cartésien.

En conclusion, récapitulons deux différences majeures entre Malebranche et Rousseau (comme l'auteur des *Lettres morales*).

⁵⁶ En ce sens, la première citation issue du premier *Discours*, dans laquelle Rousseau juxtapose « rentrer en soi-même » et « écouter la voix de sa conscience » est plus proche de la philosophie malebranchienne, si on la compare à la citation des *Rêveries*. Nous pouvons y déceler une influence plus forte de la lecture de Malebranche sur Rousseau à cette époque.

⁵⁷ Simonetta, *op. cit.*, p. 31-32. Elle fait remarquer le paradoxe du retour à soi : « Si l'entreprise malebranchiste ne cesse d'inviter le lecteur à rentrer en lui-même, c'est pour y découvrir la lumière de la vérité qui l'éclaire toujours. Dans le sillage du *Gnothi Seautou* socratique relayé par la pensée augustiniennne, l'invitation à se connaître est une invitation à se tourner vers ce qu'il y a d'universel en nous, la Raison divine, plutôt qu'à se familiariser avec notre psychologie individuelle. [...] C'est ce paradoxe de la pensée malebranchiste qu'il nous faut rappeler dans un premier temps », *ibid.*, p. 58.

⁵⁸ Voir Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet : Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil, Collection « Hautes Études », 2001.

⁵⁹ Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, p. 226. Cf. « Quoi, mon Jésus, c'est donc vous-même qui me parlez dans le plus secret de ma Raison ? C'est donc votre voix que j'entends ? Que vous venez de répandre en un instant de lumières dans mon esprit ! Quoi c'est vous seul qui éclairez tous les hommes ! Que j'étais superbe, lorsque je m'imaginai que j'étais ma lumière à moi-même, quand vous m'éclairiez ! » Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *op. cit.*, p. 208.

1/ Souvenons-nous de la quatrième lettre que Rousseau s'adresse à Sophie : « si la raison l'écrase et l'avilit, le sentiment intérieur le relève et l'honore⁶⁰ ». Chez Malebranche, c'est tout le contraire ; après le moment fatal du péché originel qui a définitivement corrompu les hommes, le sentiment intérieur ou la conscience est essentiellement obscur et privé de la lumière de la raison. C'est Dieu seul qui peut faire écouter la voix intérieure à l'homme sourd. Ce n'est pas le sentiment intérieur, qui est indistinct des passions et des sensations, mais Dieu, qui crée et incarne la raison pure et élève l'âme humaine.

2/ Rousseau invite Sophie à rentrer en elle-même, car selon lui, c'est ainsi qu'on comprend la nature humaine. On sent « l'hommage involontaire que le méchant rend au juste en secret est le vrai titre de noblesse que la nature a gravé dans le cœur de l'homme » – ceci n'est autre chose que la conscience⁶¹ – par le retour à soi-même. Après plusieurs années, il exécutera lui-même ce retour, en jetant un regard nostalgique sur son passé.

Malebranche recommande aussi de rentrer en soi-même, mais il aurait interdit un retour en arrière, qui risquerait de dégénérer en un amour-propre narcissique ; il ne conseille jamais de se remémorer son passé ni de chérir les souvenirs. Au contraire, l'acte de l'introspection malebranchienne nous ramène à la connaissance de Dieu et de la raison. Quand on rentre en soi, on entend la voix intérieure pour contempler le Dieu et la raison, dans une réflexion sereine : « Rentre donc en toi-même pour te sentir et pour m'écouter, pour consulter ta conscience et ta raison », écrit-il dans les *Méditations chrétiennes et métaphysiques*⁶². Pour lui, le retour à soi est synonyme de retour à Dieu.

En développant la doctrine cartésienne, Malebranche fait de la conscience et du sentiment intérieur des notions-clés dans sa philosophie. En conséquence, il arrive à dégager un sentiment tout particulier, qui ne serait ni sensation ni spéculation (sur ce point, nous sommes d'accord avec L. Simonetta⁶³). Il n'en est pas moins vrai que l'aspect individuel et personnel manque presque totalement au sentiment intérieur ou à la conscience⁶⁴. L'excès de rationalité ne lui permet pas

⁶⁰ *Lettres morales*, Lettre 4, *op. cit.*, p. 1101.

⁶¹ Dans ce contexte, cette conscience appartient au domaine moral, ce qui veut dire qu'elle ne peut pas être parfaitement assimilable à celle que nous venons d'analyser en l'identifiant au sentiment intérieur. Ultérieurement, nous allons voir comment Rousseau profite de cette dualité du mot « conscience » en parlant du sentiment intérieur dans son « Profession de foi du vicaire savoyard » (voir le chapitre 5 de la seconde partie).

⁶² *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *op. cit.*, p. 294.

⁶³ « À première vue, Malebranche ne fait ainsi qu'approfondir la conception cartésienne de la connaissance intérieure ou immédiate que la pensée a d'elle-même et de ses modifications et reprendre à son compte les conclusions de l'analyse de la sensation déjà proposée par Descartes. Ce faisant, il est en fait amené à introduire une distinction entre le sentiment et la sensation qui avait seulement été [sic] esquissée par Descartes dans la version latine des *Principes* », Laetitia Simonetta, *op. cit.*, p. 69-70. C'est l'une des raisons pour lesquelles Simonetta consacre une partie considérable à l'oratorien dans sa thèse sur la connaissance par sentiment.

⁶⁴ Comme nous l'avons déjà écrit, Balibar observe que Malebranche est l'une des premières personnes influentes à avoir présenté une conception moderne de la « conscience » amoral, celle comparable du « flux de conscience ». Tout de même, la signification morale est encore très forte chez lui ; à preuve, l'expression telle que « le remord de la conscience » apparaît souvent dans la *Recherche de la vérité*. (ex. « [...] jusqu'à ce qu'on se sente comme forcé de le faire

d'introduire un élément intime dans son système. Au-dessous de la raison pure, à laquelle on accède par la vision en Dieu, le sentiment intérieur « limitatif » se contente d'être ambigu, à défaut de la lumière divine.

par la voix puissante de l'auteur de la nature, que j'ai appelée auparavant les reproches de notre raison et les remords de notre conscience », RV, I, 3, p. 36 ; « La tristesse et les remords de leur conscience ne suffisent pas [...] », RV, III, 1^{ère} partie, 4, p. 317 ; « [...] parce que le vrai Dieu les menace, dans le secret de leur conscience, d'une éternité de tourments, pour punir l'excès de leur ingratitude [...] », RV, VI, 12, p. 472.) Dans ces exemples, la conscience est assimilable à la voix de Dieu qui enjoint l'homme à écouter et à suivre. Si on peut dire, cette « conscience » est ce qu'on appellera le « surmoi » subconscient (Geneviève Rodis-Lewis s'approche du problème de subconscience chez Malebranche, mais sous un point de vue tout à fait différent. G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, Presses universitaires françaises, 2^e édition, 1985, p. 162-167.) Dans la doctrine malebranchienne, une dimension universelle existe à l'intérieur de nous-même ; grâce à Dieu nous pouvons entendre la voix intérieure qui se traduit par la conscience morale. Mais cette voix est sensible à l'âme (audible mentalement), non compréhensible intellectuellement. C'est pourquoi, le sentiment intérieur ou la conscience est hors de la portée de notre raison. La conscience morale est différente de la conscience amoral, mais toutes deux sont intrinsèquement liées.

Chapitre 4. La liberté de conscience ou le témoignage intérieur : Locke et Bayle

4-1. L'innovation lockéenne de la conscience

Dans les deux derniers chapitres, notre intérêt sur la nature du sentiment intérieur nous a porté à examiner deux grands penseurs, à savoir Descartes et Malebranche. Il est tentant de suivre le sentier qu'ils se sont frayé jusqu'à ce que nous trouvions le parti empiriste dont Locke et Condillac font partie, d'autant plus que c'est là la démarche adoptée par la plupart des traités d'histoire des idées.

L'un des articles importants de John S. Spink sur le « sentiment de l'existence » commence par la remarque ci-dessous :

Les deux notions, « sentiment de l'existence » et « sentiment du moi », séparent les deux grands courants de la spéculation du siècle des Lumières en ce qui concerne la théorie de la connaissance, à savoir l'empirisme sensualiste et le rationalisme innéiste, l'une ayant été exprimée pour la première fois, sous la forme « sentiment [...] de sa propre existence », par un lecteur assidu de Locke, et l'autre, sous la forme « sentiment intérieur que l'on a de soi-même », par Malebranche. [...] Quant à celui qui a donné à l'expression « sentiment de l'existence » sa plus grande richesse de contenu psychologique, comme perception affective, à savoir Jean-Jacques Rousseau, on peut dire de lui que ses spéculations ont souvent visé à réconcilier Locke avec Malebranche et Platon¹.

D'une part, Malebranche (à savoir, le clan du cartésianisme radicalisé qui adopte l'innéisme comme lui), et d'autre part, Locke (en tant que fondateur de l'empirisme contre Descartes). Mais cet antagonisme est atténué quand on considère leurs usages de l'expression « conscience », malgré les divergences non négligeables entre eux ; car comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, c'est Malebranche qui attache de l'importance au mot « conscience » en l'identifiant à l'expression « sentiment intérieur », de là vient que Pierre Coste emprunte le terme « conscience » (ou « conscience » comme il l'écrit) pour traduire le mot « *consciousness* » dans *l'Essay Concerning Human Understanding* en français. En même temps, le fait qu'ils emploient le même mot (*consciousness* / conscience) en commun ne signifie pas que la définition du terme soit identique chez l'un et chez l'autre. En effet, la relation de ces penseurs (Descartes, Malebranche, Locke...) est trop compliquée pour être réduite à une simple opposition.

¹ John S. Spink, « Les avatars du « sentiment de l'existence » de Locke à Rousseau » dans *Dix-huitième Siècle*, n° 10, 1978, p. 269-270. Par l'expression « un lecteur assidu de Locke » il désigne Claude Buffier, selon la note en bas de page de l'article.

S'il nous est permis d'anticiper, nous pouvons dire que la notion de « *consciousness* » lockéenne a moins de rapport à notre problématique sur le sentiment intérieur et la communication de ce sentiment que celle de « conscience (*conscientia*) » cartésienne ou malebranchienne. De fait, la nouveauté de sa notion de « *self* » (le soi ou le moi) nous retient davantage. Nous examinerons sommairement 1/ le mot « *consciousness* » et 2/ la notion de « *self* ».

1/ À l'époque des Lumières, en France particulièrement, Locke incarnait le héros anticartésien ; les Français doivent cette compréhension partiellement à Voltaire, qui n'a jamais épargné les louanges sur Locke dans ses *Lettres philosophiques*². L'opposition de Locke contre Descartes (et le cartésianisme) est évidente sur l'innéisme ; car Locke consacre toute la première partie de son *Essay* à la réfutation de l'innéisme cartésien. Sur la notion de la conscience, toutefois, les choses sont infiniment plus compliquées.

Certes, Carraud souligne l'opposition entre les deux auteurs comme nous avons déjà indiqué dans le deuxième chapitre.

A la question de savoir si le concept cartésien de conscience anticipe celui de Locke, il convient donc de répondre oui et non. Oui, dans la mesure où la doctrine lockienne [*sic*] part littéralement de la définition cartésienne de la pensée et de celle de l'idée comme la forme par laquelle nous prenons conscience de toutes nos pensées. Non, dans la mesure où, à la forme de sa perception immédiate que prend la pensée dont je suis conscient, et par conséquent à l'immédiateté même de la conscience, Locke substitue la réflexion par laquelle la conscience devient *requise* comme ce à quoi se connaît ou reconnaît la pensée, par où elle fixera l'identité personnelle. Or le recours à une telle réflexivité constitutive d'un *se savoir* soi-même a été exclu par Descartes lui-même [...]. Pour être certain que je pense et que j'existe, je n'ai nul besoin d'un *scientia reflexa*³.

² Comme sa remarque n'est pas insignifiante, nous nous permettons de citer sa lettre un peu longuement : « Notre Descartes, né pour découvrir les erreurs de l'antiquité, mais pour y substituer les siennes, et entraîné par cet esprit systématique qui aveugle les plus grands hommes, s'imagina avoir démontré que l'âme était la même chose que la pensée, comme la matière, selon lui, est la même chose que l'étendue. Il assura bien que l'on pense toujours [...]. /M. Malebranche, de l'Oratoire, dans ses illusions sublimes non seulement n'admet point les idées innées, mais il ne doutait pas que nous ne vissions tout en Dieu, et que Dieu, pour ainsi dire, ne fût notre âme. /Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu, qui en a fait modestement l'histoire. Locke a développé à l'homme la raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain. [...] il consulte surtout son propre témoignage, la conscience de sa pensée. « Je laisse, dit-il, à discuter à ceux qui en savent plus que moi, si notre âme existe avant ou après l'organisation de notre corps ; mais j'avoue qu'il m'est tombé en partage une de ces âmes grossières qui ne pensent pas toujours [...]. » Pour moi, je me vante de l'honneur d'être en ce point aussi stupide que Locke. Personne ne me fera jamais croire que je pense toujours [...]. » Voltaire, *Lettres philosophiques*, Paris, GF Flammarion, 2006, p.131-132. Notons qu'il assimile la conscience au témoignage.

³ Carraud, *op. cit.*, p. 143-144.

Selon Carraud, Locke reprend la notion de conscience cartésienne mais la modifie profondément en substituant l'intuition à la « réflexion » dans la nature de la conscience. Mais le problème, c'est que Malebranche et Coste interviennent entre Descartes et Locke. Malebranche attire l'attention sur le mot « conscience », qui n'apparaît que très rarement dans le corpus cartésien, et l'identifie au « sentiment intérieur ». Rappelons-nous que Locke est l'auteur d'une longue réfutation contre *De la recherche de la vérité*⁴. Locke insiste non seulement sur l'incompréhensibilité du mot « sentiment », employé fréquemment dans la *Recherche*, mais aussi sur l'impossibilité de traduire pertinemment ce mot en anglais⁵. Au surplus, il attaque plus ardemment encore la notion de « sentiment intérieur » :

“The third way of knowing is by consciousness or interiour sentiments and thus,” he says “we know our souls ; it is for this reason that the knowledge we have of them is imperfect, we know our souls ; and it is for this reason that the knowledge we have of them is imperfect, we know nothing of our souls but what we feel within ourselves.” [...] If so, why does not my soul, being intimately united to God, as well see the idea of my soul which is in him, as the idea of a triangle which is in him? And what reason can there be given, why God shows the idea of a triangle to us, and not the idea of our souls, but this, that God has given us external sensation to perceive the one, and none to perceive the other, but only internal sensation to perceive the operation of the latter⁶ ?

Malebranche attribue la connaissance de notre âme à une faculté spécifique, c'est-à-dire « la conscience ou le sentiment intérieur ». Locke prétend que sa démarche est arbitraire parce qu'il n'admet pas que Dieu nous fasse connaître les vérités métaphysiques par « la vision en Dieu » en nous refusant de voir par la « vision en Dieu » ce qui nous importe plus, à savoir la connaissance de notre âme. Il est donc manifeste que « la conscience ou le sentiment intérieur » de Malebranche n'est point identifiable à la « *consciousness* » de Locke. Toutefois, Coste allègue Malebranche quand il traduit le mot « *consciousness* » par « la con-science ». Dans une note du traducteur, il écrit :

Je vois enfin que j'aurais pu sans tant de façons employer le mot de *conscience* dans le sens que M. Locke l'a employé dans ce chapitre et ailleurs, puisqu'un de nos meilleurs écrivains, le fameux père Malebranche n'a pas fait difficulté de s'en servir dans ce même sens en

⁴ John Locke, « An examination of P. Malebranche's opinion of seeing all things in God » dans *Works of John Locke*, Londres, 1794, vol. 8, p. 211-255.

⁵ « The reader must not blame me for making use here all along of the word “sentiment,” which is our author's own, and I understand it so little, that I knew not how to translate it to any other. » (*Ibid.*, p. 238) Puisqu'il s'agit de la nuance des mots de chaque langue, nous citons le texte de Locke en anglais.

⁶ *Ibid.*, p. 245-246. Balibar attire l'attention sur cette remarque de Locke contre Malebranche. Balibar, *op. cit.*, p. 24.

plusieurs endroits de la *Recherche de la vérité*. [...] il dit que la troisième [manière de connaître des choses] est de connaître par conscience ou par sentiment intérieur. Sentiment intérieur et conscience sont donc, selon lui, des termes synonymes. [...] La conscience que nous avons de nous-mêmes ne montre que la moindre partie de notre être. Voilà qui suffit pour faire voir en quel sens j'ai employé le mot de conscience, et pour en autoriser l'usage⁷.

Pour Locke le mot « *consciousness* » n'est pas homologue au « sentiment intérieur » parce qu'il avoue ironiquement qu'il n'arrive pas à comprendre le terme de Malebranche. C'est Coste, non pas Locke, qui assimile le mot « *consciousness* » à « conscience » et à « sentiment intérieur » – et il le fait à tort si l'on peut dire, à défaut d'un mot qui correspondrait à la notion de « *consciousness* ». Le traducteur emprunte le terme à la *Recherche* de Malebranche, mais Locke lui-même commente la *Recherche* et critique la notion de « sentiment intérieur » (en traduisant le mot « conscience » par « *consciousness* ») : nous pouvons y voir la relation « circulaire » qui explique la complexité du problème⁸. Quoi qu'il en soit, il est certain que la « *consciousness* » lockéenne ne concerne pas (au moins directement) le sentiment, à plus forte raison le sentiment intérieur⁹.

4-2. La conscience qui constitue le « *self* »

2/ Mais alors, Quelle est la conscience (« *consciousness* ») lockéenne ? Dans son livre déjà cité, Udo Thiel insinue que Locke n'approfondit pas la notion de conscience : « Locke's account of consciousness is that he does not say very much about it » ; « There are passages which may suggest that Locke simply equates consciousness with reflexion, and many of his readers have interpreted his text in this way. He may simply follow other writers of the time who identify consciousness with inner sense or reflection¹⁰ », écrit-il. Si c'est le cas, pourquoi insister sur la conscience dans son *Essai* ?

⁷ Locke, *Essai sur l'entendement humain : traduction par Pierre Coste*, Établissement du texte, présentation, dossier et notes par Philippe Hamou, Paris, Librairie Générale Française, 2009, p. 1063-1064 (« Sur la traduction de *consciousness* par *con-science* (Note de Coste en 2. 27. 9) »). Balibar cite cette note longue en entier dans son introduction. Voir *op. cit.*, p. 14-16. Hamou fait remarquer que dans la première édition de la traduction, Coste (qui a été un protestant) invoque la Version de Genève de la Bible, non Malebranche, pour justifier l'emploi du mot « conscience ». (*Ibid.*, p. 1063.)

⁸ Balibar mentionne de la possibilité que Coste aide Locke pour traduire le mot « conscience » en « *consciousness* ». (*op. cit.*, p. 57)

⁹ Catherine Glyn Davies souligne la difficulté auxquelles Coste devait faire face lors de la traduction : « The first edition of the *Essai*, and the second are punctuated by frequent and copious footnotes, which bear witness to the stumbling-blocks that Coste encountered in his progress through his English original. Some of these footnotes proved to be of the utmost importance in drawing the attention of French readers in the eighteenth century to certain aspect of Locke's theory, which were to shape their thinking in a materialist mould far from Locke's own intention. (Catherine Glyn Davies, *Conscience as Consciousness: The Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writing From Descartes to Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. SVEC, 1990, p. 26.)

¹⁰ Thiel, *op. cit.*, p. 110. Soit dit en passant, « inner sense » (Locke écrit « internal sense ») dans le passage n'est pas la même chose que le « sentiment intérieur » malebranchien âprement critiqué par Locke. Il a recours à cette expression dans son *Essai*, en l'identifiant à la réflexion. « Secondly, The other fountain, from which experience furnisheth the understanding with ideas, is the perception of the operations of our own mind within us, as it is employed about the ideas it has got [...]. This source of ideas every man has wholly in himself; and though it be not sense, as having

La réponse est simple : parce que ce n'est autre chose que la conscience qui fait l'identité de la personnalité, d'où la nouveauté inouïe de la théorie de Locke.

Dans le fameux chapitre 27 sur l'identité personnelle dans la seconde partie de l'*Essai*, il affirme : « since it is evident the personal identity would equally be determined by the consciousness, whether that consciousness were annexed to some individual immaterial substance or no¹¹ ». Locke y insiste également sur la différence entre l'esprit, l'homme et la personne (*spirit, man, person*). Selon Thiel, par cette distinction il arrive à se démarquer des penseurs avant lui sur la notion de l'identité. « He [Locke] rejects both the scholastic and the Cartesian accounts of the problem, and breaks with the traditional ontological view of the person and of personal identity [...]. This is essentially a subjectivist treatment of the issue where our own concepts are crucial rather than the things themselves¹² », écrit-il. Les théologiens scolastiques et Descartes adoptaient la vue « ontologique », à savoir qu'il leur fallait établir l'identité (et la différence) substantielle pour dire qu'une telle personne est identique à une telle personne. Un homme doit son identité à ce qu'il est un tel « homme » substantiel avec une telle âme substantielle et avec un tel « organisme » matériel s'il est vivant. L'approche de Locke est plus « psychologiste » ; après avoir distingué ces trois notions – *spirit, man, person* –, il ne s'attache plus à l'homme substantiel. C'est l'identité personnelle garantie par la conscience qui importe. Citons encore Thiel, cette fois-ci un peu longuement :

Locke's position, then can be described as follows: [...] consciousness does not bring about the identity of the human subject as soul or man. While Cartesians and Scholastics identify either the soul or the man with the person as a *res* whose individuality is constituted

nothing to do with external objects, yet it is very like it, and might properly enough be called internal sense. But as I call the other sensation, so I call this REFLECTION, the ideas it affords being such only as the mind gets by reflecting on its own operations within itself » Locke, *Essay concerning human understanding*, Book II, chapter 1, §4 dans *The Works of John Locke, in Nine Volumes*, London, Volume I, 1824 [1689], p. 78.

[« L'autre source d'où l'entendement vient à recevoir des idées, c'est la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les sens : opérations qui devenant l'objet des réflexions de l'âme, produisent dans l'entendement une autre espèce d'idées, que les objets extérieurs n'auraient pu lui fournir [...]. C'est là une source d'idées que chaque homme a toujours en lui-même ; et quoique cette faculté ne soit pas un sens, parce qu'elle n'a rien à faire avec les objets extérieurs, elle en approche beaucoup, et le nom de *sens intérieur* ne lui conviendrait pas mal. Mais comme j'appelle l'autre source de nos idées *sensation*, je nommerais celle-ci RÉFLEXION, parce que l'âme ne reçoit par son moyen que les idées qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses propres opérations » (Locke, *Essai* traduit par Coste, *op. cit.*, p. 216-217. Souligné par Coste)]

Balibar, qui fait remarquer que l'expression « le sens interne (internal sense) » n'apparaît qu'une seule fois dans l'*Essai*, montre que le terme n'étant pas de l'invention de Locke et remonte jusqu'à Aristote et à la scolastique. Originellement, il désignait « la perception par l'âme de phénomènes localisés à l'intérieur de l'organisme ». Cette définition semble certes assez similaire à celle de Locke, « la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les sens ». Mais la différence entre l'« organisme » (qui met l'accent sur la matérialité de l'homme) et l'« âme » (qui doit être entendu moins comme le sujet abstrait de la perception que comme l'âme substantielle) n'est pas négligeable, car elle explique partiellement l'originalité de la notion de « self » lockéen comme nous allons voir.

¹¹ *Essay, op. cit.*, Book II, chapter 27, § 23, p. 343-344. (« il est évident que l'identité personnelle serait également déterminée par la conscience, soit que cette conscience fût attachée à quelque substance individuelle immatérielle, ou non », Locke, traduit par Coste, *op. cit.*, p. 535.)

¹² Thiel, *op. cit.*, p. 102.

independently of and prior to consciousness, Locke argues that there are good reasons for carefully distinguishing the unity of the person from both that of the soul, as substance, and from that of life (man). [...] but Locke ascribes to consciousness a constitutive function: the unity and identity of the human subject as a person is not one that is constituted prior to acts of consciousness, but rather exists only by virtue of its being constituted by consciousness¹³.

Le *cogito* est le moment d'une découverte décisive qui déclenche la suite de la méditation ; quand il se dit « je pense, donc j'existe », il ne *crée* pas son moi, mais il le *découvre*. Son instinct lui fait *sentir* le sentiment du moi qui déjà existait et qui ne cessera d'exister jusqu'à sa mort. En revanche, la conscience de Locke est munie de la fonction *constitutive* (« *constitutive fonction* »). La conscience *constitue* et *crée* l'unité et l'identité de son soi (ou son moi) ou de son « self¹⁴ ».

En commentant le mot « *self* », Balibar relève un passage où « on évolue de l'idée d'identité en tant que simple « *mêmeté* » (*sameness*, §9) à celle de l'identité *réflexive*, que désigne précisément le mot *self*: celui-ci devient alors un substantif¹⁵ ». Sans doute, le passage de la « *mêmeté* » à la réflexivité correspond à un moment de l'élaboration (ou de l'accomplissement) de la notion de « *self* » à sa manière. La conscience ne se limite pas à garantir l'identité de la personne mais elle établit « the *self* », d'où l'importance de la notion de conscience chez Locke. Cette nouveauté n'échappe pas au perspicace Voltaire : dans une note glissée dans son *Poème sur la loi naturelle*, il écrit : « il [Locke] est le premier qui ait fait voir ce que c'est que l'identité, et ce que c'est que d'être la même personne, le même soi¹⁶ ».

Bref, la notion de conscience lockéenne ne revêt entièrement son importance que dans une sorte de symbiose avec celle de « *self* ». Locke construit son « *self* » au moyen de l'identité personnelle garantie par la conscience, et *vice versa*, la conscience lockéenne se rend originale par son rapport avec la personnalité¹⁷.

« Je connais les hommes, et je sens mon cœur », écrit Rousseau. Jusqu'alors notre attention s'est portée vers le verbe « sentir ». L'examen du *cogito* cartésien ou du sentiment intérieur de Malebranche se rapporte à la question : qu'est-ce que signifie « *sentir* son cœur » ? Le discours de l'identité

¹³ *Ibid.*, p. 122.

¹⁴ Balibar, *op. cit.*, Glossaire « SELF », pp. 249-255.

¹⁵ *Ibid.*, p. 253.

¹⁶ Voltaire, *Poème sur la loi naturelle*, dans *Œuvres complètes de Voltaire : Nouvelle Édition*, Paris, Garnier Frères, 1877, tome IX, p. 455.

¹⁷ « [...] il est capital, c'est la conjonction dans la même phrase des deux termes théoriques fondamentaux, qui ne s'étaient jamais rencontrés précédemment, mais qui deviennent désormais corrélatifs : the *self*, the *consciousness*, le « soi », le « conscience ». [...] Coste « invente » donc la *con-science* au moment précis où il est contraint par la langue et la matière théorique à créer non pas un mais deux néologismes [...] » (Balibar, *op. cit.*, p. 19.)

personnelle chez Locke se focalise plutôt sur l'aspect plus réflexif, c'est-à-dire, la condition qui constitue le soi (*the self*), ce qui rend l'adjectif possessif possible (En quoi peut-on dire « je sens *mon* cœur » ?). Toutefois, il n'importe pas à Rousseau de convoquer la condition de l'identité personnelle ; on moi lui est tellement spontané qu'il aurait trouvé cette question superflue.

4-3. Le droit de la conscience

L'examen que nous avons mené jusqu' alors ne nous montre pas que la spéculation lockéenne sur l'identité personnelle puisse contribuer considérablement à notre problématique : la « *consciousness* » n'étant jamais le sentiment intérieur, le soi constitutif chez Locke ne correspond pas nécessairement au moi qui déclare hautement « je sens mon cœur ».

Cela étant, il nous est peut-être permis de nous éloigner du cadre métaphysique pour approfondir le problème du sentiment intérieur dans un autre contexte. Pierre Bayle, précurseur de la théorie de la tolérance, ayant vécu dans un siècle de tensions religieuses, nous permettra de nous approcher de la problématique sous un autre angle que celui de la lignée Descartes – Malebranche – Locke.

Entre Locke et Bayle, un point commun apparaît : l'un et l'autre étant exilés aux Pays-Bas à cause d'affaires politico-religieuses respectivement en Angleterre et en France, ils sont connus comme apologistes de la tolérance. Locke mène une vie en exil de 1683 à 1689 et écrit la *Lettre sur la tolérance* (*Epistola de Tolerantia / A Letter concerning Toleration*) pendant cette période (plus précisément, elle est rédigée en latin en 1685 et publiée en 1689). Quant à Bayle, il ne cesse de réclamer la tolérance à Sedan où il s'est mis à rédiger les *Pensées divers sur la comète* (il a fini la rédaction au cours du voyage aux Pays-Bas après la fermeture de l'académie de Sedan) et à Rotterdam, où il écrit plusieurs œuvres dont *Dictionnaire historique et critique*, *l'Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France* et *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*¹⁸.

Dans le cadre de notre présent travail, Bayle attire notre attention moins par sa pensée de la tolérance que par son emploi du mot « conscience ». À la différence de Locke, il n'est pas à proprement parler un métaphysicien qui examine les notions abstraites comme le « moi » ou l'« identité personnelle » : polémiste achevé, il engage toujours ses textes dans un contexte spécifique, ce qui précisément nous rend la conscience de Bayle plus intéressante. Le corpus baylien étant trop immense pour être traité dans un chapitre, nous n'avons pas l'ambition de faire le bilan de l'ensemble de ses œuvres toutes entières ; nous analysons le *Commentaire philosophique*, dans lequel la notion de conscience s'impose, avec le mot d'ordre « la liberté de conscience errante ». Tout d'abord, nous relirons l'article « CONSCIENCE » dans la seconde édition du *Dictionnaire Furetière* pour saisir la

¹⁸ D'ailleurs, Bayle et Locke ont des amis communs comme Pierre Coste ; mieux encore, ils se rencontrent à Rotterdam. Sur ce point, voir Antony McKenna, « Les relations de Pierre Bayle avec l'Angleterre et avec les Anglais : le témoignage de sa correspondance » dans *Early Modern French Studies*, n° 40(2), Décembre 2018, p. 179-198.

signification du mot dans le courant du protestantisme. Ensuite la lecture du *Commentaire philosophique* nous fera nous rendre compte de la dualité de la notion de la conscience.

◇ *Dictionnaire de Furetière*

Dans le chapitre précédent, nous avons déjà cité la définition de l'article « CONSCIENCE » du *Dictionnaire de Furetière*, mais partiellement (« Les philosophes entendent par la conscience, le sentiment intérieur qu'on a d'une chose dont on ne peut former d'idée claire, & distincte¹⁹ »). Nous devons nous rappeler que cette définition philosophique (ou métaphysique) ne vient pas la première. Avant tout, la conscience est à cette époque un terme moral et religieux. La première édition du *Dictionnaire de Furetière* ouvre la définition du mot ainsi :

s. f. Témoignage, ou jugement secret de l'âme raisonnable, qui donne l'approbation aux actions qu'elle fait qui sont naturellement bonnes, & qui luy fait un reproche ou qui luy donne un repentir des mauvaises. La conscience est ce que nous dicte la lumière naturelle, la droite raison. Un bon chrestien doit avoir la conscience delicate, timorée, & n'avoir rien sur sa conscience ; il doit avoir un Directeur de conscience, il doit faire son examen de conscience tous les soir²⁰.

Un « bon chrestien » doit avoir « la conscience delicate, timorée » et « un Directeur de conscience » ; de plus, c'est un témoignage ou un jugement secret qui donne l'évaluation morale à nos comportements. Après tout, c'est la voix que Dieu inscrit dans notre cœur en profondeur pour nous donner le jugement moral – aujourd'hui, nous l'appellerions *sur-moi*.

La seconde édition revue et augmentée par Henri Basnage de Beauval accroît considérablement les exemples de la « conscience », y compris ceux qui sont puisés dans l'œuvre de Basnage de Beauval lui-même (il s'en trouve au moins deux). Par le supplément, il souligne la nature quelque peu ambivalente de la conscience. D'une part, la conscience vient directement de la volonté de Dieu, idée d'où découle que le mot soit doté d'une caractéristique involontaire et transcendante. Bon gré mal gré, la conscience est un « tribunal » sévère où nous sommes jugés et punis quand nous sentons avoir

¹⁹ *Dictionnaire universel de Furetière*, 2^e édition, revue, corrigée et augmentée par Monsieur Basnage de Bauval, La Haye, Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1701. Dans ce qui suit, tous les exemples sont pris dans cette édition sauf indication contraire.

²⁰ *Dictionnaire universel de Furetière*, 1^{ère} édition, La Haye, Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690, entrée « CONSCIENCE ». cf. La première édition du *Dictionnaire d'Académie* (1694) : « Conscience. s. f. Lumière interieure, sentiment interieur, par lequel l'homme se rend tesmoignage à luy-mesme du bien & du mal qu'il fait. *Conscience honorée conscience delicate. conscience scrupuleuse. conscience tendre. bonne conscience. conscience ulcerée. delicatessse de conscience. scrupule de conscience. remords de conscience. le ver de la conscience. cas de conscience. le tribunal de la conscience. Directeur de conscience. le fore de la conscience. c'est un homme de conscience. qui a de la conscience. un homme sans conscience. qui n'a point de conscience.* » (*Dictionnaire de l'Académie Française*, 1^{ère} édition, entrée « CONSCIENCE »)

agi contre l'ordre de Dieu. Mais d'autre part, la conscience est purement personnelle et introspective ; c'est un « jugement *secret* de l'âme raisonnable », qui adresse à son cœur ce qu'il faut penser ou ce qu'il faut faire : « la conscience » est « le for intérieur²¹ », selon lui. Les expressions de sentiment telles que « troubles », « remords » et « regrets » montrent que la conscience est la voix qui résonne au fond de l'âme²².

Cette insistance sur l'intériorité du cœur n'est pas sans rapport avec le fait que Basnage de Beauval était protestant exilé. Contre l'Église catholique qui assujettit rigidement les articles de foi aux croyants, les protestants sous le règne de Louis XIV ont réclamé « la liberté de conscience » – c'est-à-dire, la liberté de penser autrement que l'Église romaine d'aussi loin qu'ils ne dérangent l'ordre public²³.

Cette différence entre le protestantisme et le catholicisme s'éclaire quand on compare les descriptions du *Dictionnaire de Trévoux* (nous nous référons à la seconde édition publiée en 1721 à Paris²⁴) et celles du *Dictionnaire de Furetière* (seconde édition éditée par Basnage de Beauval). Celui-là plagie presque totalement celui-ci, y compris dans leurs exemples (mais en supprimant les noms d'auteur des exemples par-ci par-là, peut-être à cause du fait qu'ils sont protestants). Curieusement, les éditeurs de *Trévoux* modifient et ajoutent en partie les exemples et les définitions de Basnage de Beauval quand leurs opinions divergent. Voici quelques exemples :

- Celui à qui sa conscience présente l'erreur en la place, & sous la forme de la vérité, est cependant obligé à obéir aux ordres, & à suivre les suggestions de la *conscience* qui le trompe : autrement il faut dépouiller la *conscience* de son empire, & de son autorité légitimes, dès qu'on refuse d'acquiescer à ses décisions. BASNAGE. (*Dictionnaire de Furetière*)
- Celui à qui sa *conscience* présente l'erreur en la place, & sous la forme de la vérité, est cependant obligé à obéir aux ordres, & à suivre les suggestions de sa *conscience* qui le trompe, s'il n'a point de règle plus sûre qui le puisse déterminer. (*Dictionnaire de Trévoux*)

²¹ « C'est par cette raison qu'on appelle la *conscience* le for intérieur ». *Dictionnaire universel de Furetière*, 2e édition, entrée « CONSCIENCE ».

²² « Ces troubles, ces remords de la *conscience*, & ces regrets qui dévorent l'âme, font figurez par le vautour de la fable qui déchiroit incessamment le cœur de Prométhée » (*ibid.*)

²³ Certainement, la réclamation varie selon les sectes ou les individus.

²⁴ *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, 2e édition, Paris, F. Delaulne, Foucault, et al. 1721, entrée « CONSCIENCE ». Dans ce chapitre, tous les exemples sont pris dans cette édition.

- Un chrétien scrupuleux fait souvent la revue & l'examen de sa *conscience*. ID. Le discernement d'une bonne *conscience* est plus sûr que les décisions des Casuites. LA PLA. (*Dictionnaire de Furetière*)
- Un chrétien scrupuleux fait souvent la revue & l'examen de sa *conscience*. ID. La voix de la *conscience*, quelque droite qu'elle paraisse, ne doit jamais prévaloir contre les décisions de l'Eglise. (*Dictionnaire de Trévoux*)
- Quelques Théologiens tiennent, que la *conscience* est infaillible, & ils entendent par là, cette lumière naturelle, & cette loi immuable, selon laquelle Dieu jugera les hommes. Ils nient que l'entendement puisse être la source des erreurs, c'est la volonté ; par conséquent l'homme se peut garantir de l'erreur, en s'abstenant de juger des choses, jusqu'à ce qu'il en ait une perception claire, & distincte. BROWN.
- Quelques Théologiens tiennent, que la *conscience* est infaillible, & ils entendent par là, cette lumière naturelle, & cette loi immuable, selon laquelle Dieu jugera les hommes. Ils nient que l'entendement puisse être la source des erreurs, c'est la volonté ; par conséquent l'homme se peut garantir de l'erreur, en s'abstenant de juger des choses jusqu'à ce qu'il en ait une perception claire & distincte. BROWN. Cette opinion, outre qu'elle renferme une question de nom ; savoir, que c'est la volonté qui juge, & non pas l'entendement, n'est capable que de troubler les *consciences*, car on est obligé d'agir en cent occasions où l'on n'a pas une perception claire et distincte des choses ; comment faire alors pour être sur qu'on ne se trompe point ?

Dans le premier exemple, les jésuites atténuent l'impératif de la conscience en ajoutant « s'il n'a point de règle plus sûre qui le puisse déterminer » (autrement dit, il faut donner la priorité à la décision de l'Église, sacrifiant la conscience de l'individu au besoin). Dans le deuxième cas, ils suppriment un exemple qui ironise sur les « Casuites » (les jésuites devaient se sentir visés) et lui en substituent un autre qui fait encore prévaloir « les décisions de l'Eglise ». Enfin, après l'exemple à propos de l'infaillibilité de la conscience, ils ajoutent une objection pour réfuter l'exemple cité (« comment faire alors pour être sur qu'on ne se trompe point ? »).

Coup de grâce, la rédaction du *Dictionnaire de Trévoux* ajoute un article subdivisé sur la « liberté de conscience » (qui n'existe pas dans le *Dictionnaire de Furetière*), dans lequel les jésuites insèrent un exemple nettement hostile contre cette notion en la qualifiant de « vain fantôme²⁵ ».

Comme le but du *Dictionnaire de Trévoux* était de créer la version catholique du *Dictionnaire de Furetière* « entièrement purgé de tout ce qu'on y a introduit de contraire à la Religion Catholique²⁶ », l'acte de copier-coller et les modifications (arbitraires) ne posent aucun problème en eux-mêmes : tout simplement, la comparaison mot-à-mot de ces deux dictionnaires nous montre la divergence des opinions autour de la liberté de conscience. Pour les catholiques, la conscience doit être collective, tandis que la conscience pour les protestants est plus intime ; l'Église catholique doit subjuguier la conscience individuelle en tant que « jugement secret de l'âme raisonnable », mais l'Église protestante demande à ses adeptes d'être plus attentifs à leur for intérieur pour écouter la parole de Dieu dans l'introspection silencieuse.

◇ Les droits de la conscience errante – Bayle

En tant que penseur radical de la tolérance civile, Bayle ne cessa jamais de réclamer la liberté de conscience. Cette revendication atteint son point culminant lors de la publication d'un livre qui s'intitule *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contraints-les d'entrer*²⁷. Selon Elisabeth Labrousse, ce livre est l'« ouvrage le plus achevé²⁸ » parmi toutes ses œuvres ; dans un chapitre consacré au problème de la conscience chez Bayle, elle cite des passages du *Commentaire* abondamment²⁹.

Avant de commencer l'analyse, il faut jeter un rapide coup d'œil sur le contexte du livre. Le *Commentaire philosophique* (1686) est une sorte de glose très polémique qu'il a écrit contre les

²⁵ « On appelle *liberté de conscience*, la liberté qu'on accorde en quelques païs aux particuliers de croire ce qu'il leur plaît, d'être de quelle Religion il leur plaît. Un autre vain fantôme vous trompe encore sous une apparence d'équité naturelle, & avec le nom de *liberté de conscience*, nom funeste inconnu à toute l'antiquité Chrétienne, que la seule fureur des guerres civiles, les batailles sanglantes, l'autorité légitime foulée aux pieds, & les Édits attachés par force de la main de Souverain, ont introduit en nos derniers jours. PELISS. » (*Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (2^e édition), entrée « CONSCIENCE »)

²⁶ « Avis » dans *Mémoires pour l'histoire Des Sciences & des beaux Arts*. Recueillis par l'Ordre de Son Altesse Srreïnissime Monseigneur Prince Souverain de Dombes. *Jamvier, Fevrier – 1701*, Trévoux, Jean Boudot, 1701, p. 227, cité dans Le Guern Michel. « Le « Dictionnaire » de Trévoux (1704) », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1983, n° 35, p. 51-68.

²⁷ Le titre complet est comme suit : *COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE SUR CES PAROLES DE JÉSUS-CHRIST, CONTRAINS-LES D'ENTRER* ; Où l'on prouve, *PAR PLUSIEURS RAISONS DÉMONSTRATIVES*, qu'il n'y rien de plus abominable que de faire des Conversions par la Contrainte : Et où l'on réfute *Tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte, & l'Apologie que St. AUGUSTIN a faite des Persécutions*. *TRADUIT DE L'ANGLAIS du Sieur JEAN FOX DE BRUGGS Par M. J. F.* Nous nous référons à Pierre Bayle, *De la tolérance : Commentaire philosophique*, édité par Jean-Michel Gros, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2014.

²⁸ « Elles [« matières de raisonnement] » sont le nerf des *Pensées Diverses*, son premier livre ainsi que du *Commentaire philosophique*, son ouvrage le plus achevé [...] », Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle : Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Michel Albin, 1996 [1964], p. 37.

²⁹ Voir Labrousse, *op. cit.*, chapitre 19, p. 544-591.

interprétations des catholiques français sur l'expression « contraint-les d'y entrer³⁰ », qui se trouve dans la Bible. Quand l'édit de Nantes fut révoqué en octobre 1685, Bayle avait déjà quitté la France dans des circonstances orageuses – souvenons-nous qu'il risquait d'être arrêté par la monarchie après être devenu relaps en abjurant la foi catholique en 1670, comme Rousseau l'est devenu en réintégrant l'Église de Genève en 1754³¹. Nous devons retenir le fait 1/ qu'il publiait deux livres (un pamphlet qui se nommait *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* paru en mars 1686 et un traité, à savoir le *Commentaire*, paru en octobre de la même année) qui dénoncent les persécutions féroces de l'Église catholique du point de vue d'un exilé protestant, 2/ en même temps qu'il a été également critiqué de la part du milieu protestant à cause de la radicalité et l'impartialité stricte de sa notion de tolérance, comme le démontre la fameuse controverse entre lui et Pierre Jurieu.

Dans une telle situation, Bayle tente de dissuader les catholiques de poursuivre leur persécution fanatique et inutile. Parmi ses argumentations qui sont toutes logiques, la principale consiste, nous semble-t-il, en les deux points ci-dessous :

1/ Si nous devons entendre les paroles « contraint-les d'entrer » au pied de la lettre, il s'ensuit logiquement que toutes les religions et toutes les sectes doivent s'exterminer éternellement en justifiant les persécutions sous le nom des devoirs de la religion orthodoxe, ce qui est absurde³².

2/ La contrainte et la persécution ne peuvent pas donner une foi sincère aux persécutés. Puisqu'il nous est impossible de distinguer la religion orthodoxe des hérésies vu que notre capacité est très bornée en ce qui concerne la foi, l'ordre de sa conscience est la seule contrainte que l'on doit s'imposer. C'est pourquoi il est essentiellement nécessaire que « la liberté de conscience errante » soit garantie.

Nous pouvons dire que le premier argument est lié à la notion de tolérance et le second à la liberté de conscience. Dans la première partie du *Commentaire*, Bayle souligne la nécessité de la tolérance religieuse, en démontrant les conséquences aberrantes de l'ordre prétendument divin de la contrainte. À partir de la seconde partie, il accorde de plus en plus d'importance à la liberté de conscience.

³⁰ *Nouveau Testament*, Luc, 14 : 23.

³¹ À propos de Rousseau, voir la chronologie de J.-J. Rousseau, OC, I, p. CVII. Sur Bayle, nous nous référons à la chronologie établie par Joyce et Hubert Bost dans Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, Introduction, notes, glossaire, bibliographie et index par Joyce et Hubert Bost, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 579-586.

³² « Il est certain que si Jésus-Christ a entendu le sens de persécution et de contrainte de signer un formulaire, lorsqu'il a dit *Contrains-les d'entrer*, la partie orthodoxe du christianisme peut violenter, autant qu'elle le juge convenable, la partie qui erre ; cela est sans difficulté. Mais comme chaque partie se croit orthodoxe, il est clair que si Jésus-Christ avait commandé la persécution, chaque secte se croirait obligée de lui obéir, en persécutant par outrage toutes les autres, jusqu'à ce qu'elle le eût contraintes à se conformer à sa professions de foi : ainsi on verrait une guerre continuelle soit dans les rues des villes, soit dans les campagnes, soit entre les nations de différent sentiment, et le christianisme ne serait qu'un enfer perpétuel pour ceux qui aiment le repos, et pour ceux qui se trouveraient le parti fiable. » Pierre Bayle, *De la tolérance : Commentaire philosophique*, Première partie, Chapitre X, p. 170-171.

Jean-Michel Gros, qui a établi l'édition du *Commentaire* à laquelle nous nous référons, relève que précisément qu'en cette liberté de conscience, au-delà de la tolérance réside la nouveauté et la radicalité de la pensée baylienne. Selon lui, par son relativisme,

Ce qui a sombré dans cette affaire, c'est finalement la notion d'orthodoxie. Et, sans orthodoxie, il n'y a plus d'hérésie, sinon « l'hérésie morale » du fanatisme. C'est donc, en un sens, toute l'économie des Églises qui est ruinée. La tolérance, telle que Bayle la définit, ne saurait être une tolérance ecclésiale – impensable essentiellement – et elle engage une profonde subjectivisation de la notion de religion : « la nature de la religion est d'être une certaine persuasion de l'âme vis-à-vis de Dieu ». [...]

Nous passons donc, avec Bayle, de la question de l'erreur proprement dite au souci de l'errant. Celui-ci n'est plus marqué d'une sorte de culpabilité ontologique et il est possible au contraire d'énoncer les droits de la conscience errante, soit finalement, les droits de toute conscience individuelle³³ [...].

La tolérance est, pour ainsi dire, une conception purement *passive* : tout au plus, elle tolère l'existence des autres sectes comme un pis-aller, en gardant la conviction que seule sa religion est légitime. La liberté de conscience semble similaire à la tolérance à première vue, mais elle est *positive*, non passive ; car cette liberté implique qu'on essaie de relativiser son point de vue et de se mettre dans la peau d'autrui. Bref, la liberté de conscience exige qu'on doute raisonnablement de la légitimité absolue de sa secte et qu'on respecte les autres sans nécessairement abandonner sa propre foi. Désormais, « la conscience individuelle » l'emporte sur « la tolérance ecclésiale ».

Toutefois, ceci ne signifie pas que Bayle soit un relativiste pur et simple ; tandis qu'il souligne la nécessité du relativisme en ce qui concerne la religion pour la raison que le jugement sur la foi dépasse la capacité humaine et qu'on peut se tromper de bonne foi, il est intransigeant sur la probité de la morale. Pourquoi ? Parce que nous pouvons connaître la morale par la voix de la conscience. Déjà, tout au début du *Commentaire*, il attire l'attention sur ce point : « mais s'il peut avoir certaines limitations à l'égard des vérités spéculatives, je ne pense pas qu'il en doive avoir aucune à l'égard des principes pratiques et généraux qui se rapportent aux mœurs. Je veux dire, que sans exception, il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle d'équité, qui, aussi bien que la lumière métaphysique, *illumine tout homme venant au monde*³⁴ ».

³³ Introduction par Jean-Michel Gros, dans *op. cit.*, p. 27-28.

³⁴ Pierre Bayle, *ibid.*, Première partie, Chapitre I, p. 89.

Cette « idée naturelle d'équité » à laquelle « toutes les lois morales » se soumettent, n'est rien d'autre que la conscience qui fait la part du bien et le mal ; ce que nous souhaitons démontrer ci-dessous, c'est l'ambivalence de cette « idée naturelle d'équité » ou de la conscience. Plus exactement, il faut prendre en compte le fait que la conscience est à la fois universelle en tant qu'« idée naturelle d'équité » qui règle la morale, et individuelle en garantissant la liberté dans le domaine de la foi. Bayle élabore l'idéal de la liberté de conscience errante en harmonisant ces deux aspects dans le mot de « conscience ».

À partir du huitième chapitre de la seconde partie du *Commentaire*, Bayle commence à aborder la liberté de conscience errante. Cette liberté n'est ni absolue ni arbitraire, car elle doit être admise sous la condition qu'elle soit de bonne foi – ou disons plutôt qu'elle nous donne des ordres contre lesquels nous ne pouvons regimber sans pécher :

Je ne crois pas que personne me conteste la vérité de ce principe : *Tout ce qui est fait contre le dictamen de la conscience est un péché* ; car il est si évident que la conscience est une lumière qui nous dit qu'une telle chose est bonne ou mauvaise, qu'il n'y pas apparence que personne doute de cette définition de la conscience. Il n'est pas moins évident que toute créature qui juge qu'une action est bonne ou mauvaise, suppose qu'il y a une loi ou une règle touchant l'honnêteté ou la turpitude d'une action. Et si l'on n'est pas athée, si l'on croit une religion, on suppose nécessairement que cette loi et cette règle est en Dieu. D'où je conclus que c'est la même chose de dire : *Ma conscience juge qu'une telle action est bonne ou mauvaise*, et de dire : *Ma conscience juge qu'une telle action plaît ou déplaît à Dieu*³⁵.

La conscience définie ci-dessus ne peut pas être de mauvaise foi (cela présupposerait une tricherie intentionnelle), car elle est involontaire ; c'est un « *dictamen*³⁶ », une « lumière » par laquelle Dieu nous éclaire pour nous dicter telle ou telle loi : « car je ne prétends pas excuser ou innocenter ceux qui par malice contribuent à leur ignorance ; je ne parle que pour ceux qui errent de bonne foi, et qui de bon cœur abandonneraient leurs hérésies, s'ils s'apercevaient qu'elle fussent des hérésies³⁷ », écrit-il.

³⁵ *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre VIII, p. 274.

³⁶ Ce n'est qu'à partir de la 5^e édition (1798) que le *Dictionnaire d'Académie française* enregistre ce mot. Selon la définition de la 6^e édition, il est un « T[erme] dogmatique emprunté du latin, et qui n'est employé que dans cette phrase, *Le dictamen de la conscience*, Le sentiment intérieur de la conscience » (*Dictionnaire de l'Académie Française*, 6^e édition, entrée « DICTAMEN ») Rousseau se servira également de cette expression dans ses textes. Une note explicative de la « Lettre à Franquières » dans *Œuvres complètes* de Rousseau de l'édition Classiques Garnier nous donne des renseignements plus détaillés sur ce mot. Voir Notes explicatives de la « Lettre à Franquières » dans *Œuvres complètes*, Paris, Classiques Garnier, 2021, Tome XVI B [Édition de Jean Paul C. Montagnier, Valérie Nacheff, Jacques Patarin, Marie-Christina Pitassi, Anne Régent-Susini, Anna Grześkowiak-Krwawicz, Dominique Triaire, Anne Chamayou, Christine Hammann-Décoppet, François Jacob, Érik Leborgne], p. 97.

³⁷ *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre IX, p. 297.

C'est ainsi que la conscience est universelle et divine, d'où vient l'importance de l'honnêteté des mœurs pour tous. En même temps, la conscience n'en est pas moins individuelle et intérieure, dans la mesure où la lumière de la conscience étant dans notre âme, elle se traduit par le « sentiment intérieur ». À preuve, du huitième au dernier chapitre de la seconde partie du *Commentaire*, Bayle rapproche quelquefois le mot « conscience » d'expressions telles que « sentiment intérieur » et « sentir intérieurement » :

Or cette âme n'est point capable de discerner parfaitement quand ses persuasions sont fausses, et quand elles sont vraies, puisqu'elles ont les mêmes signes et les mêmes caractères : il faut donc ou vouloir qu'elle se défie de toutes, qu'elle les méprise toutes, et qu'ainsi elle ne fasse jamais aucun acte de vertu, ou qu'elle se fie à toutes, après avoir *senti intérieurement* qu'elles leur paraissent légitimes, et être arrivées à la conviction de la conscience³⁸.

Je dis seulement que comme la foi ne nous donne point d'autres marques d'orthodoxie que le sentiment intérieur, et la conviction de la conscience, marque qui se trouve dans les hommes les plus hérétiques : il s'ensuit que la dernière analyse de notre croyance, soit orthodoxe, soit hétérodoxe, est que nous sentons et qu'il nous semble que cela ou cela est vrai³⁹.

Cela ne se peut avancer à moins que de convenir que *la conscience et le sentiment intérieur* que nous avons la vérité, est à un chacun la règle de ce qu'il doit croire et faire. [...] la seule certitude que nous avons que les actes qui nous paraissent honnêtes et agréables à Dieu, doivent être pratiqués, est que nous sentons intérieurement dans notre conscience que nous les devons pratiquer⁴⁰ [...].

Ce principe est extrêmement fécond pour lever cent difficultés insurmontables, savoir, que Dieu ne nous demande sinon que nous cherchions sincèrement et diligemment la vérité, et que nous la discernions par le sentiment de la conscience ; de telle sorte que si la combinaison des circonstances nous empêche de trouver la vérité absolue, et nous fait

³⁸ *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre X, p. 321. C'est nous qui soulignons.

³⁹ *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre X, p. 329. C'est nous qui soulignons.

⁴⁰ *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre X, p. 334. C'est nous qui soulignons.

trouver le goût de la vérité dans un objet qui est faux, cette vérité putative et respectueuse nous tient lieu de la vérité réelle⁴¹ [...].

Ces exemples nous démontrent irréfutablement que la conscience est quelque chose de senti intérieurement, tout comme la conviction. La juxtaposition de la conscience et du sentiment intérieur nous rappelle *De la recherche de la vérité* de Malebranche, qui a également identifié la conscience au sentiment intérieur ; toutefois, il examine la nature du sentiment intérieur dans la sphère métaphysique et spéculative, tandis que Bayle prend plutôt la religion et la foi pour cibles quand il mentionne cette notion⁴². Plutôt, la compréhension baylienne de la conscience nous ramène à l'interprétation protestante de la notion de conscience que Basnage de Beauval inscrivait dans la seconde édition du *Dictionnaire* de Furetière. Comme lui, Bayle fait ressortir l'origine divine de la conscience ; la conscience – un *dictamen* moral – vient d'en haut (« *Tout ce qui est fait contre le dictamen de la conscience est un péché*⁴³ »). Il n'en est pas moins vrai que la conscience est identifiable au sentiment intérieur en ce sens qu'elle est la conviction qui est sentie dans son for intérieur.

La liberté de la conscience errante réclamée par Bayle doit être comprise en se basant sur ce dualisme de l'universalité morale et l'intériorité intuitive de la conscience. D'ailleurs, la dualité ne signifie pas incompatibilité. La conscience involontaire comme ordre divin et celle comme sentiment intérieur sont la même chose vue sous des aspects différents ; car Dieu nous dicte directement ses ordres, et pour ce, il les a gravés dans notre âme comme voix de la conscience ou comme sentiment intérieur. Rappelons-nous de la « profonde subjectivisation de la notion de religion » que Jean-Michel Gros faisait remarquer ; il n'est pas si difficile de comprendre que c'est la conjonction des deux côtés de la conscience qui rend possible cette « subjectivisation » de la religion.

La notion baylienne de conscience montre moins son originalité que son adhésion et sa fidélité à la théologie calviniste – déjà Calvin inventait l'expression « témoignage intérieur du Saint-Esprit »

⁴¹ *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre X, p. 336-337. C'est nous qui soulignons.

⁴² Bien qu'il tienne ses distances avec la philosophie dite cartésienne, Bayle a été profondément inspiré par la pensée de Malebranche : « [l]e terme de cause occasionnelle renvoie à la philosophie de Malebranche. [...] Aucun philosophe n'aura autant d'influence sur lui », écrit Jean-Michel Gros (*Ibid.*, Seconde partie, Chapitre II, p. 193, note en bas de page par l'éditeur). Autre preuve : quand Bayle a écrit « on suppose nécessairement que cette loi et cette règle est *en Dieu* » formule que nous avons déjà citée (c'est nous qui soulignons), n'y voyons-nous pas l'empreinte de l'expression malebranchienne, à savoir la « vision *en Dieu* » ? Elisabeth Labrousse fait aussi remarquer qu'il est possible de rapprocher Bayle et Malebranche sous un autre point de vue encore : « Une telle analyse peut invoquer en sa faveur le caractère rationaliste si marqué du langage du *Commentaire philosophique* qui identifie la morale évangélique et la loi naturelle et qui, dans cette perspective, ne prendrait la défense de la première qu'en tant qu'elle se trouve être le visage historique que le seconde revêt pour un européen du XVII^e siècle. Nous ne songeons pas à constater que Bayle soit ici aux confins du déisme ; cependant, chez un Malebranche aussi – qui prend la suite de toute la théologie médiévale – le impératifs de la morale chrétienne coïncident avec la loi naturelle et sont saisis par la raison [...] » (Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 602.)

⁴³ *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre VIII, p. 274.

dans les *Institution de la religion chrétienne*⁴⁴ au 16^e siècle. Comme « le témoignage intérieur du Saint-Esprit » qui éclaire les croyants en « se prononçant dans l'âme de l'élu⁴⁵ », la conscience baylienne nous révèle la vérité universelle au moyen du sentiment intérieur. Son originalité consiste en l'habileté avec laquelle il fait jouer cette dualité de la conscience. Jean-Michel Gros commente une phrase du *Commentaire* comme suit :

La conscience est inviolable et hors de tout droit humain. Seulement la justification de ce fait, donnée par Bayle, est complexe : il n'affirme pas que la conscience est la voix de Dieu, même si parfois certaines formulations sont ambiguës dans les termes, mais que chacun croit que sa conscience est la voix de Dieu. C'est cette persuasion qui donne toute sa force et sa valeur au contenu de la conscience : celui qui irait contre ce que lui dit sa conscience irait contre ce qu'il tient personnellement pour être le plus sacré. Pour autant cette conscience reste un principe subjectif et Bayle, dans la suite du texte, insiste sur la variabilité du contenu de celle-ci et donc sur sa capacité d'errer.

Il y a alors une difficulté qui ne fera que croître, tant dans *le Commentaire* lui-même, que dans la suite de l'œuvre. En effet, deux acceptions de ce terme de conscience vont se télescoper sourdement dans le texte de Bayle : la conscience morale comme siège des principes généraux rationnels et un sens nouveau de la notion qui apparaît au XVII^e siècle et qui est la capacité qu'a le sujet d'appréhender intuitivement sa propre réalité intérieure. [...] Or c'est cette conscience-là, lieu des convictions intérieures du sujet, en particulier religieuses, qui peut être erronée et non la conscience morale rationnelle qui ne peut tout au plus qu'être « obscurcie » par les passions ou un zèle religieux fanatique⁴⁶.

Avec lui, nous admettons que la complexité de la conscience engendre une sorte de « difficulté », ou disons plutôt une confusion. En confondant les deux acceptions du mot, à savoir, « la conscience morale comme siège des principes généraux rationnels » et « un sens nouveau de la notion qui apparaît au XVII^e siècle et qui est la capacité qu'a le sujet d'appréhender intuitivement sa propre

⁴⁴ Nous l'avons déjà mentionné dans le deuxième chapitre. Dans une étude sur Bayle, Olivier Abel mentionne également cette expression de Calvin : « C'était d'ailleurs cette question qui se creusait derrière celle de la sincérité. Car d'un côté, avec Calvin c'est le témoignage intérieur du Saint-Esprit qui oriente la conscience, en dehors de tout caprice subjectif, mais de l'autre, avec la tradition augustinienne qui est aussi celle de la Réforme, la conscience est obscure pour elle-même, elle ne se sait pas. Ainsi la morale naturelle ne peut-elle s'appuyer sur le seul sentiment de sincérité. » (Olivier Abel, *Pierre Bayle : Les paradoxes politiques*, Paris, Michalon, 2017, p. 101)

⁴⁵ Maurice Neeser, « Raison, révélation et témoignage du Saint-Esprit dans la tradition protestante » dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 31(128), 1943, p. 134. Dans son *Histoire Générale du Protestantisme*, Émile G. Léonard fait remarquer que la « conscience » de Bayle, en tant que « lumière primitive et métaphysique » correspond à « Saint-Esprit de Calvin ». Émile G. Léonard, *Histoire Générale du Protestantisme* cité par Jean Boisset, « Pierre Bayle et l'enseignement de Calvin » dans *Baroque*, n° 7, 1974, p. 99-107.

⁴⁶ Pierre Bayle, *op. cit.*, Première partie, Chapitre VI, p. 145-146 (une note en bas de page par l'éditeur).

réalité intérieure », Bayle prouve l'infaillibilité de la conscience comme sentiment intérieur (souvenons-nous encore de la définition du *Dictionnaire* de Furetière) tandis que c'est un autre aspect de la conscience – celle qui appartient à la *morale* – qui ne risque pas de tomber dans l'erreur.

Sous un autre point de vue, toutefois, ne pouvons-nous pas dire qu'il s'agit là son tour de force, sinon d'un tour de passe-passe ? À la place de la ligne de démarcation entre le sens moral et le sens philosophique, nous avons examiné la dualité entre l'universalité et l'intériorité ; sous cet aspect, le « télescopage » des deux conceptions fonctionne parfaitement, car c'est cette coexistence qui garantit la validité de l'argumentation de Bayle. Son ingéniosité met en jeu cet entrecroisement entre la conscience comme le sentiment intérieur et celle comme *dictamen* de Dieu, afin que la liberté de la conscience errante puisse survivre à l'intolérance religieuse qui se jette fanatiquement sur ce qui ne convient pas à sa secte.

Pourquoi a-t-il introduit un dispositif si compliqué dans son *Commentaire* ? La réponse est simple – pour persuader les lecteurs auxquels il s'adresse, à savoir les catholiques qui persécutent impitoyablement les Français protestants : « Je réponds que le but que je me propose dans ce commentaire sur les paroles, *Contrains-les d'entrer*, étant de convaincre les persécuteurs, que Jésus-Christ n'a pas commandé la violence, je ne ruine pas moi-même mon dessein, pourvu que je montre par de bonnes preuves que le sens littéral de ces paroles est faux, absurde et impie⁴⁷ ».

Il ne faut pas lire *Le Commentaire* dans une perspective purement spéculative ; l'identification de la conscience avec le sentiment intérieur implique non seulement des conséquences métaphysiques, mais aussi une dimension hautement politique et polémique. D'ailleurs, la liberté de conscience errante est une notion très stratégique en soi. Certes, comme Gros écrit, Bayle « n'affirme pas que la conscience est la voix de Dieu, [...] mais que chacun croit que sa conscience est la voix de Dieu⁴⁸ », ce qui nous rappelle la réflexivité de la notion du « *self* » lockéen et la portée métaphysique du mot⁴⁹. Mais il faut ajouter que Bayle ne choisit pas ce point de vue gratuitement. Pour dissuader les persécuteurs catholiques qui ont tué son frère et ses compatriotes, il s'engage dans le jeu désespéré de la persuasion. De même, l'universalité de la conscience en tant qu'« idée naturelle d'équité » n'est pas évoquée sans raison. Dans le neuvième chapitre de la seconde partie, Bayle mentionne la

⁴⁷ *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre IX, p. 298-299. C'est nous qui soulignons.

⁴⁸ C'est nous qui soulignons.

⁴⁹ Sous ce point de vue, nous pouvons comparer le *cogito* de Descartes et le *dictamen* de la conscience chez Bayle. Le premier n'est pas non plus totalement dépourvu d'éléments politiques en ce sens que c'est par le *cogito* que Descartes se démarque de la tradition scolastique catholicisée – il va sans dire que la polémique théologique se revêt de la nature politique dans cette époque où l'autorité d'église et l'autorité politique sont inséparables. Toutefois, le *cogito* est moins une notion introduite dans le *Discours de la méthode* afin de persuader les lecteurs que celle en tant que le premier principe, un fondement sur lequel tous les autres principes se basent.

possibilité de l'intervention de Dieu dans la conscience d'une personne⁵⁰, ce qui signifie que la conscience ne se limite pas à la sphère strictement individuelle mais s'ouvre sur la morale universelle. Et en dernier ressort, Bayle fait s'entrecroiser génialement ces deux aspects apparemment inconciliables pour *convaincre* ses adversaires.

En conclusion, la conscience baylienne, même si elle peut être assimilable au sentiment intérieur, ne touche pas au mysticisme. Loin de là, Bayle élabore cette notion dans une optique politique et stratégique en profitant de la nature flottante du mot « conscience ». En outre, la conscience, qui est susceptible de toucher à l'intériorité et à l'universalité simultanément, ne vient pas d'une spéculation abstraite, mais du contexte concret dans lequel les sectes s'exterminent sans faire un effort pour se comprendre. Elle vient de la nécessité pressante de communication.

Dans le *Commentaire*, Bayle se sert quelquefois de l'expression « pierre de touche » comme équivalent de la conscience : « Donc il n'a point fait de telles lois à notre égard, mais nous a imposé une charge proportionnée à nos forces, qui est de chercher la vérité, et de nous arrêter à ce qui nous paraît l'être [...]. Cela veut dire que la conscience nous a été donnée pour la pierre de touche de la vérité, dont la connaissance et l'amour nous est commandée⁵¹ » ; « Mais quel remède à ce désordre ? Le voici, c'est de dire que Dieu ayant uni notre âme à un corps qui vivrait parmi une infinité d'objets qui la rempliraient de sensations confuses, de sentiments vifs, de passions, de préjugés, et d'opinions innombrables, lui a donné un guide et comme une pierre de touche, pour discerner ce qui lui serait propre [...] que cette pierre de touche est la conscience, et que le sentiment intérieur de cette conscience, et sa conviction pleine et entière, est le caractère certain de la conduite que chacun doit tenir⁵² ». Ces deux exemples nous démontrent typiquement l'efficacité du « télescopage » des acceptions du mot : en érigeant la conscience en « pierre de touche » – autrement dit en critère –, Bayle nous somme de chercher et de suivre la voie de la vérité que Dieu nous donne ; mais ce critère qui est la conscience est en même temps « senti » comme le sentiment intérieur. Il s'ensuit que Bayle persuade doublement ses lecteurs, tantôt en ayant recours à l'universalité de la conscience comme pierre de touche, tantôt en faisant voir l'aspect subjectif de la conscience, par lequel on peut « sentir » le critère.

Dans les chapitres suivants, nous allons voir comment Rousseau s'approprie le jeu du mot à double sens pour persuader ses lecteurs.

⁵⁰ « Je voudrais que l'on prît garde en passant, que si Dieu ayant pitié d'un homme qui se serait engagé témérairement dans un vœu fort criminel, le voulait préserver de l'exécution, il se servirait de l'entremise d'une nouvelle conscience [...] » (*ibid.*, Seconde partie, Chapitre IX, p. 307.)

⁵¹ *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre X, p. 322. C'est nous qui soulignons.

⁵² *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre X, p. 335. C'est nous qui soulignons.



SECONDE PARTIE
*LE SENTIMENT INTERIEUR CHEZ
ROUSSEAU AVANT LA REDACTION DE
SON AUTOBIOGRAPHIE*

Les penseurs que nous avons examinés dans la première partie approfondissent la notion de sentiment au seuil de l'époque des lumières. Les dictionnaires de cette époque nous indiquent l'émergence graduelle d'une nouvelle signification du sentiment, qui, à la différence de la définition traditionnelle, qui insistait sur la sensation physiologique et sur la passion émotive, nous montre le sentiment assimilable à l'intuition métaphysique. Ce sentiment instinctif nous permet de découvrir la vérité à l'intérieur de nous-mêmes et nous en assure la véracité et l'authenticité par l'infaillibilité subjective du sentiment. D'où la mise en corrélation entre le sentiment et ces notions : la connaissance, le moi et la vérité. Du deuxième au quatrième chapitre, nous avons examiné les philosophes et penseurs du XVIII^e siècle en tant qu'ils concernent notre problématique sur le sentiment. Descartes, quoiqu'il ne se serve pas de l'expression « sentiment intérieur », joue un rôle fondamental tant par son invention du *cogito* que par sa substantivation ingénieuse du pronom tonique à la première personne (« *ce moi* »), en préparant l'émergence de « sentiment intérieur ». C'est Malebranche qui attache de l'importance au « sentiment intérieur ou la conscience », au moyen duquel nous arrivons à connaître notre âme. Cependant, le sentiment intérieur malebranchien n'est qu'une substitution de la vision en Dieu, qui est incomparablement supérieure, parce que celle-ci appréhende parfaitement le Dieu et les corps, tandis que le sentiment intérieur ne sert qu'à connaître l'existence de l'âme à l'intérieur de nous-même. Vient ensuite le psychologisme de Locke, selon lequel « the *consciousness* » (la conscience) constitue l'identité personnelle et « réflexive ». Cette réflexivité s'oppose diamétralement à la spontanéité du sentiment intérieur – Coste n'aurait pas dû invoquer Malebranche quand il explique l'usage du mot « conscience » dans la version française de *An essay concerning human understanding* –, ce qui signifie que Locke n'aide pas beaucoup à la compréhension du sentiment rousseauiste, du moins en ce qui concerne notre démarche (par contre, il faut admettre que l'idée lockéenne de la sensation exerce une influence décisive sur celle de Rousseau ; nous n'avons qu'à relire *Émile ou de l'éducation* pour nous en persuader¹). Nous nous sommes donc écartés de la voie métaphysique pour aborder le problème du point de vue religieux, à travers la lecture de *Commentaire philosophique* de Bayle. En tant que philosophe persécuté suite à la révocation de l'édit de Nantes, il s'évertue à démontrer l'impossibilité de convertir, par la vexation, les protestants de bonne foi, en défendant coûte que coûte deux principes inséparables, à savoir la tolérance religieuse et la liberté de la conscience errante. Selon lui, la conscience de chaque croyant prévaut sur les dogmes de l'église (soit catholique, soit protestante) sans que la primauté de la

¹ Dans ses notes d'*Émile ou de l'éducation* de l'édition de GF Flammarion, André Charrak cite souvent Locke en parlant du sensualisme et de l'empirisme. Voir les notes dans *Émile ou de l'éducation*, présentation et notes par André Charrak, Paris, GF Flammarion, 2009.

conscience implique une attitude nonchalante et relativiste. Cette dualité provient de deux caractères, apparemment contradictoires, de la conscience : sous un aspect moral, elle est universelle et invariable, tandis que la conscience est individuelle et intime en ce sens qu'elle est ressentie par le sentiment intérieur. Comme le démontre l'expression « témoignage intérieur » de Calvin, Bayle ne fait que poursuivre la tradition individualiste du protestantisme. Toutefois, replacé dans le contexte de son époque, cette dualité revêt une actualité inédite ; en faisant délibérément se « télescoper » les deux aspects de la conscience, Bayle tente de persuader de l'impossibilité de faire changer le *dictamen* ressenti comme sentiment intérieur et ainsi, de dissuader ses ennemis catholiques de s'acharner à la persécution. Bref, le télescopage fonctionne comme une figure de rhétorique qu'emploie Bayle dans un contexte aux enjeux hautement politique et polémique.

Notre parcours préliminaire nous révèle l'importance non négligeable du sentiment, et, en particulier, du sentiment intérieur, souvent identifié à la conscience, au XVII^e siècle. Selon l'opinion généralement admise, le siècle du classicisme est autant l'époque du rationalisme, représenté par le *Discours de la méthode*, que celle de la passion, représentée par les vers de Racine². À première vue, on aurait l'impression que cette époque ne laisse aucune place au sentiment. Notre analyse nous amène à conclure que, malgré cette impression, le sentiment n'est pas nécessairement l'apanage du romantisme ou du sensualisme. *Cogito* est sous-tendu par l'acte de « sentir » ou le sentiment ; avant de *connaître* son existence, on s'aperçoit, ou pour mieux dire, on *ressent* intérieurement l'existence du *moi* qui pense. Vient ensuite Malebranche qui a pris l'expression « le sentiment intérieur ou la conscience » pour désigner ce sentiment du *moi*. Dans un autre contexte, on considère « le sentiment intérieur ou la conscience » comme *dictamen*, que Dieu inspire dans notre âme et qui sert de base à la religion chrétienne. Ainsi Bayle savait-il exploiter habilement « le sentiment intérieur ou la conscience » comme un moyen de persuader ses lecteurs.



C'est dans ce contexte que Rousseau met le sentiment au premier plan et s'y attache beaucoup plus que ses prédécesseurs, si nous entendons par « sentiment » quelque chose ressenti en son for intérieur. Certes, le *cogito* cartésien prépare définitivement le sentiment intérieur sur lequel Malebranche attire à son tour l'attention avec lucidité. Mais chez Rousseau, le sentiment gagne en

² Par exemple, dans son précis de la littérature française du XVII^e au XVIII^e siècles, Alain Viala n'oublie pas de mentionner ces points : « Descartes est ainsi le fondateur du rationalisme moderne, qui trouve son point d'appui sur la réflexion personnelle [...] », « Dans cette dramaturgie de la concentration [...] les personnages raciniens sont tous exposés à la violence de leurs passions. » (Alain Viala, *Une histoire brève de la littérature française : L'âge classique et les lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, respectivement p. 53 et p. 165)

primauté et en individualité. Désormais, c'est le sentiment qui compte le plus ; la raison est profondément remise en cause dans le courant préromantique (bien qu'il ne néglige pas l'aspect rationaliste dans son système théologico-philosophique, tout au contraire³). De plus, le sentiment se délivre de la tradition *métaphysique* après s'être chargé en intimité dans une dimension plus personnelle. Au début de *La transparence et l'obstacle*, Jean Starobinski fait remarquer que Rousseau donne de la vigueur à l'opposition entre l'être et le paraître, qui était un lieu commun à son époque :

Ce thème est assez répandu, assez vulgarisé, assez automatisé pour que le premier venu puisse le reprendre et y ajouter quelques variations, sans grand effort de pensée. L'antithèse être – paraître appartient au lexique commun ; l'idée est devenue locution.

Pourtant quand Rousseau rencontre l'éblouissement de la vérité sur la route de Vincennes, et pendant les nuits d'insomnie où il « tourne et retourne » les périodes de son discours, le lieu commun reprend vie ; il s'enflamme, il devient incandescent. L'opposition de l'être et du paraître s'anime pathétiquement et confère au discours sa tension dramatique. [...] Malgré toute l'emphase du discours, un sentiment vrai de la division s'impose et se propage⁴.

Pourquoi pouvait-il redonner vie à un tel *topos* séculaire ? Selon Starobinski, c'est parce qu'il ne se limite pas à l'observation ni à l'étude d'un phénomène, et parce qu'il *vit* un clivage entre l'être et le paraître comme une déchirure douloureuse ; c'est parce que la vision mystique sur la route de Vincennes lui a révélé l'opposition tout d'un coup, comme une vérité irréfutable ; et c'est encore parce que, dans un passé beaucoup plus lointain, il avait éprouvé déjà l'effet néfaste de la rupture entre l'être et le paraître, quand on avait châtié le petit Jean-Jacques à cause du peigne cassé⁵. Rousseau a réussi à raviver cette expression surannée, car c'était *son propre* problème.

Il en va ainsi du problème du sentiment ; à la différence de ses devanciers, il a évoqué *ses propres* sentiments, et non pas le sentiment en général. Il a vécu au plus profond de lui ce qui, pour des générations de penseurs et de moralistes, n'était qu'une très vieille question dont ils traitaient sans ilaginer qu'elle pouvait les concerner. Quand Descartes a écrit « *Ego sum, ego existo, certum est*⁶ » dans ses *Meditationes*, cet *ego* n'avait pas besoin de (ou ne devait pas) se nommer René. Descartes a ressenti l'existence du moi qui pense à l'intérieur de son âme, et certes, on ne peut pas prétendre que l'écriture

³ Dans la tradition de la recherche rousseauiste se trouvent les deux tendances, l'un qui met l'accent sur le rationalisme de sa pensée (comme Robert Derathé), et l'autre qui voit l'essence de sa pensée dans son sentimentalisme (comme Pierre-Maurice Masson). Nous allons examiner cette dichotomie plus en détail dans le chapitre 5 de la seconde partie. Pour le moment, nous nous contentons de faire cette remarque : en accentuant le sentiment intérieur, Rousseau met en doute l'excès du rationalisme au dix-septième siècle d'une manière différente de celle de Diderot et des autres sensualistes.

⁴ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Édition Gallimard, Collection « Bibliothèque des Idées », 1971, p. 14.

⁵ Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 19.

⁶ Descartes, *op. cit.*, p. 76.

de soi dans la première partie du *Discours de la méthode* n'ait aucun rapport avec la déclaration « *je pense, donc je suis* » de la quatrième partie⁷. Ce n'est qu'après sa quête intellectuelle qu'il atteint le *cogito*. Toutefois, le *cogito* cartésien est moins concret qu'instinctif (bien qu'il ne faille pas négliger l'aspect métaphysique et rationnel du *cogito*). C'est pour ainsi dire un pressentiment vague et abstrait qui nous enseigne que le *moi* existe au-dedans de nous-mêmes, sans aucun intermédiaire de réflexion (cette immédiateté se traduit par son caractère spontané). Ni Malebranche ni Locke ne parlent de Nicolas ou de John. Le sentiment intérieur est « intérieur », en ce sens qu'il est ressenti par chaque sujet, mais il n'est pas existentiel, si l'on veut. Avec Rousseau, il ne s'agit plus d'un sentiment de « chaque sujet » ; dorénavant, il ne s'agit que du sentiment de sa personne, ce Jean-Jacques, citoyen de Genève et promeneur solitaire.

Cette différence, entre Rousseau et ses prédécesseurs, vient peut-être très simplement du fait qu'il ne se définit pas lui-même comme un philosophe ; ou bien, nous pouvons inverser le lien causal en disant qu'il refusait de se considérer comme un philosophe (il écrit le mot « philosophe » presque toujours avec une ironie malicieuse quand ce n'est pas, comme dans *La Nouvelle Héloïse*, avec une attention polémique⁸) parce qu'il insiste sur les éléments personnels qui sont considérés comme étant superflus et inutiles par les philosophes qu'il côtoyait. Et ce « superflu » n'est autre que sa vie.

Souvenons-nous de notre problématique. « Je sens mon cœur, et je connais les hommes » : nous avons constaté, dans cette formule des *Confessions*, que Rousseau note l'écart entre le sentiment et la connaissance. Comment tente-t-il de surmonter ce clivage et comment persuade-t-il ses lecteurs de la véracité de ce qu'il ressent ? Notre point de départ a été cette question, que nous allons maintenant préciser un peu.

Comme nous l'avons déjà vu, les dictionnaires nous apprennent que la connaissance et le sentiment étaient étroitement liés à cette époque. L'article « CONNOISSANCE » de l'*Encyclopédie* emploie l'expression « sentiment intime » (« [...] on peut dire d'un homme, qu'il connoît toutes les vérités, dont sa mémoire conserve le précieux dépôt [...] ; que s'il n'en a pas une perception actuelle,

⁷ « L'histoire que nous raconte le *Discours* est pourtant elle-même subordonnée à un projet philosophique : celui de faire connaître la méthode. Avant de parler de lui, Descartes annonce ce projet, et le justifie. Il proclame l'universalité de la raison, et attribue le mauvais état des connaissances humaines au manque de méthode. Car, dit-il, *ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal et l'appliquer bien*. L'essentiel et donc la voie par laquelle on conduit ses pensées. Mais, craignant d'être pédant, et ne voulant pas jouer au professeur, Descartes se contente de dire comment il a conduit les siennes. Il présente donc sa vie comme en un tableau, ne propose son écrit que comme une histoire ou, mieux encore, comme une fable, c'est-à-dire comme un écrit instructif dont on pourra tirer quelque moralité. » (Introduction du *Discours de la méthode*, Classiques Garnier, tome I, p. 553-554. C'est nous qui soulignons.)

⁸ « J'ai entendu, non sans quelque battement de cœur, proposer d'avoir demain deux philosophes à souper : l'un est milord Edouard ; l'autre est un sage dont la gravité s'est quelquefois un peu dérangée aux pieds d'une jeune écolière » (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 129). En qualifiant l'amant de Julie de « philosophe » avec beaucoup d'humour et en ironisant sur les philosophes de son époque en même temps (ex. « L'attaque et la défense, l'audace des hommes, la pudeur des femmes, ne sont point des conventions, comme le pensent tes philosophes, mais des institutions naturelles », *ibid.*, p. 128. C'est nous qui soulignons), Rousseau insinue sur la valeur ambivalente du « philosophe ».

du moins il a un sentiment intime d'avoir eu cette perception⁹ », de même que l'entrée « SENTIMENT » du *Dictionnaire de Trévoux* définit le « sentiment intime » comme « la connaissance que nous avons de tout ce que nous éprouvons en nous-mêmes¹⁰ ». Il y a des vérités qu'on ne peut connaître que par le biais du sentiment intérieur (ou sentiment intime). Parfois, il semble que Rousseau ne soit pas très loin de cette vue¹¹. Pourtant, la relation entre le sentiment et la connaissance n'est pas univoque chez lui. À la fin de son *Premier discours* par lequel il a gagné le prix de l'académie de Dijon, Rousseau écrit ceci :

Ô vertu ! science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs ? et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions¹² ?

D'une part, Rousseau unifie le sentiment et la connaissance dans ce passage ; pour *connaître* la vertu, nous n'avons qu'à sonder notre propre cœur dans lequel les principes de la vertu sont « gravés ». Et comment peut-on sonder son cœur ? Par l'opération qui voit le sujet « rentrer en soi-même et [...] écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions ». C'est-à-dire, l'auteur nous demande de *sentir* la voix de la conscience, qui n'est autre chose que le sentiment intérieur. Il semble qu'il dise : il suffit de *sentir* pour *connaître*, car « sentir » et « connaître » ne sont pas si opposés.

D'autre part, Rousseau attaque « tant de peines et d'appareil » qu'on se donne pour connaître la vertu. Mis dans leur contexte, les « peines » et l'« appareil » désignent les efforts des soi-disant savants qui ne cherchent qu'à discourir sur la vertu sans tâcher de la mettre en œuvre : « Jusqu'alors les Romains s'étaient contentés de *pratiquer* la vertu ; tout fut perdu quand ils commencèrent à l'*étudier*¹³ ». Bien que le doublet *pratiquer* / *étudier* ne corresponde pas strictement à celui de sentir / connaître (la relation entre « pratiquer » et « étudier » est plus proche de l'opposition entre l'« être » et le

⁹ *Encyclopédie* (tome III, 1753), Entrée « CONNOISSANCE ».

¹⁰ *Dictionnaire de Trévoux* (7^e édition, 1771), Entrée « SENTIMENT ». Nous avons déjà cité cette définition dans le premier chapitre de la première partie : « SENTIMENT INTIME, en métaphysique. On appelle ainsi la connaissance que nous avons de tout ce que nous éprouvons en nous-mêmes. On connaît par le sentiment intime ou intérieur toutes les choses qui ne sont point distingués de soi. »

¹¹ Dans *Émile ou de l'éducation*, le lien entre l'acte de sentir celui de connaître est tangible au niveau purement sensible. Nous y voyons l'influence des empiristes tels que Locke et Condillac. « Nous naissons capables d'apprendre, mais ne sachant rien, ne connaissant rien. L'âme enchaînée dans des organes imparfaits et demi-formés n'a pas même le sentiment de sa propre existence. » (*Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 279-280) ; « Les animaux mêmes acquièrent beaucoup. Ils ont des sens, il faut qu'ils apprennent à en faire usage [...] tout est instruction pour les êtres animés et sensibles. Si les plantes avaient un mouvement progressif, il faudrait qu'elles eussent des sens et qu'elles acquissent des connaissances [...] » (*Ibid.*, p. 281-282.) La connaissance n'est formée que grâce à l'usage des sens, en même temps qu'un nouveau-né dépourvu de toutes sortes de connaissances « n'a pas même le sentiment de sa propre existence ».

¹² *Discours sur les sciences et les arts* (dorénavant *Premier discours*), OC, III, p. 30.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

« paraître »), nous pouvons voir une structure commune dans ces deux antagonismes. Les philosophes et les romains corrompus se contentent d'« étudier » la vertu, mais ils ne peuvent pas la « pratiquer » contrairement aux Romains frugaux d'autrefois, car ils sont incapables d'écouter la voix de la conscience qui est le « sentiment intérieur », ceux-là ne la « connaissent » qu'à l'aide de l'appareil assez vain. Sous ce point de vue, « connaître » et « sentir » s'opposent diamétralement. Il faut donc dire que le sentiment (ou le sentiment intérieur) n'est pas un simple instrument de la connaissance pour Rousseau.

Ce qui nous importe le plus, c'est le problème du sentiment vu sous l'angle autobiographique, d'autant plus que Rousseau ne se limite pas à traiter le sentiment en général mais évoque ses propres sentiments dans ses œuvres. Il s'évertue à nous communiquer ce qu'il sent ou ce qu'il a senti dans sa vie sans perdre l'immédiateté dans le processus de la communication de la vérité ; comment faire *sentir* l'innocence de son cœur¹⁴ ? Comment les lecteurs peuvent-ils se détromper et se persuader que l'auteur du texte n'est pas méchant ? Ou bien, comment éliminer l'écart entre le sentiment et la connaissance pour que ses lecteurs puissent pénétrer son cœur en lisant le texte ? Puisqu'il écrit « Je sens mon cœur, je connais les hommes », il admet cet écart ; en même temps, toutefois, Rousseau ne le supporte pas et il demande que ses livres fassent sentir son cœur aux lecteurs :

Dans l'entreprise que j'ai faite de me montrer tout entier au public, il faut que rien de moi ne lui reste obscur ou caché ; il faut que je me tienne incessamment sous ses yeux ; qu'il me suive dans tous les égarements de mon cœur, dans tous les recoins de ma vie¹⁵ [...].

Rien ne doit rester obscur et caché aux lecteurs ; il est tellement scrupuleux qu'il prétend faire ce qui n'est pas possible, c'est-à-dire montrer « tous les égarements de [s]on cœur, dans tous les recoins de [s]a vie » de sorte que les lecteurs puissent pénétrer dans le tréfonds de son âme.

En quête de la forme qui est susceptible de remplir cette tâche désespérément difficile, il change radicalement le style et le dispositif de l'écriture chaque fois qu'il écrit ses œuvres autobiographiques. Il résulte de sa première tentative les quatre lettres à Malesherbes ; après la déception de la lecture publique des *Confessions*, il aspire à un lecteur idéal, que « Le Français » incarne dans le troisième dialogue ; enfin, les rêveries exquises jaillissent du gouffre béant du désespoir, comme « du pur cristal des fontaines sortirent les premiers feux de l'amour¹⁶ ».

¹⁴ Dans les *Dialogues*, Rousseau invente une méthode pour faire sentir cela. Si bien que la démarche rationnelle n'est pas nécessairement l'ennemie du sentiment ni la conviction celui de la persuasion. Nous allons revenir sur ce point dans le chapitre 3 de la troisième partie.

¹⁵ *Les Confessions*, OC, I, p. 59.

¹⁶ *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 406.

Mais, avant de nous engager sur l'analyse de son triptyque autobiographique – *Les Confessions*, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, *Les Rêveries* –, il nous faut examiner ses écrits antérieurs. Car les stratégies de persuasion basées sur le sentiment sont élaborées dès ses premiers écrits, y compris le *Premier discours*. Dans la première partie, en prêtant attention au sentiment intérieur sans oublier les mots similaires comme la conscience et le témoignage intérieur, nous avons montré comment les penseurs du XVII^e siècle ont préparé et employé ces notions. Elles seront examinées avec autant d'attention dans les parties qui suivent, à ceci près que nous n'insisterons pas sur l'expression à la lettre. Car le groupe nominal « sentiment intérieur » n'apparaît littéralement dans ses écrits que très occasionnellement. Même s'il use de cette notion, il ne la désigne pas nettement dans ses écrits (peut-être à cause de l'abord spéculatif de l'expression que Malebranche s'approprie¹⁷). Toutefois, malgré l'absence apparente dans le texte, le sentiment intérieur est l'une des notions-clés que Rousseau met en jeu afin de réaliser son rêve, celui de la communication transparente.

Or, ce que nous avons démontré sur la corrélation entre le sentiment et la connaissance s'applique également aux deux autres notions qui sont mises en relation dans les dictionnaires du XVII^e siècle, à savoir, la vérité et le moi. Chez Rousseau, le sentiment se rapporte autant au problème de la vérité et à celui du moi que la connaissance. En outre, ces relations s'entremêlent indissociablement, et voici comment elles sont corrélées l'une l'autre :

1/ La rupture entre le sentiment et la connaissance est à son comble lors de la séparation du moi d'avec autrui, car chacun ne peut sentir que son moi ; à propos d'autrui, il doit se contenter de connaître. Ainsi le rapport entre la connaissance et le sentiment (intérieur) s'approche de la relation non moins compliquée entre le moi et les autres personnes.

2/ Le sentiment intérieur que « moi seul » peut ressentir fonctionne en tant que le garant de la vérité. Comme le *cogito* cartésien, le sentiment intérieur est considéré comme une vérité absolue qui ne reçoit jamais de démenti au niveau transcendantal. Or on n'a qu'à « rentrer en soi-même » pour trouver son propre sentiment intérieur. La relation entre le sentiment intérieur et le moi est

¹⁷ Dans un chapitre 29 (qui s'intitule « Métaphysique de Mirzoza ») des *Bijoux indiscrets*, Diderot fait prononcer un discours *métaphysique* – autrement dit, amphigourique – à son personnage de Mirzoza, la favorite du Sultan Mangogul, selon laquelle la première résidence de l'âme est dans les pieds. Au cours de sa harangue et de la conversation entre Mirzoza et Mangogul, ils parlent du « sentiment intérieur » et du « témoignage intérieur » : « Oh ! très souvent, répondit Mangogul ; mais tous leurs systèmes n'ont abouti qu'à m'en donner des notions incertaines ; et sans un sentiment intérieur qui semble me suggérer que c'est une substance différente de la matière, ou j'en aurais nié l'existence, ou je l'aurais confondue avec le corps. » (Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, Paris, GF Flammarion, 1968, p. 154. C'est nous qui soulignons.) ; « Oui, dans les pieds, reprit Mirzoza [...]. Votre Hautesse convenait avec moi, tout à l'heure, que l'existence de notre âme n'était fondée que sur le témoignage intérieur qu'elle s'en rendait à elle-même ; et je vais lui démontrer que toutes les preuves imaginables de sentiment concourent à fixer l'âme dans le lieu que je lui assigne. » (*Ibid.*, p. 155. C'est nous qui soulignons.) De toute évidence, ces expressions doivent être considérées comme le jargon des métaphysiciens dont l'usage rend le discours très ridicule. D'ailleurs, le sentiment intérieur de Mangogul et le témoignage intérieur de Mirzoza donnent la certitude de l'existence de l'âme au dedans de nous-mêmes ; cette définition correspond parfaitement à celle de Malebranche.

inséparable donc de celle qui se trouve entre le sentiment intérieur et la vérité – en d’autres termes, la recherche de la vérité est parfois également la recherche du sentiment intérieur.

3/ C’est alors que le problème de la communication émerge : si le sentiment intérieur, le moi et la vérité sont inséparables, il faut trouver un moyen de les transmettre aux lecteurs. L’effort d’approfondir l’une des trois notions ne va pas sans accompagner les deux autres. Cela étant, l’objectif de cette partie consiste à examiner comment Rousseau tente de communiquer la vérité qu’il ressent intérieurement aux lecteurs dans ses écrits qui précèdent ses œuvres autobiographiques.

Dans les deux premiers chapitres, nous allons examiner sa manière de traiter le problème du sentiment dans ses deux discours ainsi que ses écrits politiques. Dans les chapitres 3 et 4, nous allons analyser des textes écrits en sa pleine maturité, à savoir, *Du contrat social*, *Émile ou de l’éducation* et la *Nouvelle Héloïse* en prêtant notre attention sur les figures singulières – le législateur, le gouverneur et Wolmar – qui arrivent à créer la communion de sentiments par leurs puissances presque surnaturelles. Dans les deux derniers chapitres, nous allons aborder le problème du sentiment intérieur qui apparaît dans les *Lettres morales* et la « Profession de foi du vicaire savoyard¹⁸ ». Nous allons traiter non seulement le sentiment intérieur en soi, mais également le problème de la communication ; autrement dit, nous allons aborder le problème d’un point de vue *rhétorique*. Comment Rousseau représente-t-il le sentiment intérieur et comment s’en sert-il pour persuader ses lecteurs ? Et quelle relation s’ensuivra-t-il entre lui et ses lecteurs ? C’est à ces questions que nous allons répondre dans le dernier chapitre. Évidemment, la rhétorique est inséparable du contenu du discours ; il est impossible de dissocier complètement l’aspect rhétorique ou communicatif du contenu du sentiment intérieur, d’autant plus que l’intériorité du sentiment est d’abord rattachée à l’authenticité, élément essentiel pour persuader les lecteurs. Malgré tout, il nous semble important de dégager autant que possible la fonction rhétorique du sentiment intérieur, afin de voir combien il s’appuie sur celui-ci quand il veut persuader.

¹⁸ Ce qui nous intéresse est moins la sensation que le sentiment bien que ces mots soient souvent identifiables à cette époque. C’est pourquoi, malgré l’importance de l’expérience sensible pour la formation du moi, nous ne nous penchons pas sur le côté sensualiste. Sur ce point, voir André Charrak, *Rousseau, de l’empirisme à l’expérience*, Paris, Vrin, 2013. Paul Audi présente une perspective différente de celle d’autres chercheurs et commentateurs ; Audi analyse le problème des sens d’un point de vue phénoménologique plutôt que d’un point de vue empirique. Il souligne, entre autres, que la dualité de la nature (sens interne – comme la « nature humaine » – et externe comme l’environnement) permet de relier le moi et la nature (à double sens) : d’où il met en accent l’expression de Rousseau « La nature c’est-à-dire le sentiment intérieur... » (Paul Audi, *Rousseau : une philosophie de l’âme*, Paris, Verdier, 2008, p. 19, 45 et *passim*). Voir également sa remarque directe : « [c]ar enfin, une des grandes difficultés de l’exégèse des textes rousseauistes ne provient-elle pas du fait qu’un même signifiant – le mot « nature » – s’y rapporte à deux signifiés possibles ? En effet, pouvons-nous ne pas distinguer la nature comme vie, comme sentiment de soi, de la Nature au sens de la *phusis* ? » *Ibid.*, p. 261). Sous ce point de vue, la sensation n’est pas totalement étrangère au problème du sentiment intérieur. Toutefois nous n’adoptons pas l’approche phénoménologique à l’instar de Michel Henry.

Chapitre 1. L'entrecroisement de l'instinct et du probabilisme

À part les correspondances, Rousseau écrit rarement l'expression « sentiment intérieur » ; les lettres dites « morales » qu'il adressait à Sophie d'Houdetot et « la profession de foi du Vicaire savoyard » (dont une partie est presque identique aux lettres morales) dans le livre IV d'*Émile ou de l'éducation* sont les rares écrits dans lesquels il emploie nettement cette expression. En prélude à l'analyse du sentiment intérieur, dans le présent chapitre, nous nous pencherons sur les textes théoriques antérieurs, notamment le premier et le second discours pour voir l'envergure et la fonction de la notion de sentiment.

1-1. « Rentrer en soi-même » et « connais-toi toi-même »

Discours sur les sciences et les arts, dit le *Premier discours*, est l'un des premiers textes qu'il a publiés et auquel il doit son début éclatant de carrière comme auteur polémique. Le point essentiel du discours étant la réponse négative à la question présentée par l'Académie de Dijon « si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs¹⁹ », il ne traite pas de front le sentiment, qui d'ailleurs n'apparaît que cinq fois dans le texte entier²⁰ ; il n'empêche que le sentiment y joue un rôle important.

En manifestant sa résolution juste avant le commencement de la première partie, Rousseau parle d'un « prix » qui n'a aucun rapport avec celui décerné par l'académie :

À ce motif qui m'encourage, il s'enjoint un autre qui me détermine : c'est qu'après avoir soutenu, selon ma lumière naturelle, le parti de la vérité, quel que soit mon succès, il est un prix qui ne peut me manquer : je le trouverai dans le fond de mon cœur.

C'est le prix qui se trouve « dans le fond de [s]on cœur ». Mais de quoi parle-t-il ? Quel est ce prix qui n'est pas inférieur à celui d'Académie ? Il le suggère dans la dernière réponse à Bordes :

J'ai tâché d'élever un monument qui ne dut point à l'art sa force et sa solidité : la vérité seule, à qui je l'ai consacré, a droit de le rendre inébranlable ; et si je repousse encore une fois les coups qu'on lui porte, c'est plus pour m'honorer moi-même en la défendant, que pour lui prêter un secours dont elle n'a pas besoin²¹.

¹⁹ *Premier discours*, p. 1.

²⁰ Quelquefois il utilise le mot « sentiment » comme le synonyme d'« opinion ». « Qu'ai-je donc à redouter ? Les lumières de l'Assemblée qui m'écoute ? Je l'avoue ; mais c'est pour la constitution du discours, et non pour le sentiment de l'Orateur. » (*Ibid.*, p. 5)

²¹ La dernière réponse de J.-J. Rousseau de Genève [à M. Bordes], OC, III, p. 96.

Le prix, c'est l'honneur et le contentement qu'on se donne pour avoir défendu la vérité, pour avoir pris « le parti de la vérité », ou bien celui de la vertu²². Bref, c'est la conviction intérieure qu'on ressent au fond de l'âme, quand on sait qu'on se range du côté de la vérité et de la justice. Il est toutefois possible qu'on se demande d'où vient sa conviction d'avoir pris le parti de la vérité. De lui-même, dira-t-il, sans craindre la tautologie :

C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts ; dissiper, par les lumières de sa raison, les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé ; s'élever au-dessus de lui-même [...] et, ce qui est encore plus grand et plus difficile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs, et sa fin²³.

Pour Rousseau, « rentrer en soi » est un moyen pour « étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs, et sa fin ». On peut même dire que ce sont des synonymes dans ce contexte. Il faut rentrer en soi-même – une tâche peu exigeante à première vue, mais en réalité plus difficile car il faut « s'élever au-dessus de lui-même » – pour voir l'homme dans sa nature intacte. En un mot, l'analyse met en évidence deux mouvements ; on « rentre » (c'est-à-dire qu'on descend) en soi et du même coup on « s'élève » au-dessus de soi. Or, souvenons-nous que Rousseau s'est servi de la même expression à la fin du *Discours*. Citons encore le passage concerné, cette fois-ci un peu plus longuement :

À quoi bon chercher notre bonheur dans l'opinion d'autrui si nous pouvons le trouver en nous-mêmes ? Laissons à d'autres le soin d'instruire les peuples de leurs devoirs, et bornons-nous à bien remplir les nôtres, nous n'avons pas besoin d'en savoir davantage.

Ô vertu ! science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes Loix de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions²⁴ ?

Ici, l'éditeur de l'édition de la Pléiade nous renvoie à la préface de *La Recherche de la vérité*, dans laquelle se trouvent des expressions similaires : « Mais lorsqu'un homme ne juge des choses que par

²² « Je sais d'avance avec quels grands mots on m'attaquera : lumières, connaissances, lois, morale, raison, bienséance, égards, douceur, aménité, politesse, éducation, etc. À tout cela je ne répondrai que par deux autres mots, qui sonnent encore plus fort à mon oreille : Vertu ! vérité ! m'écrierai-je sans cesse, vérité ! vertu ! Si quelqu'un n'aperçoit là que des mots, je n'ai plus rien à lui dire. » (Lettre à M. l'abbé Raynal, OC, III, p. 33.)

²³ *Premier discours*, p. 6.

²⁴ *Ibid.*, p. 30.

les idées pures de l'esprit, qu'il évite avec soin le bruit confus des créatures, et que rentrant en lui-même, il écoute son souverain maître dans le silence de ses sens et de ses passions, il est impossible qu'il tombe dans l'erreur²⁵ ». Nous avons déjà vu que la similitude entre eux n'est qu'apparente, car quand ils écrivent « rentrer en soi-même (ou lui-même) », cette formule désigne des idées totalement divergentes²⁶. Ce qui nous importe, c'est plutôt qu'en s'inspirant consciemment de Malebranche, Rousseau tente, en même temps, de prendre ses distances avec son prédécesseur. Il faut nous rappeler de ce que le retour à soi-même, pour Malebranche, n'est autre chose que la méditation métaphysique au moyen de laquelle on atteint à la raison universelle que Dieu grave dans l'âme de chacun. En revanche, dans le *Premier discours*, le retour à soi ne signifie plus le retour à la raison divine : désormais, il sera équivalent au retour à la *nature* sur laquelle Rousseau insiste dans le *discours*, tout comme Malebranche met le Dieu au premier plan en toute occasion dans sa *Recherche*²⁷.

Or, le mot « nature » est ambigu ; tantôt la nature signifie le monde extérieur, à savoir, l'ensemble de l'univers matériel (comme le démontre le titre « Histoire *naturelle* » de Buffon), tantôt elle désigne l'essence et l'archétype de quelque chose (quand Rousseau a écrit « étudier l'homme et connaître sa *nature* », ce mot indique les qualités consubstantielles à l'homme). Nous allons voir prochainement comment il tire avantage de cette ambiguïté pour garantir l'authenticité de son argumentation. Dans le *Premier discours*, Rousseau se borne à s'appuyer sourdement sur Malebranche²⁸ en recommandant de rentrer en soi-même pour trouver la vertu, dont les lois sont la voix de la conscience qu'on ressent dans l'introspection. Pour le moment, retenons la corrélation entre le sentiment, la nature et le moi ; afin de séparer la pure nature humaine de l'artifice vicieux à dénoncer (dont les sciences et les arts), Rousseau rentre en soi-même de telle sorte qu'il puisse y entendre la voix de la conscience. Une fois qu'il réussit à l'« écouter », le sentiment invincible de la conviction s'installe chez lui, qui ne le quittera jamais. Dès lors, la nature et le moi s'enchevêtrent par le biais du sentiment. C'est ce qu'il prouvera,

²⁵ Malebranche, *op. cit.*, Préface, p. 9.

²⁶ Voir le chapitre 3 de la première partie de notre travail.

²⁷ « La nature humaine, au fond, n'était pas meilleure ; mais les hommes trouvaient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement [...] » (*Premier discours*, p. 8), « Peuples, sachez donc une fois que la nature a voulu vous préserver de la science, comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant [...] » (p. 15), « C'est un beau rivage, paré des seules mains de la nature, vers lequel on tourne incessamment les yeux, et dont on se sent éloigner à regret » (p. 22).

²⁸ Ce qui est curieux, c'est qu'en même temps, il condamne implicitement son philosophe préféré : « Nées dans l'oisiveté, elles la nourrissent à leur tour ; et la perte irréparable du temps, est le premier préjudice qu'elles causent nécessairement à la société. En politique comme en morale, c'est un grand mal que de ne point faire de bien ; et tout citoyen inutile peut être regardé comme un homme pernicieux. Répondez-moi donc, Philosophes illustres, ; vous par qui nous savons en quelles raisons les corps s'attirent dans le vide [...] ; comment l'homme voit tout en Dieu ; comment l'âme et le corps se correspondent sans communication, ainsi que feraient deux horloges » (*Ibid.*, p. 18). En évoquant l'homme qui « voit tout en Dieu », il fait une allusion malicieuse à Malebranche.

longtemps après la rédaction du *Premier discours*, en racontant l'expérience de la « révélation » à Vincennes qui a dévoilé la vérité du monde²⁹.

Dans le *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, dit le *Second discours*, Rousseau déplace subtilement la portée du problème :

La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme (II.*), et j'ose dire que la seule inscription du temple de Delphes contenait un précepte plus important et plus difficile que tous les gros Livres des moralistes. ³⁰ ?

Il ne prêche plus le retour à soi-même pour « y étudier l'homme et connaître sa nature » ; cette fois-ci, il substitue à Malebranche la devise fameuse du temple de Delphes : « connais-toi toi-même ». Apparemment, « rentrer en soi-même » et « connais-toi toi-même » lui apparaissent identiques. De fait, s'il s'agissait d'un individu, ce serait effectivement la même chose ; dans ses dernières années, Rousseau s'efforcera une dernière fois de retourner à soi en se remémorant la maxime de « connais-toi toi-même » : « j'y vins bien confirmé dans l'opinion déjà prise que le connais-toi toi-même du Temple de Delphes n'était pas un maxime si facile à suivre que je l'avais cru dans mes *Confessions*³¹ », écrira-t-il, au début de la quatrième promenade de ses *Réveries*, dans lesquelles il prétend ne plus écrire que sur lui-même. Néanmoins, l'objet de la recherche dans le *Second discours* n'est pas un individu : ce qu'il va explorer, c'est l'histoire de l'homme. Comme Rousseau vise les connaissances humaines, « toi » et « toi-même » dans la maxime désignent le genre humain en général, non pas un Jean-Jacques. En quête de l'origine de l'inégalité parmi les hommes, il s'engage dans la recherche de la nature humaine et de son histoire.

1-2. Le problème de l'origine

En comparaison avec le *Premier discours* dans lequel l'auteur recommande une démarche assez vague qui se résume à la formule de « rentrer en soi-même » pour méditer la nature humaine, le *Second discours* raffine davantage la stratégie jusqu'à élaborer la méthode de la recherche historique.

Certes, l'histoire est considérée dans le *Premier discours* aussi, qui démontre la décadence des mœurs mise en parallèle avec le développement social de l'homme. La fameuse « guirlande » n'est pas une chimère qu'il se forge dans sa tête. Quand il évoque cette image, il prend en compte de l'histoire concrète :

²⁹ « Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture ; tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières [...] », Quatre Lettres à Malesherbes, Seconde lettre, OC, I, p. 1135. Nous allons revenir sur ce texte dans la troisième partie.

³⁰ *Second discours*, p. 122.

³¹ *Les Réveries du promeneur solitaire*, OC, I, p. 1024.

Tandis que le gouvernement et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés, les sciences, les lettres, et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés [...]. Peuples policés, cultivez-les [...]. C'est par cette sorte de politesse, d'autant plus aimable, qu'elle affecte moins de se montrer, que se distinguèrent autrefois Athènes et Rome dans les jours si vantés de leur magnificence et de leur éclat ; c'est par elle, sans doute, que notre siècle et notre nation l'emporteront sur tous les temps et sur tous les peuples.

En un mot, c'est aux « Peuples policés », c'est-à-dire aux Athéniens et aux Romains, qu'il fait porter la responsabilité de la corruption humaine. Par extension, Rousseau attaque ses contemporains, car son époque n'est que le prolongement du processus de dégradation qui a démarré à Athènes et à Rome. Fidèle à la tradition oratoire, il revient sans cesse à l'Antiquité tout au long du discours. La prosopopée de Fabricius, qui dénonce les Romains efféminés, et la mention élogieuse des peuples primitifs tel que les Lacédémoniens en sont les exemples les plus saillants³².

Mais, dans le *Second discours*, Rousseau franchit un pas en pénétrant dans les ténèbres de l'Histoire, ou, pour mieux dire, de la préhistoire. Désormais, il est moins question de décrire telle ou telle « histoire » chronologique (comme celle de Rome et d'Athènes qui faisait partie de l'éloquence dans le *Premier discours*) que d'appliquer la devise du temple de Delphes à l'homme, en tant qu'espèce, pour rechercher l'origine et le fondement de l'inégalité entre les hommes. En ce sens, le *Second discours* ressemble à *Émile ou de l'éducation*, qui aborde également le problème de l'origine. Mais à la différence de celui-ci, qui trace le développement d'un individu en détaillant l'histoire imaginaire d'un garçon éponyme, celui-là place l'homme (pas un individu, mais le genre humain en général) dans une perspective historique afin de dépeindre la transition de l'état naturel à l'état social³³.

Comme il doit chercher l'origine de l'inégalité entre les hommes, il va remonter à l'origine de l'homme pour retracer l'histoire de la naissance de l'inégalité : « Car comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes », écrivait-il dans la préface du *discours*. Son intérêt pour l'origine et l'histoire a fait couler beaucoup d'encre jusqu'à maintenant ; pour ne citer qu'un exemple, *Anthropologie et politique* de Goldschmidt commente le problème de l'origine chez Rousseau tout au long d'un chapitre de la seconde partie³⁴. Or, beaucoup

³² Voir *Premier discours*, p. 12 et 14.

³³ Nous allons traiter *Émile* dans le chapitre suivant.

³⁴ Voir Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, Paris, Vrin, 1983, p. 397-440. Voir également Jean-François Perrin, *Le Chant de l'origine : la mémoire et le temps dans « Les Confessions » de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1996.

d'entre eux soulignent le fait que le statut ontologique accordé à l'état originel n'est pas évident ; cette ambiguïté nous semble essentielle pour comprendre sa démarche.

Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originale et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent³⁵.

L'expression célèbre, « un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais », ne laisse aucun doute sur le fait que l'origine qu'il recherche est loin d'être factuelle. Il n'en est pas moins vrai que le *Second discours* s'étend sur une recherche minutieuse dans de nombreux domaines (l'anthropologie, l'histoire naturelle, la biologique etc.), il suffit de parcourir ses notes abondantes pour s'en persuader, mais il n'empêche que l'origine ou l'état naturel revêt aussi une nature hypothétique. Il est donc inutile de chercher l'état naturel « qui n'a peut-être point existé » dans la connaissance. Rousseau ironise sur les juristes du droit naturel qui ne réalisent pas la futilité de leurs procédés :

De sorte que toutes les définitions de ces savants hommes, d'ailleurs en perpétuelle contradiction entre elles, s'accordent seulement en ceci, qu'il est impossible d'entendre la loi de nature et par conséquent d'y obéir, sans être un très grand raisonneur et un profond métaphysicien. Ce qui signifie précisément que les hommes ont dû employer pour l'établissement de la société des lumières qui ne se développent qu'avec beaucoup de peine et pour fort peu de gens dans le sein de la société même³⁶.

Rousseau reconnaît l'erreur de la pétition de principe, qui d'ailleurs continuera de le hanter dans ses œuvres ultérieures comme *Essai sur l'origine des langues*, *Émile ou de l'éducation* et *les Dialogues*. Certainement, si l'on s'obstinait à chercher savamment le fondement du droit naturel, c'est-à-dire l'état de nature de l'homme, comme s'il était « un très grand raisonneur » et « un profond métaphysicien », on ne manquerait pas de tomber dans le piège de l'erreur de la régression à l'infini : « toutes celles [définitions du droit naturel] qu'on trouve dans les Livres, outre le défaut de n'être point uniformes, ont-elles encore celui d'être tirées de plusieurs Connaissances que les hommes n'ont point naturellement, et des avantages dont ils ne peuvent concevoir l'idée après être sortis de l'état de Nature³⁷ ». Si tous les juristes se trompent sur ce point, comment et où peut-on trouver l'état de

³⁵ *Second discours*, p. 123.

³⁶ *Ibid.*, p. 125.

³⁷ *Ibid.*

nature ? En écoutant « la voix de la nature », répondra-il. En effet, Rousseau nous présente la voix de la nature, qui dicte la loi : « Tout ce que nous pouvons voir très clairement au sujet de cette loi, c'est que non seulement pour qu'elle soit loi il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance, mais qu'il faut encore pour qu'elle soit naturelle qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature³⁸ ». Son argumentation nous rappelle « le *dictamen* de la conscience » de Bayle, qui nous a recommandé de prêter attention au sentiment intérieur en tant que source de la morale. La différence entre eux consiste en ce que Rousseau se détache du contexte théologique ; il recourt à la « nature » à la place de Dieu, qui jouait le rôle essentiel dans la conception baylienne de la conscience.

L'analyse du *Premier discours* nous a montré que le moi est inséparablement lié à la nature ; de même, dans le *Second discours*, la nature qui est représentée comme « la voix » se rapporte à la notion de moi et au sentiment intérieur. Toutefois, à bien réfléchir, ne voyons-nous pas une sorte de confusion dans son argumentation ? Souvenons-nous de l'ambiguïté du mot « nature ». Il propose d'analyser l'état de nature sur lequel le droit naturel peut être fondé, et pour ce, il s'engage dans la réflexion hypothético-historique en quête de l'« origine » la plus probable. En même temps, Rousseau évoque la devise du temple de Delphes et souligne l'importance d'écouter « la voix de la nature » qui, selon lui, « parle immédiatement » dans notre cœur (elle n'est donc autre chose que le sentiment intérieur) ; bref, on voit clairement que les deux significations de la nature se confondent subtilement dans le texte. Strictement parlant, la nature de « l'état naturel » et celle de « la nature humaine » ne sont pas identiques : tandis que la première désigne la nature extérieure et temporelle (« naturel » est synonyme de « sauvage » qui est *antérieur* à la civilisation), la seconde « nature » est une essence purement intérieure qui n'a pas d'existence substantielle.

1-3. L'instinct et la conjecture

De la voix de la nature, Rousseau induit deux caractères principaux de l'homme de la nature, à savoir, l'amour de soi et la pitié. En décrivant l'homme naturel pour tracer l'histoire de la corruption du genre humain et la naissance de l'inégalité, il dote l'homme sauvage de ces deux sentiments :

Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables. C'est du concours et de la

³⁸ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

combinaison que notre 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 paraissent découler toutes les règles du droit naturel ; règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondements, quand par ses développements successifs elle est venue à bout d'étouffer la nature³⁹.

Dans ce passage, l'auteur mêle l'origine de l'homme naturel qui n'a pas encore atteint l'étape de la socialisation à la source que l'on trouve au fond de son âme par l'introspection ; c'est précisément là que réside la ruse rousseauiste. Comme Bayle tirait parti de l'universalité et de l'intériorité de la conscience pour persuader les lecteurs, Rousseau exploite la dualité de la « nature » pour explorer l'état de nature.

Vers la fin de sa vie, il s'identifiera à l'homme naturel. « Le Français » dans les *Dialogues* confie ses convictions à son interlocuteur : « D'où le peintre et l'apologiste de la nature aujourd'hui si défigurée et si calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur ? Il l'a décrite comme il se sentait lui-même⁴⁰ ». Le *second discours* vient à l'appui de cette identification qui est à première vue saugrenue ; puisque la nature extérieure et la nature intérieure (c'est-à-dire le sentiment intérieur assimilé à la voix de la nature) se superposent, il est tout à fait raisonnable de façonner le prototype de l'homme naturel dans son cœur.

Mais comment alors écouter la voix de la nature ? Par quel moyen devine-t-il que ce qu'il écoute est ce sentiment intérieur, qui nous mène à la connaissance de l'homme naturel ? Ne donnant aucune réponse à ces questions, il se contente d'affirmer la véracité sans se soucier de la justifier :

Ô homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute. Voici ton histoire, telle que j'ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle sera vrai. Il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien, sans le vouloir. Les temps dont je vais parler sont bien éloignés. Combien tu as changé de ce que tu étais ! C'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je te vais décrire d'après les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu'elles n'ont pu détruire⁴¹.

Ne mentant jamais, la nature à l'intérieur de notre âme ne peut pas nous tromper : « Tout ce qui sera d'elle sera vrai ». Il n'explique pas pourquoi, et pour cause : tout comme on ne peut pas demander la raison de la justesse ou de l'omniprésence de Dieu, il est impossible de demander la preuve de l'authenticité de la voix de la nature. Bien qu'il insinue la possibilité de l'erreur de jugement en admettant qu'il puisse intercaler son opinion « sans le vouloir », pour Rousseau, la nature est par

³⁹ *Ibid.*, p. 125-126.

⁴⁰ *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OC, I, p. 936.

⁴¹ *Second discours*, p. 133.

définition infaillible, d'autant plus qu'elle refuse d'être prouvée méthodiquement ; tandis que la démonstration par la raison se range aux côtés des « livres de [nos] semblables qui sont menteurs⁴² », la nature sollicite notre instinct en nous demandant de rentrer en nous-même, pour écouter la voix intérieure qui y résonne. En outre, une fois l'état social établi, la spontanéité de la nature est détruite sans retour⁴³ (« par ses développements successifs elle [la nature] est venue à bout d'étouffer la nature »). C'est parce qu'aucune explication n'est donnée quand l'auteur nous présente l'amour de soi et la pitié comme le sentiment originel : « j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison », écrit-il simplement. S'il est permis de dire que l'expression « [je] crois apercevoir » nous renvoie au sentiment intérieur, ici encore, la nature, le moi et le sentiment sont mis en corrélation. Leur spontanéité garantit la vérité en s'opposant à l'artifice et à la réflexion⁴⁴, et c'est peut-être d'où vient que l'auteur du *discours* a souvent l'air visionnaire : « En le [l'homme naturel] considérant, en un mot, tel qu'il a dû sortir des mains de la Nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous⁴⁵ ». La vision apparaît également dans le *Premier discours*, dont l'incipit commence ainsi : « C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts⁴⁶ ».

Dans un célèbre article sur *Les Confessions*, Philippe Lejeune relève les analogies « frappantes » entre l'expérience du « Paradis perdu » raconté dans le Livre I des *Confessions* (à savoir, la dépravation de petit Jean-Jacques à partir d'une fausse accusation de peigne cassé) et le processus de la dégradation du *Second discours* : « Rousseau lui-même établit une comparaison entre la vie de l'homme

⁴² D'ailleurs, le passage cité ci-dessus nous rappelle l'incipit des *Confessions* : « Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra, je viendrai, ce livre à la main, me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : Voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. [...] Être éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables ; qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur au pied de ton trône avec la même sincérité, et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose, Je fus meilleur que cet homme-là. » (OC, I, p. 5) Nous analyserons ce passage en détail dans la troisième partie.

⁴³ L'irréversibilité du processus de la socialisation est l'un des thèmes communs au premier et au second discours. « Quoi donc ? Faut-il détruire les Sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les Ours ? Conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisse la honte de la tirer. » (*Second discours*, p. 207.) À propos du *Premier discours*, Dans un texte qui s'intitule « De Jean-Jacques Rousseau de Genève. Sur la réponse qui a été faite à son Discours », Rousseau souligne sa négation de la possibilité d'un retour à l'état de nature. « Il n'y qu'un pas de savoir à l'ignorance ; et l'alternative de l'un à l'autre est fréquente chez les Nations ; mais on n'a jamais vu de peuple une fois corrompu, revenir à la vertu. En vain vous prétendriez détruire les sources du mal ; en vain vous ôteriez les aliments de la vanité, de l'oisiveté et du luxe [...] leur cœur une fois gâtés le seront toujours ». (OC, III, p. 55-56.) C'est pourquoi la notion de remède dans le mal importe dans ses écrits politiques. Voir J. Starobinski, *Remède dans le mal : Rousseau et la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1989, p. 165-208.

⁴⁴ « Si elle [la nature] nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer, que l'état de réflexion est un état contre Nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé. » (*Second discours*, p. 138.)

⁴⁵ *Ibid.*, p. 134-135. C'est nous qui soulignons. Mais dans le *Second discours*, il réussit mieux à se débarrasser des lieux communs dans l'art oratoire.

⁴⁶ *Premier discours*, p. 6. C'est nous qui soulignons. Dans la seconde partie, Rousseau fait encore recours à une image visionnaire : « On ne peut réfléchir sur les mœurs, qu'on ne se plaise à se rappeler l'image de la simplicité des premiers temps. C'est un beau rivage, paré des seules mains de la nature, vers lequel on tourne incessamment les yeux, et dont on se sent éloigner à regret. » (*Ibid.*, p. 22. C'est nous qui soulignons.)

individuel et celle de l'espèce, sur le point précis de la succession des âges⁴⁷ ». Selon lui, « Cette comparaison est elle-même fondée sur l'expérience intime (« il y a, *je le sens* »). L'inspiration autobiographique de la théorie est soulignée⁴⁸ ». Le fragment cité, qui se trouve dans la première partie du *Second discours*, est révélateur : « C'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je te vais décrire d'après les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu'elles n'ont pu détruire. Il y a, je le sens, un âge auquel l'homme individuel voudrait s'arrêter⁴⁹ ». Rousseau *se persuade* que « l'homme est naturellement bon⁵⁰ » malgré la méchanceté de l'homme social, il le *sente* ; cette persuasion de la bonté originelle et de la dégradation inévitable vient de l'expérience personnelle de son enfance. Bref, si le processus du développement (et de la déchéance) de l'homme et l'histoire de sa vie présentent de l'analogie, c'est parce que l'auteur construit (inconsciemment, sans doute) l'histoire de l'homme à partir de son « expérience intime ». Mais cette analogie n'est justifiée que par le sentiment intérieur qui lui a été inspiré dès l'enfance. Soit la justesse de la bonté naturelle de l'homme naturel, soit la conviction de la possibilité de l'entrecroisement de l'expérience personnelle et de l'histoire de l'homme, tout se fonde sur l'instinct ou le sentiment intérieur.

Toutefois, dès qu'il commence à décrire la démarche à suivre dans son *discours*, il y mêle un élément qui est tout à fait différent du sentiment intérieur :

Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels [...]. La religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de nature, immédiatement après la création, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent ; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent, sur ce qu'aurait pu devenir le genre humain, s'il fût resté abandonné à lui-même. Voilà ce qu'on me demande, et ce que je me propose d'examiner dans ce Discours⁵¹.

⁴⁷ Philippe Lejeune, « Le livre I des *Confessions* » dans *Le pacte autobiographique. Nouvelle édition augmentée*, Paris, Éditions du Seuil, 1996 [1975], p. 148.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Second discours*, p. 133. C'est nous qui soulignons.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁵¹ *Ibid.*, p. 132-133. Cette méthode qui s'appuie sur les « conjectures » et les « raisonnements hypothétiques et conditionnels » au lieu de faits concrets et historiques nous rappelle celle d'*Émile*. Au début de Livre I, l'auteur déclare clairement qu'il faille « généraliser » les vues (*Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 252) ; *Émile* est « un élève imaginaire » (*ibid.*, p. 264) comme un état de nature, il est construit par les conjectures et les raisonnements. Éliane Martin-Haag fait remarquer également l'analogie de ces deux œuvres : « L'*Émile* éclaire alors le sens des procédés généalogiques des *Discours*. Il s'agit toujours de manifester, *a posteriori*, un terme ou une fin nécessaire de l'histoire, et cela à partir des grandes révolutions opérées par les causes morales. [...] Ce désordre met un terme à l'histoire du personnage, comme il met un terme à l'histoire collective » (Éliane Martin-Haag, « Le discours généalogique et le problème de son statut », dans *Rousseau et la philosophie*, Paris, Édition de la Sorbonne, p. 87-102.)

La vérité factuelle n'a aucune importance ; puisqu'il s'agit non pas de quelque époque historique, mais d'« un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais », le fait ne sert à rien – et jusqu'ici, tout va bien. Pourtant, à la place de l'instinct et du sentiment, il se propose de faire les « conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'entourent ». Il ne parle pas de la vision de l'état de nature, mais il nous présente « les recherches » que nous devons prendre pour « des raisonnements hypothétiques et conditionnels ». Après avoir analysé l'importance que Rousseau accorde à la spontanéité de la voix de la nature et son hostilité à l'égard de la réflexion, cette déclaration nous semble bizarre au premier abord. Mais à la fin de la première partie, il aborde encore une fois le problème de la conjecture⁵² :

J'avoue que les événements que j'ai à décrire ayant pu arriver de plusieurs manières, je ne puis me déterminer sur le choix que par des conjectures ; mais outre que ces conjectures deviennent des raisons, quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses et les seuls moyens qu'on puisse avoir de découvrir la vérité, les conséquences que je veux déduire des miennes ne seront point pour cela conjecturales, puisque, sur les principes que je viens d'établir, on ne saurait former aucun autre système qui ne me fournisse les mêmes résultats, et dont je ne puisse tirer les mêmes conclusions⁵³.

Sur le point de décrire l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Rousseau avoue qu'il ne sait « déterminer sur le choix que par des conjectures ». C'est alors qu'il se justifie par une logique de probabilité : « ces conjectures deviennent des raisons, quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses ». Ensuite, il proclame le bien-fondé de son raisonnement en prétendant qu'il n'est pas « conjectural » car « on ne saurait former aucun autre système qui ne [...] fournisse les mêmes résultats ». Il nous est impossible de ne pas y voir l'omniprésence de la rationalité et la règle de la probabilité. La suite du passage ci-dessous le confirme :

Ceci me dispensera d'étendre mes réflexions sur la manière dont le laps de temps compense le peu de vraisemblance des événements [...] sur ce que deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnus ou regardés comme tels, c'est à l'histoire, quand on l'a, de donner les faits qui les lient ; c'est à la philosophie, à son défaut, de déterminer les faits semblables qui peuvent les lier [...]⁵⁴.

⁵² C'est un terme (et une pratique) profondément diderotien. Sur ce point, voir François Pépin, « Diderot et la conjecture expérimentale, ou comment concilier l'extravagance de l'enthousiaste et la prudence de l'authentique génie » dans *MLN*, N° 129-4, 2014, p. 756-779.

⁵³ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁴ *Ibid.*

Dans ce contexte, nous pouvons assimiler la *vraisemblance* à la *probabilité*, et « les faits semblables » sont également les faits les plus *probables*. Ce que nous avons analysé jusqu'ici nous mène à la conclusion que Rousseau construit son *discours* en s'appuyant sur deux procédés :

1/ Quand il présente deux qualités ou principes inhérents à l'homme naturel, l'auteur a recours à la spontanéité du sentiment intérieur (ou de la voix de la nature). En mêlant délibérément la nature, comme origine temporelle, et la nature, comme les tréfonds de l'âme, il nous fait rentrer en nous-même pour y *apercevoir* « les principes antérieurs à la raison ». Sa vision imaginaire fait appel à notre cœur.

2/ Mais, une fois les deux sentiments exposés en tant que principes, il ne s'agit plus de spontanéité instinctive. Pour le déroulement à suivre, dans lequel il dépeindra la corruption des hommes dans l'état social, il s'arme de la logique de *probabilité* afin d'affermir la *conjecture*⁵⁵.

La logique calculatrice se greffe sur le sentiment instinctif, qui refuse toute explication rationnelle ; or il va sans dire que le probabilisme conjectural et la spontanéité du sentiment s'accordent mal. Sans doute, l'une des difficultés du *Second discours* proviendrait de l'impression d'une discordance qui existe entre ces deux courants hétérogènes.

(Nous retrouverons la discordance entre la logique de probabilité et le sentiment intérieur dans les *Dialogues*, mais avec plus de tension. Pour le moment, retenons que ces deux voies sont peu compatibles.)

⁵⁵ D'ailleurs, les éléments tels que la vraisemblance, la probabilité et la conjecture, sont absents du *Premier discours* ; comme une pièce de rhétorique, il recèle d'autres armes. Il faut donc distinguer le *Second discours* du *Premier discours* en ce point.

Chapitre 2. La duplicité de sentiment

2-1. L'ambivalence du sentiment et le réveil du moi : l'amour

En profitant de la polysémie du mot « nature » qui peut se comprendre tant comme l'inclination intérieure (« l'essence d'une chose¹ ») que l'environnement extérieur (« le système du monde, la machine de l'univers, ou l'assemblage de toutes les choses créées² »), Rousseau nous recommande de « rentrer en nous-même » lorsqu'il procède à la recherche généalogique sur l'homme naturel (ou la nature de l'homme tel qu'il fut à l'origine). Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, son habileté consiste en ce qu'il assortit deux types de persuasion : il fait appel à l'instinct de chacun des lecteurs par lequel on se persuade de la bonté inhérente à l'homme et aux sentiments originels que sont la pitié et l'amour propre³, en même temps qu'il recourt à la logique probabiliste en faisant une sorte de calcul (« Ceci me dispensera d'étendre mes réflexions sur la manière dont le laps de temps compense le peu de vraisemblance des événements⁴ »). En ce sens, les procédés de Rousseau nous rappellent ceux de Bayle, qui a profité de la dualité du sens de la notion de « conscience ». Toutefois, quelque habile qu'il ait été, l'incompatibilité de ces deux logiques est sans appel, d'où l'impression de discordance. Au cours de l'analyse des œuvres autobiographiques, dans la troisième partie, nous allons retrouver la même fissure causée par ces logiques incompatibles, avec une crispation aggravée.

La nature se rapporte à la notion du moi par l'intermédiaire du sentiment. Relisons le passage dans lequel l'auteur du *Second discours* explique sa manière de travailler : « Laisant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premiers et plus simples opérations de l'âme humain, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison⁵ [...] ». Certes, Rousseau s'y livre à la *méditation*, et non au flot des *sentiments* ; loin de l'effervescence qui a emporté le promeneur à Vincennes, c'est une semaine de promenade solitaire à

¹ *Encyclopédie*, Entrée « NATURE » (due à D'Alembert, tome XI, 1765, consulté sur <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v11-199-0/>).

² *Ibid.*

³ *Le second discours*, OC, III, p. 162. Starobinski fait remarquer l'analogie entre la nature chez Rousseau et le Dieu chez Saint-Augustin : « [d]ésormais la nature (comme la présence de Dieu pour Saint-Augustin), cessant d'être ce qu'il y a de plus lointain derrière nous, s'offre comme ce qui est le plus central en nous » (Starobinski, *op. cit.*, p. 31. Cette remarque semble tout-à-fait pertinent quand nous nous souvenons qu'il met l'accent sur l'intériorité de Dieu dans son éloge fameux de Dieu : « [m]ais vous étiez au-dedans de moi plus profondément que mon âme la plus profonde, et au-dessous de mes plus hautes cimes [*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*] » (Saint Augustin, *Les Confessions*, traduction et présentation par Joseph Trabucco, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 57). « Fondement de l'existence et de l'activité de ma raison, Dieu est donc au cœur de mon intériorité » : cette explication de l'expression augustiniennne par Isabelle Koch ne convient-il pas également à Rousseau quand nous remplaçons « Dieu » par « la nature » ? Voir Isabelle Koch, « *Interior intimo meo*. Y a-t-il une intériorité de l'intériorité chez Augustin ? » dans G. Aubry & F. Ildefonse (dir.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 323.

⁴ *Second discours*, p. 162.

⁵ *Ibid.*, p. 125-126.

Saint-Germain qui a fait mûrir l'esquisse du *Second discours*⁶. Toutefois, à y regarder de plus près, le sentiment et l'émotion n'y manquent pas :

Tout le reste du jour, enfoncé dans la forêt, j'y cherchais, j'y trouvais l'image des premiers temps dont je traçais fièrement l'histoire ; je faisais main basse sur les petits mensonges des hommes, j'osais dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès du temps et des choses qui l'ont défigurée, et comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu la véritable source de ses misères. Mon âme exaltée par ces contemplations sublimes s'élevait auprès de la divinité, et voyant de là mes semblables suivre dans l'aveugle route de leurs préjugés, celle de leurs erreurs, de leurs malheurs, de leurs crimes, je leur criais d'une faible voix qu'ils ne pouvaient entendre : Insensés, qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous⁷.

Comment Rousseau pouvait-il dépeindre un état naturel « qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais⁸ » ? En contemplant « l'image des premiers temps » dans la forêt. Mais puisque le premier temps s'est écoulé et n'a, pas plus que l'homme naturel, aucune chance de jamais revenir, il n'en tire l'image que de sa propre âme et de son imagination instinctive, sinon de son hallucination. En se référant à l'impression que la vue de la forêt donne à son âme, il trace l'histoire de l'homme naturel, dévoile la nature humaine, et voit les hommes se dépraver en faisant fausse route. Autrement dit, Rousseau sent la nature dans son propre cœur quand il se promène⁹. L'épisode de la genèse du *Second discours* montre la liaison étroite entre la nature, le sentiment et le moi¹⁰, ce qui explique le ton peu affirmatif et fort subjectif de sa phrase (« j'y crois

⁶ « Pour méditer à mon aise ce grand sujet je fis à St. Germain un voyage de sept ou huit jours avec Thérèse, notre hôtesse, qui était une bonne femme, et une de ses amies. Je compte cette promenade pour une des plus agréables de ma vie. » (*Les Confessions*, OC, I, p. 388.)

⁷ *Ibid.*, p. 388-389.

⁸ *Second discours*, p. 123.

⁹ Soit dit en passant, l'épisode de la promenade en forêt est suggestif en soi en ce sens qu'il nous dévoile l'ambiguïté du mot « nature ». Quand il arbore la devise « Connais-toi toi-même » en déclarant l'importance de la contemplation intérieure pour connaître la nature humaine, l'auteur fait la méditation en forêt et il ne cache pas que la mise en scène n'était pas insignifiante pour l'élaboration de sa pensée fondamentale. Ici, la nature humaine et la nature matérielle sont inséparables. Voir la note suivante.

¹⁰ « J'ai donc laissé là la raison, et j'ai consulté la nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur qui dirige ma croyance indépendamment de ma raison » (Lettre au Ministre Jacob Vernes dans *Lettres philosophiques. Anthologie*, édition établie, présentée et annotée par Jean-François Perrin, éd. cit., p. 185.) La raison est mise en contraste avec la nature, qui n'est pas différente du sentiment intérieur dans ce contexte ; notons que ce qu'il appelle « la raison » n'est pas la faculté intellectuelle ni l'entendement, mais plutôt le raisonnement sophistique des philosophes et des ecclésiastiques. Une autre chose à noter est que la nature ou le sentiment intérieur nous donne la vérité religieuse. En outre, il ne s'agit moins les dogmes sans importance autour desquels les sectes se disputent sans cesse que les principes fondamentaux tels que l'existence de Dieu ou celle de l'autre monde. Sur ces deux points, nous allons examiner plus en détail dans les 5^e et 6^e chapitres de la partie présente. Paul Audi met en valeur cette phrase ainsi que l'intériorité de la nature chez Rousseau : « [a]vec ce penseur/écrivain/romancier/musicien qu'était Jean-Jacques Rousseau, et pour la première fois sans doute dans l'histoire de la philosophie occidentale, le terme de « nature » ne renvoie plus à une modalité de l'extériorité, pas plus qu'à un certain type d'objectivité. « Nature » désigne au contraire une *Intériorité absolue*. [...] C'est là,

apercevoir deux principes antérieurs à la raison »). D'ailleurs, il rapporte plus nettement la nature au sentiment intérieur dans sa lettre fameuse à Jacob Vernes.

Or, quand il nous explique l'un de « ces deux principes antérieurs à la raison » pour la première fois dans le *Second discours*, le mot « sentiment » n'apparaît pas :

De cette manière, on n'est point obligé de faire de l'homme un philosophe avant que d'en faire un homme ; ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la sagesse ; et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible [...]. Car il est clair que, dépourvus de lumières et de liberté, ils ne peuvent reconnaître cette loi ; mais tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils doivent aussi participer au droit naturel, et que l'homme est assujéti envers eux à quelque espèce de devoirs¹¹.

La commisération (à savoir la pitié) est désignée comme « l'impulsion », antérieure à toute opération de la raison. De même que les autres dictionnaires à l'époque, l'*Encyclopédie* met ce mot dans la rubrique de la « Physique¹² » comme « l'action d'un corps qui en pousse un autre ». Malgré l'absence des lumières qui lui font reconnaître les lois « dicté[s] par les tardives leçons de la sagesse », l'homme naturel est susceptible de la pitié avec les animaux¹³, car elle est quelque chose instinctivo-affective.

En même temps, il arrive que l'auteur appelle la pitié comme un sentiment : « [...] la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce¹⁴ », écrit-il. L'impulsion et le sentiment, sont-elles donc assimilables ? D'une part, nous pouvons dire oui – parfois Rousseau présente le sentiment comme purement instinctif et primitif : « faute de sagesse et de raison », l'homme sauvage s'abandonne « étourdimement au premier sentiment de l'Humanité¹⁵ », écrit-il. Sans se soucier du futur, il « se livre

en effet, ce que Rousseau professe, par exemple, dans une lettre fort significative [...] « La nature, *c'est-à-dire* le sentiment intérieur » » (Paul Audi, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, Lagrasse, Édition Verdier, 2008, p. 19.)

¹¹ *Second discours*, p. 126. C'est nous qui soulignons.

¹² « IMPULSION, s. f. (*Physique.*) est l'action d'un corps qui en pousse un autre, & qui tend à lui donner du mouvement, ou qui lui en donne en effet. On trouvera à l'article Percussion les lois de l'impulsion des corps. » (*Encyclopédie*, Entrée « IMPULSION » (tome VIII, 1765), consultée sur <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v8-2180-0/>)

¹³ « En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera intimement avec l'animal souffrant. » (*Second discours*, p. 155.)

¹⁴ *Ibid.*, p. 156. C'est nous qui soulignons.

¹⁵ *Ibid.*

au seul sentiment de son existence actuelle¹⁶ », car « [l]e premier sentiment de l'homme fut celui de son existence¹⁷ ».

D'autre part, toutefois, l'auteur considère un certain type de sentiment comme la cause qui fait sortir d'eux-mêmes les hommes sauvages : l'amour sexuel. L'homme naturel selon Rousseau ne se subordonne guère à la passion violente ; indolent par sa nature et dépourvu de « la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de la justice », la passion assujettit rarement un homme si simple. Mais, continue-t-il, « j'en [=des sujets qui causent les disputes entre les hommes sauvages] vois un plus dangereux, dont il me reste à parler » : ce danger consiste en une passion « ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l'autre¹⁸ ». Dès le début de la seconde partie au cours de laquelle l'auteur trace la voie qui mène l'homme tant au développement qu'à la dépravation, l'ardeur de la passion sexuelle qui se bornait à l'aspect physique dans l'état purement naturel se transforme graduellement jusqu'à se revêtir d'une sorte de finesse néfaste. D'abord, « l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal, et l'amour paternel¹⁹ ». L'amour proprement dit est le résultat de cette vie relativement sédentaire que l'habitude de la cohabitation a rendu possible :

De jeunes gens de différents sexes habitent des cabanes voisines, le commerce passager que demande la nature en amène bientôt un autre, non moins doux et plus permanent par la fréquentation mutuelle. On s'accoutume à considérer différents objets et à faire des comparaisons ; on acquiert insensiblement des idées de mérite et de beauté qui produisent des sentiments de préférence. À force de se voir, on ne peut plus se passer de se voir encore. Un sentiment tendre et doux s'insinue dans l'âme, et par la moindre opposition devient une fureur impétueuse : la jalousie s'éveille avec l'amour ; la discorde triomphe et la plus douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain.

À mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le genre humain continue à s'appriivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le

¹⁶ *Ibid.*, p. 144. C'est nous qui soulignons. Nous devons simplement ajouter que l'accent est mis plutôt à « actuelle » que l'« existence » dans cette phrase comme le démontrent les mots qui suivent : « [...] ses projets, bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée. Tel est encore aujourd'hui le degré de prévoyance du Caraïbe : Il vend le matin son lit de Coton, et vient pleurer le soir pour le racheter, faute d'avoir prévu qu'il en aurait besoin pour la nuit prochaine. » (*Ibid.*) L'habitant de la Caraïbe a vendu le coton parce que, vivant dans un éternel présent, il ne saurait se projeter dans la nuit prochaine. C'est cela avoir le sentiment d'existence *actuelle*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 164.

¹⁸ *Ibid.*, p. 157.

¹⁹ *Ibid.*, p. 168.

plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent 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'innocence²⁰.

Dans le passage longuement cité, on voit clairement l'apparition de l'amour qui est autant charnel qu'affectif en un sens. Quelques étapes dans le processus de développement de l'amour nous semblent remarquables :

- 1/ Tout d'abord, la fréquentation de deux sexes naît de la vie sédentaire. Déjà à ce stade, le développement des hommes (et des femmes) commence avec l'acte de comparer (« On s'accoutume à considérer différents objets et à faire des comparaisons »). Le monde extérieur cesse d'être une substance plate et indistincte car on commence à distinguer le beau du laid, le courage de la pusillanimité, la force de la faiblesse, et avec la comparaison, les « sentiments de préférence » s'installent dans le cœur humain. De là au désir sélectif, il n'y a qu'un pas (« on acquiert insensiblement des idées de mérite et de beauté »).
- 2/ La comparaison ne se limite pas à celle de tel et tel objet ; on doit nécessairement se comparer avec les autres, d'où la conscience de soi. En s'assemblant dans un endroit, on s'amuse au chant et à la danse qui requièrent l'habileté pour être bien joués. Le regard (qui est souvent maléfique chez Rousseau²¹) valorise l'art, ou plutôt c'est le regard qui est valorisé par le sentiment de préférence que l'art introduit dans l'assemblée : « Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix ». Quand la concurrence rejoint la préférence qu'on s'accorde par nature à soi-même pour sa conservation (Rousseau l'appelle l'amour de soi), plusieurs sentiments peu naturels tels que la vanité, le mépris, la honte et l'envie s'engouffrent dans le cœur.
- 3/ Enfin, ces différences des facultés précipitent les hommes « vers l'inégalité et vers le vice en même temps ». Cette inégalité parmi les hommes entraîne, comme nous allons le voir bientôt, un

²⁰ *Ibid.*, p. 169-170.

²¹ Souvent le regard suscite la méfiance paranoïaque, comme le ses autobiographiques démontrent. Parmi les exemples nombreux, voir par exemple : « [...] forcé de parler malgré moi, je suis réduit encore à me cacher, à ruser, à tâcher de donner le change [...] les planchers sous lesquels je suis ont des yeux, les murs qui m'entourent ont des oreilles, environné d'espions et de surveillants malveillants et vigilants [...] » (*Les Confessions*, OC, I, p. 279). Dans la neuvième promenade, il raconte comment le bonheur qu'il éprouvait d'avoir gagné l'attachement d'un enfant a été gâché par le regard défiant du père de cet enfant : « Je regarde et je vois en petit enfant de cinq ou six ans qui serrait mes genoux de toute sa force en me regardant d'un air si familier et si caressant que mes entrailles s'émurent [...]. Tandis que cet h[omme] lui parlait à l'oreille je vis les regards du Tonnelier se fixer attentivement sur moi d'un air qui n'avait rien d'amical. Cet objet me resserra le cœur à l'instant [...] » (*Les rêveries du promeneur solitaire*, OC, I, p. 1089-1090).

changement d'une importance décisive en matière de sentiment et de soi, avec la transition progressive de l'amour de soi à l'amour-propre.

Or, plusieurs commentateurs font déjà remarquer l'émergence simultanée de la conscience de soi et de l'amour proprement dit, à commencer par Victor Goldschmidt dont *Anthropologie et politique* est entièrement consacré à une analyse très minutieuse du *Second discours*²². Néanmoins, contre la lecture de Goldschmidt qui accorde peu d'importance à l'amour en se contentant d'y consacrer quelques lignes et qui dissimule mal l'envie de se débarrasser de ce sujet un peu louche (qui doit paraître à ses yeux manquer de sérieux philosophique, la preuve, il ne tarde pas à opposer l'« amour » à l'expression très hégélienne de « la conscience de soi »), nous sommes amenés à souligner l'importance du rôle joué par l'amour. En plus de l'amour conjugal et de celui entre parents et enfants, c'est l'amour proprement dit (à savoir, l'amour charnel et affectif) qui déclenche le développement humain sans retour, avec la naissance de la conscience de soi. Selon nous, l'amour et la conscience de soi ne sont jamais interchangeablement contrairement à ce que pose Goldschmidt ; plutôt, ils s'éveillent simultanément en se donnant réciproquement une influence décisive. Sinon, on ne saurait comprendre pourquoi Rousseau accorde tant d'importance à la puberté qui est le moment critique du réveil de la sexualité dans *l'Émile* : pas de conscience de soi sans amour, et *vice versa*, pas d'amour sans conscience de soi.

Dans le passage cité ci-dessus, Rousseau appelle l'amour un « sentiment tendre et doux²³ » ; en ce sens, nous pouvons dire que, comme le sentiment, l'amour sexuel dépasse un simple instinct primitif, remarque qui aboutit à répondre négativement à notre question initiale, qui était de savoir si l'impulsion et le sentiment peuvent être assimilés. Mais plus que cela, il nous apparaît encore beaucoup plus important que l'amour, qui contient en-lui même plusieurs sortes de sentiments, puisse déclencher ces sentiments parmi les hommes. S'il est un sentiment, l'amour est aussi l'ensemble des sentiments, parce que quelqu'un qui ressent de l'amour fait du même coup

²² « Le progrès décisif, à ce niveau, est une expérience, que Rousseau appelle amour (il dirait aussi bien, comme le fera, plus abstraitement, Hegel, conscience de soi). Et la mise en œuvre du procédé où s'était manifesté, dès les commencements, l'éveil de l'esprit : la comparaison. Ce procédé avait permis à l'homme de comprendre sa supériorité sur les autres animaux et les « conformités » entre lui et ses semblables. Il sert, à présent, à mettre de la différence entre ses semblables, à les percevoir, non plus seulement comme des hommes, mais comme des individus et, par là, à faire passer à l'acte les inégalités naturelles. Il sert encore, en s'attachant, selon la formule constante de Rousseau, au *mérite* et à la *beauté* à produire « sentiments de préférence ». Enfin, il sert, par un retour sur soi, à réclamer d'autrui la préférence qu'on lui accorde et à mettre ainsi des différences, non plus seulement entre les semblables, mais entre eux et soi-même. » Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 2019 [1983], p. 444.

²³ La 4^e édition du *Dictionnaire de l'Académie* définit premièrement l'amour comme « sentiment par lequel le cœur se porte vers ce qui lui paroît aimable, et en fait l'objet de ses affections et de ses desirs ». Voir également l'entrée « AMOUR » de l'Encyclopédie : « [c]et Amour est cependant véritable, et on ne peut le confondre avec l'amitié ; car dans l'amitié, c'est l'esprit qui est l'organe du sentiment : ici ce sont les sens. Et comme les idées qui viennent par les sens, sont infiniment plus puissantes que les vûes de la réflexion, ce qu'elles inspirent est passion » (*Encyclopédie*, Entrée « AMOUR » (tome I, 1751), consultée sur <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v1-1650-0/>).

l'expérience de plusieurs autres sentiments, comme nous l'avons déjà vu : la vanité, le mépris, la honte, l'envie, etc.

Avant le commencement de la vie sédentaire qui entraîne l'amour familial, le sentiment que pouvait ressentir l'homme se limitait, à quelques rares exceptions près – comme la pitié, l'amour de soi, et le « premier mouvement d'orgueil²⁴ » qui naît ultérieurement de la conscience de supériorité de l'homme sur les bêtes –, au « sentiment de l'existence », à savoir à une sorte d'archétype de sentiment, dépourvu de contenu concret²⁵. À ce stade, le besoin sexuel n'était que purement charnel « dépourvu de tout sentiment²⁶ », précise-t-il. Tout de même, une fois les cœurs développés par le changement du mode de vie, l'amour fonctionne comme un *déclat* des sentiments qui étaient jusqu'à ce moment hors de portée des hommes naturels.

Ce n'est pas sans raison que nous insistons sur l'importance de l'amour ; celui-ci joue un rôle essentiel dans la relation complexe entre le moi, le sentiment et la nature, comme Yves Vargas l'a montré dans son petit livre *Rousseau : L'énigme du sexe*.

1/ « Il y a deux sortes d'amour : le physique et le moral. L'amour physique ne choisit pas, ne préfère rien [...]. L'amour moral, tout au contraire, porte sur l'individu et procède d'un choix²⁷ ». En un mot, la notion d'individu naît de « l'amour moral²⁸ » (comme nous avons déjà analysé). De plus, cet amour sélectif s'accompagne d'une institution nouvelle, c'est-à-dire le mariage basé sur le contrat, qui occupe « une place charnière entre l'homme et le citoyen, entre la nature et la politique²⁹ ». L'amour, qui rend les relations interpersonnelles inévitables, détache les hommes de la nature pour les mettre dans le monde politique et prépare l'aliénation de l'homme social. Paradoxalement, l'individu et la société qui aliène l'individu prennent naissance presque simultanément.

²⁴ *Ibid.* p. 166. D'ailleurs, l'orgueil ne se porte pas sur un individu, mais étend sur l'espèce humaine en entier. Il faut attendre encore pour que l'orgueil individuel naisse : « c'est ainsi que sachant encore à peine distinguer les rangs, et se contemplant au premier par son espèce, il se préparait de loin à y prétendre par son individu » (*ibid.*).

²⁵ Néanmoins, même le sentiment de l'existence requiert un développement minimal du sens. « Nous naissons capables d'apprendre, mais ne sachant rien, ne connaissant rien. L'âme enchaînée dans des organes imparfaits et demi-formés n'a pas même le sentiment de sa propre existence » (*Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 279-280). Par contre, un « homme formé tout à coup » serait « un parfait imbécile, un automate, une statue immobile et presque insensible », mais il serait au moins susceptible d'un sentiment de son existence, c'est-à-dire le sentiment de son moi : « il n'existerait que dans le commun *sensorium* ; il n'aurait qu'une seule idée, savoir celle du moi, à laquelle il rapporterait toutes ses sensations, et cette idée ou plutôt ce sentiment, serait la seule chose qu'il aurait de plus qu'un enfant ordinaire » (*Ibid.*, p. 280).

²⁶ *Ibid.*, p. 164.

²⁷ Yves Vargas, *Rousseau : L'énigme du sexe*, Paris, PUF, 1997, p. 19.

²⁸ Ce que Vargas désigne comme l'amour physique, nous l'appellerions pour notre part « impulsion sexuelle ».

²⁹ *Ibid.*

2/ Ce qui est encore plus important, c'est que « la sexualité n'est pas un besoin du corps, elle est fondée sur l'imagination, c'est-à-dire sur l'extériorisation du moi³⁰ ». Rappelons-nous l'assemblée des jeunes gens qui dansaient et chantaient : « Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix ». Dans l'analyse ci-dessus, nous venons de souligner l'importance du regard, mais nous ne saurions trop insister sur ce point ; en effet, l'existence de regard explique l'émergence simultanée de la conscience de soi et de l'amour. Dans le texte de Rousseau, le regard envers autrui équivaut au désir pour autrui ou pour ses facultés. Quand le regard se porte sur l'autre sexe, le désir se traduit par l'amour (« sentiment tendre et doux ») mais si le regard se dirige vers quelqu'un du même sexe, le désir se transforme en l'envie, la concurrence, ou la jalousie indomptable (« une fureur impétueuse », « la jalousie s'éveille avec l'amour »). Dès ce moment, on commence à distinguer les autres comme des individus : un homme ne désire pas de femme, mais telle ou telle femme ; un homme n'est pas jaloux de tous les autres hommes, mais d'un homme qui danse et chante mieux que lui, ou qui accapare la femme dont il est amoureux. En même temps (cette simultanéité est essentielle), le désir de se faire remarquer pour être regardé suscite la conscience de soi. L'émergence d'autrui comme un individu irremplaçable est inséparable de la naissance du moi captivé dans le regard d'autrui. Puisque le regard est un miroir dans lequel on se trouve, l'autrui qu'on découvre comme un individu par le regard va de pair avec l'extériorisation du moi.

Or, la conscience de soi ou plutôt le moi suscité par le regard des autres est pour ainsi dire un *moi relatif*³¹ qui s'appuie totalement sur la comparaison ; comme l'amour-propre est un amour *relatif* à la différence de l'amour de soi qui n'est pas encore dénaturé par le développement humain, le moi que l'amour engendre n'est que relatif, contrairement au sentiment de l'existence qui n'a pas besoin de l'existence d'autrui³². Bien avant la découverte du stade de miroir par Lacan ou du pour-autrui par

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

³¹ « Songez qu'aussitôt que l'amour-propre est développé le *moi relatif* 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 » (*Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 534. C'est nous qui soulignons.) Toutefois, ce n'est pas de la naissance de la conscience du soi qu'il s'agit dans ce passage d'*Émile*. Car Émile qui vit avec son précepteur s'engage déjà dans la relation interpersonnelle ; d'ailleurs, ayant le langage, il sait prononcer « je ». Dans l'état naturel, le réveil du moi *absolu* s'accompagne du germe du moi *relatif*. Autrement dit, dès que le moi se produit, il est déjà partiellement *relatif*.

³² Sur le moi relatif, voir Isabelle Olivo-Poindron, « Du moi humain au moi commun : Rousseau lecteur de Pascal », *Les Études philosophiques*, vol. 95, no. 4, 2010, p. 557-595. L'auteur démontre que Rousseau s'inspire (au moins partiellement) de la pensée pascalienne sur la notion du moi relatif. Imbus de la conception augustinienne du monde, beaucoup de moralistes du dix-septième siècle envisage ce que nous pouvons désigner comme l'aliénation du moi. Sur ce point, voir par exemple Daniel Acke, « La connaissance de soi chez Vauvenargues et Marivaux : du sentiment à la réflexion » dans *Le sentiment moral : Études réunies et présentées par Béatrice Guion*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 33-67. Chez Rousseau, toutefois, l'ombre du péché originel est tout à fait débarrassée ; selon lui, l'homme ne se dénature pas à la suite du paradis perdu, mais à cause de la socialisation, qui entraîne également le développement de nos facultés. De plus, la relativité du moi rousseauiste vient de la comparaison des autres personnes et des animaux, non pas de Dieu, alors que l'expression de « la grandeur et la misère de l'homme » de Pascal est basée nettement sur la

Sartre qui s'est inspiré de la phénoménologie hégélienne, Rousseau devine à quel point le regard d'autrui joue le rôle décisif à la formation du moi.

Ce que nous avons vu jusque-là démontre l'ambiguïté essentielle de la position de l'amour ; ainsi que le mariage, l'amour est une « charnière » qui se rapporte aux deux pôles en gardant un juste équilibre. Souvenons-nous que l'amour rapproche un individu d'autrui, comme il rapproche la nature de la société (y compris la société primitive en deçà de l'état politique). L'amour, qui est parfois qualifié d'impulsion ou de passion, constitue également une incitation décisive pour l'homme à sortir de l'état de nature pour entrer dans la société (la nature – l'amour – la société). En outre, l'amour s'accompagne de la conscience de soi, ce qui signifie qu'au moment où le moi, en tant qu'individu distinct des autres, apparaît dans la conscience de chacun, la société comme groupe des individus se produit (le moi – l'amour – l'autrui/la société). Et peut-être nous est-il permis de dire que cette ambiguïté peut s'étendre au sentiment dans sa totalité. Entre les deux pôles qui consistent d'une part l'impulsion (qui est parfois assimilable à la sensation), représentée par la pitié, et d'autre part la raison, représentée par le développement humain dont le résultat est la société politique, le sentiment se rapporte à ces deux éléments, mais il n'est ni l'une ni l'autre. À première vue, il semble que cette ambiguïté du sentiment³³ ait une ressemblance structurelle avec la conscience chez Bayle et la nature chez Rousseau, mais avec cette différence que le sentiment comporte une opposition non seulement sémantique, mais aussi axiologique. Selon Rousseau, le développement relève inévitablement de la dégradation déplorable : « le luxe, la dissolution et l'esclavage ont été de tous temps le châtement des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés³⁴ ». À peine les hommes tentent-ils de « sortir de l'heureuse ignorance », ils se

comparaison entre Dieu et l'homme : « [c]e que l'homme trouve *circa se*, ou *sub se*, l'accable par son étendue ; ce qu'il trouve *in se* l'embarrasse par son obscurité ; mais s'il cherche en soi ce que son être lui apprend de ce qui est *supra se*, il se heurte à un mystère dont l'opacité a de quoi l'effrayer. [...] Si l'homme est vraiment une image de Dieu, comment se connaîtrait-il sans connaître Dieu ? Mais si c'est vraiment de Dieu qu'il est l'image, comment se connaîtrait-il soi-même ? L'homme acquiert donc par là une profondeur insoupçonnée des Anciens et qui le rend comme insondable à lui-même. » (Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, p. 225.) Ce point de vue manque à Rousseau, bien qu'il souligne la nature insondable du moi dans les œuvres autobiographiques. Sur ce point, voir la troisième partie de notre travail.

³³ Cette ambiguïté se traduit par la contradiction du statut de la pitié dans ses deux textes : le *Second discours* et l'*Essai sur l'origine des langues*. Tandis que la pitié est instinctive et antérieure à la réflexion dans le *Second discours*, elle présuppose la raison déjà développée dans l'*Essai sur l'origine des langues*. (« Les affections sociales ne se développent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié ? En nous transportant hors de nous-mêmes, en nous identifiant avec l'être souffrant. [...] Qu'on songe combien ce transport suppose de connaissances acquises ! » *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 395 ; « Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles [...] ; vertu [...] si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelques fois des signes sensibles. [...] Tel est le pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion » *Second discours*, p. 155.) Même la pitié, le sentiment le plus fondamental vacille entre le domaine intellectuel et celle de l'instinct. Sur ce point, voir les notes des deux éditions de l'*Essai sur l'origine des langues* : OC, V, p. 1559-1561 et *Essai sur l'origine des langues, suivi de Lettre sur la musique française et Examen de deux principes avancés par M. Rameau*, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Catherine Kinzler, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 233-235.

³⁴ *Discours sur les sciences et les arts*, OC, I, p. 15.

laissent prendre à leur propre piège, car le fruit de leurs efforts, en échange de l'aisance de la vie, les assujettit aux besoins inutiles qu'ils se créent en se rendant efféminés, et de là, à la servilité³⁵. « Insensées, qu'avez-vous fait ? Vous les Maîtres des Nations, vous vous êtes rendus les esclaves des hommes frivoles que vous avez vaincus³⁶ ? », s'écrie Fabricius.

En résumé, le sentiment primitif tel que la pitié nous sert à agir instinctivement suivant la norme de la nature, en même temps que le sentiment tel que l'amour et ceux que l'amour introduit dans notre cœur donnent à l'homme primitif la notion de moi et déclenche le développement axiologiquement ambivalent en le faisant sortir de l'état naturel³⁷.

2-2. Les mœurs, le sentiment et le moi

Rappelons-nous la remarque de Vargas : « la sexualité n'est pas un besoin du corps, elle est fondée sur l'imagination, c'est-à-dire sur l'extériorisation du moi ». En nous rendant extérieurs à nous-mêmes, le regard dans l'assemblée des hommes et des femmes fait surgir le moi avec l'amour. Ceci étant, il n'est point étrange que l'amour entraîne nécessairement la séparation entre l'être et le paraître. Naturellement, il faut nous abstenir de désigner l'amour seul comme origine de cette séparation ; au cours du *Second discours*, l'auteur nous en montre plusieurs facteurs dont l'établissement de la propriété, le commencement de la métallurgie et de l'agriculture. Malgré tout, l'amour joue le rôle décisif dans la séparation, car comme nous l'avons déjà écrit, la naissance du moi qui résulte de celle de l'amour se produit simultanément avec la formation de la société, et en conséquence, de l'aliénation du moi. En fait, dès l'instant où le moi s'éveille, il y a déjà une fissure entre l'être et le paraître, étant donné que le moi ne saurait advenir sans le désir d'être vu par l'autrui. Sans parler de l'opposition entre la transparence et l'obstacle, on y voit clairement une transition radicale par laquelle on est forcé de

³⁵ « Sans prolonger inutilement ces détails, chacun doit voir que, les liens de la servitude n'étant formés que de la dépendance mutuelle des hommes et des besoins réciproques que les unissent, il est impossible d'asservir un homme sans l'avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d'un autre » (*Second discours*, p. 161-162).

³⁶ *Discours sur les sciences et les arts*, OC, I, p. 14.

³⁷ D'ailleurs, Vargas fait remarquer la mutation de la vision de Rousseau : « Le *Discours* rattachait l'amour à la nature, c'est-à-dire à l'égoïsme, à l'amour de soi dégradé en amour-propre autocentré, mais *Émile* ayant fait de l'amour le carrefour où la nature rencontre la société qui l'aspire vers un amour-propre décentré et communiant, la jalousie n'est plus de mise et au même lieu du sang humain et vengeur, l'humanité accouche des nations et des peuples » (Yves Vargas, *op. cit.* p. 76). Certes dans l'*Émile*, le rôle que l'amour joue dans la socialisation d'Émile adolescent est plus considérable que dans le *Second discours*. Car, à l'occasion de la rencontre avec Sophie (qui a été soigneusement ourdie par le précepteur), Émile sort sans s'en apercevoir de l'état heureux de l'équilibre parfait entre la puissance et le besoin, ce qui a pour effet de le préparer à s'engager dans la vie sociale non seulement comme un homme, mais comme un citoyen. L'amour est la clef de voûte de la socialisation, seulement à condition que le développement affectif et corporel soit intentionnellement repoussé le plus longtemps possible pour que la passion naissante soit assigné non à l'amour, mais à l'amitié et à la pitié : « [L]e 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. Voilà donc un autre avantage de l'innocence prolongée : c'est de profiter de la sensibilité naissante pour jeter dans le cœur du jeune adolescent les premières semences de l'humanité : avantage d'autant plus précieux que c'est le seul temps de la vie où les mêmes soins puissent avoir un vrai succès » (*Émile ou de l'éducation*, p. 502). Toutefois, comme nous l'avons déjà démontré, le *Second discours* suggère déjà que l'amour se rapporte non seulement à la nature mais aussi à la société.

sortir de l'état autarcique sans la prise de conscience sur le regard d'autrui pour entrer dans le monde concurrentiel où on est jugé par le regard.

Une fois suscité par le jeu du regard, l'extériorisation du moi ne fait qu'empirer à travers la socialisation des hommes. « Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes³⁸ [...] » : à mesure que l'homme s'habitue à vivre dans les regards des autres, le paraître s'écarte de l'être et l'homme cesse d'être soi-même, jusqu'à perdre le moi *absolu*, car « [i]l fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet³⁹ ». La société n'étant qu'un « assemblage d'hommes artificiels et de passions factices⁴⁰ », le bien-être simple par la satisfaction des besoins matériels fait place peu à peu au désir d'être regardé pour se valoriser : « la vie devient lutte pour l'affirmation et la reconnaissance⁴¹ ».

Enfin, comme étape finale de ce processus, Rousseau décrit la vie du pur paraître sans aucun être authentique :

Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le Sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours 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 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 ; [...] comment, en un mot, demandant toujours aux autres ce que nous sommes et n'osant jamais nous interroger là-dessus nous-mêmes, au milieu de tant de Philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes Sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole⁴² [...].

En faisant la comparaison de l'authenticité de l'homme naturel avec la facticité de l'homme social, l'auteur met en relief leur contraste frappant : il décrit celui-ci comme une dépouille de celui-là. Quand le regard d'autrui envahit l'homme dont le cœur est dominé par le moi *relatif*, le moi *absolu* est graduellement vidé, d'où il suit que « l'homme de l'homme » subit une crise identitaire jusqu'à ce que le moi *absolu* soit complètement expulsé et étouffé⁴³ ; résultat, le sentiment dégénère définitivement :

³⁸ *Ibid.*, p. 174.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 192.

⁴¹ Burgelin, *op. cit.*, p. 253.

⁴² *Second discours*, p. 193. C'est nous qui soulignons.

⁴³ Après la mort de son moi *absolu*, une seule chose reste parmi les sentiments vicieux du moi *relatif* : la conscience qui parle dans son cœur, d'où vient l'inquiétude des hommes modernes qui n'arrivent pas à étouffer leur conscience. Quand on n'écoute plus le dictamen de la conscience, c'est qu'il on a déjà atteint le sommet de la corruption morale : « [à] Dieu ne plaise, ô chère amie de mon cœur, que je veuille rassurer le tien par ces honteuses maximes ! [...] ma conscience y répond mieux que ma raison. [...] mais je me crois moins coupable en me reprochant mes fautes qu'en m'efforçant de les justifier ; et je regarde comme le comble du crime d'en vouloir ôter les remords » (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 338.) Curieusement, ce seul résidu du moi *absolu* n'est aucunement particulier ou singulier, mais universel.

« c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence ». Comme nous l'avons déjà vu, le sentiment de l'existence est l'archétype du sentiment dont découlent tous les autres ; Rousseau décrit comment cette source pure des sentiments est atteinte de la contamination de la perversion. Puisque l'homme social a perdu le moi *absolu*, il ne peut maintenir le moi (qui est désormais totalement *relatif*) tant que les regards des autres constituent son moi artificiel, en sorte qu'il ne peut pas même puiser dans son propre cœur le sentiment le plus élémentaire qui est celui de l'existence : *de nihilo, nihil*.

Dans cette dernière phase du progrès de la perversion, la relation trilogique entre le sentiment, la nature et le moi se fracture irrémédiablement avec la dépravation de chacun des trois. Le moi se rapporte à la société, non pas à la nature, et en conséquence les sentiments naturels cèdent la place à ceux que la société engendre : l'aisance servile se substitue à l'indépendance fière⁴⁴, et l'amour de soi à l'amour-propre. Enfin l'auteur démontre comment la décadence accroît l'inégalité existante parmi les hommes qui, à son tour, envenime la dégradation.

Ainsi, le *Second discours*, après avoir présenté le sentiment comme intermédiaire ambigu entre deux pôles (entre la nature et la société, entre l'impulsion et la raison, etc.), décrit comment il sombre dans la dépravation avec les hommes. Toutefois, c'est à ce moment du comble du désordre qu'apparaît la potentialité du sentiment. Car, dans les œuvres postérieures au *Second discours*, le sentiment fait l'objet d'une manipulation bénéfique.

L'homme naturel, qui suit aveuglement l'instinct, n'est animé que par des sentiments presque machinaux tels que l'amour de soi et la pitié, qualifiée d'« impulsion intérieure » ; après le moment décisif de la naissance de l'amour, l'homme acquiert un sentiment élaboré et artificiel petit à petit avec la prise de conscience du regard d'autrui. Ce changement se produit parallèlement à la transition du moi *absolu* au moi *relatif*, qui est désormais susceptible d'être influencé par la société. Mais, après avoir tracé le scénario tragique dans le *Second discours* selon lequel l'homme dégénère au cours du processus irréversible de la perte de l'instinct et du développement de la société, l'auteur part de là, et il commence à réfléchir sur la façon d'exploiter cette plasticité du sentiment artificiel, non pas pour

⁴⁴ « Comme un Coursier indompté hérissé ses crins, frappe la terre du pied et se débat impétueusement à la seule approche du mors, tandis qu'un cheval dressé souffre patiemment la verge et l'éperon, l'homme barbare ne plie point sa tête au joug que l'homme civilisé porte sans murmure, et il préfère la plus orageuse liberté à un assujettissement tranquille » (*Second discours*, p. 181).

l'abuser comme faisaient les charlatans riches qui voulaient faire accepter le faux contrat social à leurs voisins⁴⁵, mais pour en faire bon usage en tant que remède dans le mal⁴⁶.

Le sentiment se place comme intermédiaire entre la nature (l'instinct) et la société (l'artificiel) ; Rousseau, qui cherche à tirer parti de cette équivoque, s'interroge sur la façon dont le sentiment peut se concrétiser par les mœurs, d'où l'importance de l'éducation et de la législation au sens large.

En premier lieu, il convient de nous rappeler l'un des points communs du *Premier* et du *Second discours* : la référence élogieuse à Sparte. Pour Rousseau, les Lacédémoniens sont toujours le modèle des mœurs idéales dont les modernes s'éloignent par leurs usages efféminés :

Oublierais-je que ce fut dans le sein même de la Grèce qu'on vit s'élever cette Cité aussi célèbre par son heureuse ignorance que par la sagesse de ses Lois, cette République de demi-Dieux plutôt que d'hommes ? tant leurs vertus semblaient supérieures à l'humanité. O Sparte ! opprobre éternel d'une vaine doctrine⁴⁷ !

[...] comme, excepté la seule Sparte, où la loi veillait principalement à l'éducation des enfants, et où Lycurgue établit des mœurs qui le dispensaient presque d'y ajouter des lois, les lois en général moins fortes que les passions contiennent les hommes sans les changer ; il serait aisé de prouver que tout gouvernement qui, sans se corrompre ni s'altérer, marcherait toujours exactement selon la fin de son institution, aurait été institué sans nécessité, et qu'un pays où personne n'éluderait les lois et n'abuserait de la magistrature, n'aurait besoin ni de magistrats ni de lois⁴⁸.

S'élevant au-dessus des hommes ordinaires par leur vertu austère, les habitants de Lacédémone sont des « demi-Dieux ». Dans le *Second discours*, l'auteur détaille un peu plus longuement leur supériorité avant d'en analyser les causes. À Lacédémone, explique-t-il, la loi s'occupe de « l'éducation des enfants » et du contrôle des « mœurs », et l'institution fonctionne tellement admirablement qu'il n'est point nécessaire d'« y ajouter des lois » à nouveau. La clef du succès de l'institution consiste donc en « la sagesse de ses Lois », « l'éducation des enfants », l'établissement des « mœurs », et la relation entre ces trois éléments. La législation, l'éducation et les mœurs constituent les trois principes les plus fondamentaux de la pensée politique rousseauiste, en sorte

⁴⁵ « [...] il inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but. « Unissons-nous », leur dit-il, « pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient : [...] » Il en fallut beaucoup moins que l'équivalent de ce discours pour entraîner des hommes grossiers, faciles à séduire [...]. Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers [...] » (*Ibid.*, p. 177-178).

⁴⁶ Voir Jean Starobinski, *op. cit.*

⁴⁷ *Premier discours*, OC, I, p. 12.

⁴⁸ *Second discours*, p. 187-188.

qu'ils dépassent largement la portée de notre travail ; nous nous limitons à les aborder dans la mesure où ils concernent le problème de sentiment. En effet, pour Rousseau, ils se rapportent étroitement au sentiment malgré les apparences, parce qu'au fond, tous les trois ne tendent qu'à graver les sentiments convenables dans les cœurs des hommes. La grandeur de Sparte vient de ce que Lycurgue le législateur a instauré un fondement de la société de telle sorte que l'homme y devienne un pur citoyen, non pas un habitant de quelque république, dont la différence consiste en leurs mentalités. « Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même [...] il ne sera jamais ni homme ni citoyen⁴⁹ » : bref, pour être un bon citoyen, il faut renoncer à « la primauté des sentiments de la nature » pour qu'ils cèdent la place aux sentiments nationaux. Et comment former les sentiments nationaux ? – par une législation convenable, une éducation bien préparée, et des mœurs formées par les lois et l'éducation.

Comme le montre l'exemple de Sparte, l'auteur met souvent le sentiment, qui est très personnel à première vue, dans un contexte totalement politique, donc communautaire. Quand il cite avec admiration les exemples des grands législateurs antiques, ils sont décrits comme des hommes politiques consommés qui ont été capables de mener les peuples (pour la plupart imbéciles et barbares) par le sentiment qu'ils inspirent et attisent dans les cœurs des hommes qu'ils devaient guider. C'est pourquoi, dans le Chapitre XII de Livre II du *Contrat social*, l'auteur considère les mœurs comme les plus puissantes de toutes les lois :

A ces trois sortes de lois, il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes ; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'État ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres : partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le ceintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable Clef⁵⁰.

Dans ce passage très connu, Rousseau insiste sur l'importance des mœurs jusqu'à affirmer que le fonctionnement de toutes les autres sortes de lois en dépend. N'étant ni visibles ni formelles, elles se gravent « dans les cœurs des citoyens », et les grands législateurs historiques savaient influencer les cœurs de leurs peuples pour former artificiellement des mœurs convenables : « Celui qui ose

⁴⁹ *Émile ou de l'Éducation*, OC, IV, p. 249-250.

⁵⁰ *Du contrat social*, OC, III, p. 394.

entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer [...]⁵¹ ». En un mot, le rôle des grands législateurs ne se limite pas à instituer des lois comme le demande leur rôle, mais ils doivent manœuvrer les cœurs du peuple. Les mœurs prévalent toujours sur les lois écrites – tel est son point de vue constant, sur lequel il s'explique à plusieurs reprises :

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 qu'elles lui font faire⁵².

Si l'homme est « un être essentiellement raisonnable », les lois formelles suffiront ; mais malheureusement, loin de là, il n'est qu'« un être sensible qui consulte ses passions pour agir ». Les législateurs avaient donc raison d'agir sur les cœurs par les sentiments, à la place de la conviction par les raisonnements⁵³ : et ils devaient se rappeler que « [l]a loi n'agit qu'en dehors et ne règle que les actions ; les mœurs seules pénètrent intérieurement et dirigent les volontés⁵⁴ ».

Parmi les trois éléments qui peuvent servir au remède dans le mal, le *Contrat social* se consacre à la législation, tandis que l'éducation est abordée dans *Émile ou de l'éducation*⁵⁵, que nous aurons l'occasion d'analyser plus tard. De ce qui reste, c'est-à-dire des mœurs, l'auteur les traite particulièrement dans le *Discours sur l'économie politique* et *Considération sur le gouvernement de Pologne*⁵⁶. Dans ces deux textes, le contrôle sur le sentiment et sur les mœurs joue un rôle considérable dans l'art de gouverner. Selon lui, un bon législateur doit savoir modifier les mœurs d'un peuple à son gré au moyen du sentiment, ou à l'inverse, modifier le sentiment par l'introduction des mœurs nouvelles.

De quelques sophismes qu'on puisse colorer tout cela, il est certain que si l'on peut contraindre ma volonté, je ne suis plus libre [...]. Cette difficulté, qui devait sembler insurmontable, a été levée avec la première par la plus sublime de toutes les institutions humaines, ou plutôt par une inspiration céleste, qui apprit à l'homme à imiter ici-bas les décrets immuables de la divinité. Par

⁵¹ *Ibid.*, p. 381.

⁵² *Fragments politiques*, OC, III, p. 554.

⁵³ De même, afin de persuader ses lecteurs, Rousseau a recours à l'aspect émotif ou affectif en tirant parti de l'ambiguïté du mot « nature ». Voir le chapitre précédent.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 555.

⁵⁵ Toutefois, il faut noter que l'éducation d'Émile ne vise pas à anéantir un individu pour y supplanter un citoyen.

⁵⁶ À côté de ces deux œuvres politiques, il faudrait ajouter des textes qui ne sont pas purement politiques, tels que *Lettre à M. D'Alembert* et *Julie*, dans lesquels les mœurs sont les éléments indispensables. Sur celle-ci, nous allons analyser dans le 4^e chapitre.

quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ? [...] d'enchaîner leur volonté de leur propre aveu ? [...] d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre ? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi⁵⁷.

Comme le gouverneur domine Émile sans que celui-ci ne le sache, le gouvernement idéal doit enchaîner les volontés des citoyens sans contraindre, les assujettir sous une apparence d'aliénation *volontaire* de leur liberté, pour qu'ils obéissent au précepte sage du législateur, quand ils pensent qu'ils ne suivent que leurs penchants. Et pour cela, il faut recourir à l'« art » ou à la ruse, qui ne sont pas si différents dans ce contexte. En faisant ressortir la « sagesse » requise pour le bon gouvernement, Rousseau cite les exemples des législateurs antiques dont l'auteur exige une intelligence plus qu'humaine :

Un imbécile obéi peut comme un autre punir les forfaits : le véritable homme d'état sait les prévenir ; c'est sur les volontés encore plus que sur les actions qu'il étend son respectable empire⁵⁸. S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient ; l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieure de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions⁵⁹.

Par sa clairvoyance et sa maîtrise de l'âme humaine, cette forme d'autorité met le peuple sous un contrôle parfait, parce que le législateur ne vise pas à faire faire tel et tel action, mais plutôt à dominer toutes les volontés en bloc, au moins en ce qui concerne la vie collective qui doit être maximisée aux dépens de la vie privée. Les mœurs et les cœurs du peuple sont « le plus grand ressort⁶⁰ » que les législateurs puissent mettre à profit pour les gouverner.

Tandis qu'il se bornait aux principes relativement abstraits dans cet article qu'il a rédigé pour l'*Encyclopédie*, dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau envisage des mesures plus concrètes en s'appuyant sur l'exemple particulier de la Pologne⁶¹. Ses propositions sont pratiques et abondantes. Tantôt il s'agit de la distinction entre le luxe à tolérer et celui à bannir ; selon lui, les

⁵⁷ *Discours sur l'économie politique* (l'entrée « ENONOMIE ou OECONOMIE » de l'*Encyclopédie*), OC, III, p. 248.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 250.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 251.

⁶⁰ « [...] ; ils [les politiques] sentiraient que le plus grand ressort de l'autorité publique est dans le cœur des citoyens, et que rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement » (*Ibid.*, p. 252.)

⁶¹ Rousseau traite également les mœurs dans son *Projet de Constitution pour la Corse* (ex. « Il importe extrêmement de ne souffrir dans la république aucun financier par état : moins à cause de leurs gains malhonnêtes qu'à cause de leurs principes et de leurs exemples qui trop prompt à se répandre dans la nation détruisent tous les bons sentiments par l'estime de l'abondance illicite et de ses avantages, couvrent de mépris et d'opprobre le désintéressement, la simplicité, les mœurs et toutes les vertus », OC, III, p. 933. C'est nous qui soulignons). Pourtant, dans ce texte moins organisé et parfois fragmentaire, les mœurs n'occupent pas le premier rang, tandis que les *Considérations* soulignent intentionnellement l'importance tant des mœurs que du rapport entre les mœurs et les sentiments.

« colifichets » doivent être méprisés, en revanche, le luxe militaire et celui qui peut profiter à l'intérêt public peuvent être tolérés et même encouragés⁶². De toute façon, il faut trouver quelque « moyen de changer les objets de ce luxe et d'en rendre l'exemple moins pernicieux », et pour ce faire, il ne faut pas faire appel à l'interdiction par la loi ; car « ce n'est pas par des lois somptuaires qu'on vient à bout d'extirper le luxe », mais c'est « du fond des cœurs qu'il faut l'arracher, en y imprimant des goûts plus sains et plus nobles⁶³ ». Tantôt il insiste sur ce qui semble insignifiant à première vue, notamment sur les décorations dans les cérémonies publiques : « [n]e négligez point une certaine décoration publique ; qu'elle soit noble, imposante [...]. On ne saurait croire à quel point le cœur du peuple suit ses yeux et combien la majesté du cérémonial lui en impose. [...] Il faut seulement éviter, dans l'appareil des solennités, le clinquant, le papillotage, et les décorations de luxe [...]. Les fêtes d'un peuple libre doivent toujours respirer la décence et la gravité, et l'on n'y doit présenter à son admiration que des objets dignes de son estime⁶⁴ ». Même le type des jeux autorisés doit être stipulé : « [b]eaucoup de jeux publics où la bonne mère patrie se plaise à voir jouer ses enfants. Qu'elle s'occupe d'eux souvent afin qu'ils s'occupent toujours d'elle. Il faut abolir, même à la cour, à cause de l'exemple, les amusements ordinaires des cours, le jeu, les théâtres, comédie, opéra ; tout ce qui effémine les hommes [...] ; il faut inventer des jeux, des fêtes, des solennités qui soient si propres à cette cour-là qu'on ne les retrouve dans aucune autre⁶⁵ ». Comme ces exemples le montrent, les ruses du législateur consistent en les menus détails qui concourent à nourrir les sentiments et les mœurs particulières⁶⁶, pour qu'un peuple (*i.e.* les Polonais dans les *Considérations*) puisse observer volontairement ses lois, s'attacher à sa patrie qu'il doit défendre à tout prix, et « infuser, pour ainsi dire, dans toute la nation l'âme des confédérés ».

Si cette tentative de l'établissement des mœurs réussissait, l'égalité, le patriotisme et la concorde régneraient à l'intérieur du pays – c'est au moins ce que l'auteur pensait. Toutefois, nous avons

⁶² « Par exemple, autrefois la pauvre noblesse en Pologne s'attachait aux Grands qui lui donnaient l'éducation et la subsistance à leur suite. Voilà un luxe vraiment grand et noble [...]. J'ai lu que le Duc d'Epemon, rencontrant un jour le Duc de Sulli, voulait lui chercher querelle ; mais que, n'ayant que six cents gentilshommes à sa suite, il n'osa attaquer Sulli, qui en avait huit cents. Je doute qu'un luxe de cette espèce laisse une grande place à celui des colifichets [...]. Ramenez les Grands en Pologne à n'en avoir que de ce genre [...]. Après celui-là tolérons le luxe militaire, celui des armes, des chevaux, mais que toute parure efféminée soit en mépris [...]. » (*Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, OC, III, p. 965)

⁶³ *Ibid.* Voir également la suite qui exprime à merveille son opinion sur la loi : « [d]éfendre les choses qu'on ne doit pas faire est un expédient inepte et vain si l'on ne commence par les faire haïr et mépriser [...]. 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 lois somptuaires irritent le désir par la contrainte [...]. » (*Ibid.*, p. 965-966.)

⁶⁴ *Ibid.*, p. 964.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 962-963.

⁶⁶ Ajoutons que l'éducation joue un rôle non moins décisif : « [c]'est ici l'article important. C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts [...]. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. » (*Ibid.*, p. 966) L'éducation est d'autant plus importante que c'est elle même qui forme les mœurs : « La simplicité dans les mœurs et dans la parure est moins le fruit de la loi que celui de l'éducation. » (*Ibid.*) Sur l'éducation, nous allons revenir dans le 4^e chapitre.

quelques raisons de nous interroger sur ce que les Polonais deviendraient s'ils arrivaient à suivre fidèlement son conseil : ne seraient-ils alors autre chose qu'une troupe de pantins qui, en fait de sentiments, n'en ont que de factices ?

Rappelons-nous que le sentiment, qui est intermédiaire entre la nature et la société, est par cela même susceptible d'agir sur les hommes. Nous avons déjà vu que Rousseau tente de tirer parti de la plasticité et de l'ambiguïté du sentiment, afin de manipuler le peuple en corrigeant le sentiment même. Les mœurs minutieusement ordonnées préparent les sentiments qui conviennent à un peuple (disons plutôt : les sentiments que le législateur souhaite d'inspirer à son peuple), qui, comme les exemples des *Constitutions* nous le démontrent, doit se laisser manœuvrer sans le savoir. Dans ce monde prétendument idéal, la notion du libre-arbitre n'aurait plus aucun sens. Même celle de l'identité personnelle est douteuse, parce que, comme l'auteur l'explique, il faut vider d'abord la personnalité particulière de chacun pour y substituer ensuite les sentiments qui conviennent aux patriotes ; avec la naissance d'une communauté idéalement républicaine, l'individualité s'abîme irrémédiablement.

Et cette perte de l'identité nous évoque la chute fatale de « l'homme de l'homme » décrite dans le *Second discours*. Effectivement, le processus d'élaboration des mœurs et des sentiments convenables n'est qu'une variante de la dénaturation des hommes naturels, à la différence que celui-là est soigneusement préparé par les législateurs (ou par Rousseau). Dans le *discours sur l'économie politique*, Rousseau se sert d'une expression qui nous rappelle étrangement celle du *Second discours* :

Il n'est plus temps de changer nos inclinations naturelles quand elles ont pris leur cours, et que l'habitude s'est jointe à l'amour propre ; il n'est plus temps de nous tirer hors de nous-mêmes, quand une fois le *moi humain* concentré dans nos cœurs y a acquis cette méprisable activité qui absorbe toute vertu et fait la vie des petites âmes⁶⁷.

[...] l'homme sociable toujours 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 existence⁶⁸.

Dans le *Second discours*, sortir « hors de lui » signifie tant le développement de la perfectibilité des hommes que leur dégénérescence à la fin de laquelle ils reviennent à « un nouvel État de Nature » avec « le fruit d'un excès de corruption⁶⁹ » ; l'amour et les sentiments qui naissent avec cet amour déclenchent la conscience de soi, qui est déjà dénaturée dès sa naissance et qui à son tour détériore les sentiments. Tout au contraire, dans le *Discours sur l'économie politique*, l'homme doit sortir hors de

⁶⁷ *Discours sur l'économie politique*, p. 260. C'est nous qui soulignons.

⁶⁸ *Second discours*, p. 193.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 191.

lui-même avant que « le *moi humain* » y germe, afin de devenir un citoyen qui, imbu de l'amour de la patrie, puisse « s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout » et « élever perpétuellement [son] âme à ce grand objet⁷⁰ ».

Bref, l'état pervers que Rousseau décrit comme l'apogée de la dénaturation du sentiment naturel dans le *Second discours*, réapparaît dans d'autres textes politiques, mais avec une évaluation contraire. Cette différence vient de celle du point de vue, à savoir, de la nature intermédiaire du sentiment qui se place entre deux pôles. Nous pouvons mettre l'accent sur la dégradation du sentiment et la fissure existentielle comme le faisait l'auteur dans le *Second discours* ; le *moi relatif* n'est alors qu'une dégénération de ce qui a été le *moi absolu*, qui est certes stupide mais innocent. En même temps, nous pouvons insister sur l'utilité de la plasticité du sentiment, dont un grand législateur peut se servir pour façonner les hommes en faisant aimer les bonnes mœurs⁷¹. En tant qu'historien qui examine le processus dramatique du développement humain, Rousseau décrit le danger de l'ambiguïté du sentiment qui nous fait sortir hors de nous-mêmes. En revanche, lorsqu'il prend la position d'un législateur, l'ambivalence du sentiment se revêt d'un potentiel, au moyen duquel un homme rempli d'amour-propre peut se rendre un citoyen vertueux, qui ne doit avoir que des sentiments peu naturels inspirés par la ruse du législateur.

⁷⁰ *Discours sur l'économie politique*, p. 259-260.

⁷¹ Cassirer aborde le problème de l'incompatibilité de ces deux moi sous un tout autre point de vue que le nôtre : voir Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, traduit par Marc B. de Launay, Paris, Hachette, 1990.

Chapitre 3. Le *moi* commun, l'idéal et le cauchemar

Nous avons vu que la puissance des mœurs est aussi salutaire que dangereuse ; salutaire, car les mœurs ont une influence décisive sur un peuple sans qu'il s'en aperçoive ; dangereuse, car la gouvernance au moyen des mœurs fonctionne à merveille, jusqu'à ce que le libre arbitre s'anéantisse pour être remplacé par les sentiments « convenables » autorisés par le gouvernement, comme le démontre l'exemple de Sparte. Il en va de même pour les deux autres notions-clés, à savoir, la législation et l'éducation, qui seront analysées dans le présent chapitre.

3-1. Le contrat social et le *moi* commun

Dans *Du contrat social*, l'auteur, reprenant la suite du *Second discours* (« L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question¹ »), questionne la façon dont la société s'instaure ou doit s'instaurer.

En examinant « l'acte par lequel un peuple est un peuple » lequel acte doit être antérieur à celui « par lequel un peuple élit un roi² », Rousseau suppose une sorte de « pacte », qui sera connu sous le nom de « contrat social ». Selon lui, la clause du pacte se réduit à « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » :

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. *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*³.

Ce contrat a fait couler des flots d'encre pendant plus de deux siècles ; depuis la Révolution française, *Du contrat social* est l'un des textes les plus ardemment lus et les plus abondamment commentés parmi la littérature de la théorie politique. Surtout, on a analysé la tradition séculaire du contractualisme que Rousseau lui-même mentionne dans ses écrits en citant Hobbes et les penseurs de l'école du droit naturel tels que Grotius⁴. Mais gardons-nous de nous plonger dans l'histoire des interprétations du contrat rousseauiste ; ce qui nous importe consiste moins en la valeur historique ou théorique qu'en la signification de l'expression qu'il emploie dans cette clause, c'est-à-dire, « mettre en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté

¹ Beaucoup de commentateurs attirent l'attention sur ce « Je l'ignore », car dans le *Second discours* il a déjà démontré le processus par lequel « ce changement s'est-il fait ». Voir OC, III, p. 351.

² *Du contrat social*, OC, III, p. 359.

³ *Ibid.*, p. 361.

⁴ Voir Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1988.

générale ». Dans ce passage, le mot quelque peu ambigu de « personne » peut être conçu comme renvoyant à une « substance individuelle d'une nature intelligente⁵ » douée de capacité et susceptible d'une convention ou d'un contrat ; bref, c'est un individu en tant que l'objet et le sujet de l'acte juridique. Et l'auteur fait de l'aliénation totale de sa personne (avec toute sa puissance) à la volonté générale l'article le plus essentiel du contrat. Ce contrat est étonnant à première vue. Mettre la personne sous la suprême direction de la volonté générale, ne signifie-t-il pas la soumission absolue de la personne ? Toutefois, le but du contrat social n'était pas de fonder la relation tyrannique de soumission/domination, mais c'était de trouver « une forme d'association [...] par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ». Comment la suprême direction de la volonté générale peut-elle garantir la liberté de la personne du contractant ? N'y a-t-il pas la contradiction entre son idéal et le contenu du contrat ? Presque dès la sortie de l'ouvrage, on s'est interrogé sur ce problème. Des auteurs comme Burke, Constant ou de Maistre l'accusent d'avoir préparé la terreur révolutionnaire par son idéal républicain et sa méprise sur la notion de liberté⁶. Enfin Arendt reprendra leur critique après avoir éprouvé l'horreur du régime totalitaire, dont Rousseau n'est pas totalement irresponsable, selon elle⁷. Malgré ces critiques qui nous semblent assez convaincantes, ne doutant jamais de la cohérence de sa méthode, il croit *de bonne foi* en la compatibilité de la liberté et de l'aliénation totale de la personne. Pourquoi ? Car – pouvons-

⁵ « Substance individuelle d'une nature intelligente ; individu de chaque homme, ou de chaque femme. *Natura intellectualis individua sustantia. Persona, homo* » (*Dictionnaire de Trévoux*, Édition lorraine, Nancy 1738-1742, Entrée « PERSONNE »)

⁶ Burke oppose le contrat social à un autre contrat plus fondamental. Voir Edmund Burke, *Réflexions sur la révolution de France* (traduction de Pierre Andrer), Paris, Les Belles Lettres, 2016 ; De Maistre assène des critiques sévères à la notion de contrat social : « [d]e ces principes incontestables naît une conséquence qui ne l'est pas moins ; c'est que le contrat social est une chimère. Car s'il y a autant de différents gouvernements qu'il y a de différents peuples ; si les formes de ces gouvernements sont prescrites impérieusement par la puissance qui a donné à chaque nation telle position morale, physique, géographique, commerciale, etc., il n'est plus permis de parler de *pacte*. Chaque mode de souveraineté est le résultat immédiat de la volonté du Créateur, comme la souveraineté en générale. » (De Maistre, *Étude sur la souveraineté* dans *Œuvres complètes de J. de Maistre. Nouvelle Édition*, Lyon, Vitte et Perrussel 1884-1886, tome I, p. 329.) Il est tout naturel que cette vision du gouvernement où le relativisme à l'instar de Montesquieu se joint au théocratisme ne laisse aucune place au concept de contrat social ; Constant vise plus généralement la pensée politique de Rousseau, en particulier sa conception de la vérité. Selon lui, le modèle antique de la liberté qui enivre Rousseau ne convient plus à l'époque moderne où la liberté individuelle doit l'emporter sur tout. Voir Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, collection « folio essais », 1997, p. 591-619. Sur ce point, voir Stéphane Lafon, *Le rousseauisme, une théorie critique de la démocratie*, thèse de doctorat de philosophie, sous la direction de P.-F. Moreau, soutenue le 25 juin 2019 à l'université Paul Valéry Montpellier III, notamment p. 431-435.)

⁷ Dans son livre *De la révolution (On Revolution)*, Hannah Arendt souligne l'influence de Rousseau sur l'élaboration de l'hostilité contre l'individualité dans la révolution. « To be sure, no national statesman has followed Rousseau to this logical extreme, and [...] we find nowhere the assumption that the common enemy resides in everybody's heart. It is different, however, with the revolutionists and the tradition of revolution. It was not only in the French Revolution but in all revolutions which its example inspired that the common interest appeared in the guise of the common enemy, and the theory of terror from Robespierre to Lenin and Stalin presupposes that the interest of the whole must automatically, and indeed permanently, be hostile to the particular interest of the citizen. » (Hannah Arendt, *On Revolution*, London, Penguin Books, 1990[1963], p. 79.)

nous répondre – entre avant et après le moment du contrat, la notion de *personne* subit une transmutation, comme la phrase qui suit nous le montre :

A l'instant, au lieu de la personne particulière 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 volonté⁸.

Au moment de l'acte de contrat, « la personne particulière de chaque contractant » change (ou doit changer) de nature pour se transformer en une partie d'« un corps moral et collectif ». Quand on se met sous la direction de la volonté générale, on reçoit « en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ». Ce « membre », soit qu'il signifie la partie du corps extérieur et physique, soit celle de la communauté, identique au « *corps* politique », souligne la nature dépendante d'une partie à l'égard de l'ensemble⁹. Selon la métaphore vitaliste (dont l'exemple le plus fameux se trouve dans le *Léviathan* d'Hobbes¹⁰), une association (et non pas une simple agrégation¹¹), « un corps moral et collectif », se compose des « membres » qui n'existent que par elle¹². D'où l'expression surprenante

⁸ *Du contrat social*, p. 361. C'est nous qui soulignons.

⁹ Selon le *Dictionnaire de Furetière*, qui consacre un long article à ce mot, « membre » désigne avant tout les bras et les pieds. En comparaison de la tête ou du ventre qui sont la partie principale, le membre est moins important. « Parties extérieures qui naissent du tronc du corps d'un animal, comme les branches des arbres de leur tronc. Le corps est divisé par les Médecins en trois régions ou ventres, qui sont la tête, la poitrine, et le bas ventre ; et ses extrémités, qui sont les membres. [...] MEMBRE, se dit figurément en choses morales, des corps mystiques, et politiques. Les pauvres, les fidèles sont les membres de JESUS-CHRIST [...] Les méchants citoyens sont des membres pourris, des membres gâtés, qu'il faut retrancher de la République. » (*Le dictionnaire universel d'Antoine Furetière* (2^e éd.), 1701, entrée « MEMBRE ».) Notons que le citoyen et le membre sont déjà mis en parallèle ; de plus, l'exemple présente un mauvais citoyen comme un membre qu'il faut retrancher du corps entier. Étant la partie auxiliaire, le membre est potentiellement menacé d'être supprimé au cas du danger.

¹⁰ Dès la première ligne de l'introduction du *Léviathan*, le parallèle entre l'état et le corps est nettement inscrit : « La nature, qui l'a pratiqué par Dieu pour fabriquer le monde et le gouverner, est imitée par l'art de l'homme, qui peut, ici comme en beaucoup d'autres domaines, fabriquer un animal artificiel. Puisqu'en effet la vie n'est qu'un mouvement des membres, dont l'origine est dans quelque partie interne, pourquoi ne pourrait-on dire que tous les *automates* (ces machines mues par des ressorts et des roues comme dans une montre) ont une vie artificielle ? Car, qu'est-ce que le *cœur*, sinon un *ressort*, les *nerfs*, sinon autant de *courroies* et les *articulations* autant de *roues*, toutes choses qui, selon l'intention de l'artisan, impriment le mouvement à tout le corps ? Mais l'art va plus loin en imitant l'œuvre raisonnable et la plus excellente de la nature : *l'homme*. C'est l'art, en effet, qui crée ce grand LÉVIATHAN, appelé RÉPUBLIQUE ou ÉTAT (CIVITAS en latin) qui n'est autre chose qu'un homme artificiel, quoique de stature et de force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu. En lui, la *souveraineté* est une *âme* artificielle, car elle donne vie et mouvement au corps tout entier [...] Enfin, les *pactes* et *conventions* à partir desquels les parties de ce corps politique ont été originellement fabriquées, mises ensemble et réunies, sont pareils au *fiat* ou à ce *faisons l'homme* que Dieu prononça lors de la création. » (Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, force et puissance de l'État chrétien et civil* (traduit par Gérard Mairet), Paris, Gallimard, 2000, p. 63-64.) Toutefois, chez Hobbes, la comparaison est un peu compliquée à cause de l'intermédiaire de l'« *automate* ». L'homme est comme un automate fabriqué par Dieu, et en tant que tel, l'État ressemble à l'homme. L'existence du pacte (social) est justifiée également par là ; Dieu créa l'homme par un mot magique « *fiat* », et c'est justement de cette façon que l'homme institue la société par le contrat.

¹¹ Sur l'importance de la notion d'« agrégation », nous pouvons nous référer à Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 49-76.

¹² Comme le remarque Louis Guerpillon, la métaphore du membre devient moins en moins important chez Rousseau du *Discours de l'économie politique* au *Contrat social* en passant par le manuscrit de Genève du *Contrat social*. La comparaison est plus claire dans le *Discours de l'économie politique* : « Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête ; les lois

de « moi commun¹³ ». Au début du premier livre d'*Émile ou de l'éducation*, en rendant compte de l'incompatibilité des deux modalités, c'est-à-dire, l'idéal républicain du citoyen et celui d'un homme naturel (souvenons-nous de la fameuse maxime : « il faut opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre¹⁴ »), il précise en détail la nature de la dépendance d'un homme qui se fait « membre » d'un *corps* politiquement idéal :

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 croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout¹⁵.

À l'aide de l'image mathématique, il décrit la différence entre les deux types de l'homme : l'un est l'être autonome qui existe par soi-même, « l'entier absolu » ; tout au contraire, l'autre est l'être tellement tributaire de l'ensemble qu'il ne peut exister sans lui, de même que les bras ou les jambes, une fois amputés, perdent la vitalité sur le coup. En ce sens, l'exemple des Romains est bien éloquent : « [u]n citoyen de Rome n'était ni Caius ni Lucius ; c'était un Romain¹⁶ ». Le citoyen exemplaire abandonne symboliquement le nom de personne qui n'est autre chose qu'un signe de l'identité personnelle, ce qui signifie qu'il perd son *moi*. C'est ce que Rousseau exprime parfaitement dans la formule, citée plus haut, sur « les bonnes institutions sociales ».

et les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs et siège de l'entendement, de la volonté, et des sens, dont les juges et magistrats sont les organes ; [...] les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre, et travailler la machine, et qu'on ne saurait blesser en aucune partie, qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé » (OC, III, p. 244, c'est nous qui soulignons). C'est précisément juste après ce passage que Rousseau emploie l'expression le « moi commun » (« La vie de l'un et de l'autre est le *moi* commun au tout », p. 245). L'influence de Hobbes se fait sentir plus fortement dans cette description. Il est vrai que la version définitive du *Contrat social*, affaiblissant considérablement l'affinité du corps politique et du corps tout court, donne au terme « membre » un contenu moins concret, moins « physique », pour ainsi dire, que dans le *Discours de l'économie politique*. Mais cette transition même de la nuance nous révèle le vestige de l'analogie vitaliste. Voir Louis Guerpillon, « Moi commun et conscience de soi chez Rousseau », *Klévis*, N° 34, 2016, p. 67-100.

¹³ Rappelons encore une fois que le mot « moi » comme le nom commun est peu usité à cette époque. D'ailleurs, l'expression de « moi commun » apparaît déjà dans son *Discours sur l'économie politique* ainsi que l'analogie entre le corps physique et le corps politique. Sur la métaphore du corps dans les écrits politiques de Rousseau, voir Miyu Matsukawa, « L'analogie entre le corps politique et le corps humain dans le *Contrat social* », *Études de langue et littérature françaises du Kansai*, No. 22, 2016, p. 15-26 [en japonais].

¹⁴ *Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 248.

¹⁵ *Ibid.*, p. 249.

¹⁶ *Ibid.*

Bref, le succès de l'acte du contrat entraîne nécessairement le changement (ou la dénaturation¹⁷, selon l'expression de l'*Émile*) du moi, et comme le nouveau *moi* modifié sous l'influence de l'institution ne subsiste que comme un « membre » d'un corps politique, il apparaît constate que nos questions étaient mal formulées.

Évidemment, le *moi* particulier (ce que le vicaire savoyard appellera « *moi* humain¹⁸ ») n'est pas anéanti jusqu'au bout. Il faut nous rappeler que l'homme naturel est doué de l'amour de soi ; la conservation de soi est le premier soin qu'il doit à soi-même, de sorte que nous avons la tendance innée et tenace de poursuivre notre intérêt personnel même au détriment de l'intérêt commun, comme l'homme naturel quitte son poste de chasse au cerf dès qu'il aperçoit un lièvre. Il serait absurde de penser que Rousseau ait supposé pour de bon la disparition totale du *moi* particulier malgré son admiration pour les pays républicains d'autrefois. Comme l'homme naturel n'existe pas dans son état pur (l'état de la nature est celui « qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais¹⁹ »), le pur citoyen est une sorte de chimère²⁰.

Si le *moi* commun se substituait entièrement au *moi* particulier, on n'aurait plus besoin du suffrage, qui est néanmoins au centre de son système politique²¹. Dans le chapitre 7 du premier livre qui s'intitule « Du souverain », il admet nettement l'existence de « la volonté particulière » après l'acte de contrat :

En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout

¹⁷ L'expression de « dénaturer » mériterait notre attention. Car elle peut ici être entendue au sens propre : dé-naturer, c'est faire effectivement quitter l'état de nature pour gagner un état qui doit tout à l'art et rien à la nature. Selon la 4^e édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, ce verbe ne s'emploie que « dans cette phrase, *Dénaturer son bien*, pour dire, Vendre ses propres pour faire des acquêts dont on ait la libre disposition. » (Voir *Dictionnaire de l'Académie française* (4^e édition), 1762, entrée « DÉNATURER »)

¹⁸ *Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 602. Dans le livre IV d'*Émile*, l'auteur se sert des expressions telles que « *moi* humain », « *moi* relatif » (p. 534) et « leurs deux *moi* » (p. 584). Il s'agit de l'identité personnelle au sens tant philosophique qu'existential ; sur ce point, voir chapitre 5 de cette partie.

¹⁹ *Second discours*, OC, III, p. 123.

²⁰ On voit pourquoi les Spartes étaient considérés comme les « demi-dieux » dans le *Premier discours*. Voir le chapitre précédent.

²¹ Toutefois, on sait que l'unanimité est plus désirable que la diversité des opinions : « Plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante ; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État. » (*Du contrat social*, p. 439) Quand même, il n'oublie pas d'ajouter que cette unanimité n'est pas identique à celle imposée par le tyran : « À l'autre extrémité du cercle l'unanimité revient. C'est quand les citoyens tombés dans la servitude n'ont plus ni liberté ni volonté. » (*Ibid.*) Ce silence étouffant dans la société tyrannique, Montesquieu le décrit plus délicatement et plus âprement que Rousseau dans *De l'Esprit des lois* : « [c]omme le principe du gouvernement despotique est la crainte, le but en est la tranquillité ; mais ce n'est point une paix, c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre V, ch. 14, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1951, p. 294.). Cette remarque témoigne paradoxalement de sa conscience du voisinage de la tyrannie et de la domination de la volonté générale. Pensait-il également au danger de celle-ci ? Devinait-il que la volonté générale peut se révéler, selon d'autres modes, aussi et peut-être plus affreuse encore que la tyrannie ? Nous allons examiner le danger de la volonté générale dans les pages suivantes.

autrement que l'intérêt commun ; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le paiement n'en sera onéreux pour lui²² [...].

Au niveau théorique, le « *moi* humain » doit mourir ; au niveau pratique, il ne peut pas s'éteindre complètement, et il s'ensuit de là la nécessité de la force du corps politique qui peut imposer « la contrainte » aux membres indociles ou contrevenants. En tant qu'être terrestre et social, l'homme est destiné à vivre la dualité entre l'homme (un individu) et le citoyen. On peut dire, « il faut opter entre faire un homme ou un citoyen », mais on ne peut pas dire « il faut opter entre être un homme ou un citoyen », car un citoyen ne peut pas cesser d'être un homme ; ce qu'on peut faire, c'est essayer de dénaturer l'instinct humain et d'oublier qu'il est un homme autant que possible. Autrement dit, l'homme qui est devenu un citoyen ne peut que faire coexister son *moi* commun et son *moi* particulier, ou la volonté générale et la volonté particulière, en tendant à donner la priorité au corps politique, et non à son propre corps ou à son moi. C'est cette coexistence des deux *moi* qui donne une tournure terrifiante à la législation basée sur le contrat social. Lisons le paragraphe qui suit le passage cité *supra* :

Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle²³ [...].

L'oxymoron exquis – « on le *forvera* d'être *libre* » –, cette expression paradoxale perd sa nature contradictoire quand on suit fidèlement son raisonnement. De fait, dans le chapitre suivant, il distingue la liberté *naturelle* qui existait dans l'état de nature et qui « n'a pour bornes que les forces de l'individu » de la liberté *civile*, qui, « limitée par la volonté générale », peut être assimilable à « la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui²⁴ », ce que nous pouvons appeler la liberté dialectique. En présupposant l'existence de la volonté générale dans l'esprit d'un homme dès sa naissance, cette liberté civile consiste à identifier son propre *moi* au *moi* commun, et en ce sens, elle est intrinsèquement hostile à la vue individualiste pour laquelle le corps ou la communauté ne peuvent pas intervenir dans l'intériorité des membres sans violer leur liberté. Constant avait donc

²² *Du contrat social*, p. 363.

²³ *Du contrat social*, p. 364. C'est nous qui soulignons.

²⁴ *Ibid.*, p. 365.

raison de voir une menace pour la liberté moderne dans la philosophie républicaine de Rousseau²⁵. Pour le Genevois, la liberté dans la communauté, qui doit viser à la valeur morale, « rend l'homme vraiment maître de lui », car « l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté²⁶ ».

Cette analyse nous explique pourquoi on peut *forcer* un citoyen sous la direction de la volonté générale d'être *libre* : en principe, le *moi* particulier ne doit pas exister dans la communauté et il doit être anéanti. Quand celui-ci disparaît et que le citoyen achève de s'intégrer dans un *moi* commun, la liberté *morale* se réalise pour la première fois. Autrement dit, le *moi* « commun » (qui doit exister autant dans le cœur de chaque citoyen que dans le corps politique) doit contraindre le *moi* particulier de s'effacer, ce qui est la condition de la liberté *morale*. Même si le *moi* particulier ne peut pas mourir totalement et s'il n'est pas permis à l'homme terrestre d'être son propre maître, le corps politique doit au moins s'efforcer de limiter la liberté naturelle.

Certes, la volonté générale et le gouvernement qui applique les ordres sous sa direction n'ont pas d'autorité illimitée. Par exemple, les citoyens bénéficient de la liberté religieuse sous certaines conditions²⁷. Dans la mesure où elle ne contrevient pas au bien commun, la liberté de conscience leur est également garantie, ce qui n'est pas sans importance. Nous avons déjà vu l'importance des « mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion » que Rousseau désigne comme la quatrième loi dont le législateur doit se préoccuper. En plus de la loi somptuaire proposée dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, nous pouvons nous rappeler la *Lettre à M. D'Alembert*, dans laquelle le Genevois austère affirme nettement que « les choses des mœurs et de justice universelle, ne se règlent pas, comme celles de justice particulière et de droit rigoureux, par des Édits et des Lois ; ou si quelquefois les Lois influent sur les mœurs, c'est quand elles en tirent leur force²⁸ ». Affirmant que c'est l'opinion publique qui peut former les mœurs et qu'il est inutile que le gouvernement et les lois s'immiscent dans les domaines qui ne les concernent nullement, l'auteur nous le démontre au moyen de l'exemple du duel²⁹. Il répète que la violence et les forces ne peuvent pas changer l'opinion publique : « ces instruments [propres à diriger l'opinion publique] ne sont ni des lois ni des peines, ni nulle espèce de moyens coactifs », car « la force » n'a « aucun pouvoir sur les esprits » et il faut « écarter avec le plus

²⁵ Constant, *op. cit.*

²⁶ *Du Contrat social*, p. 365.

²⁷ « Or il importe bien à l'État que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette Religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au Souverain d'en connaître : [...] quelque soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci. » (*Ibid.*, p. 468.)

²⁸ *Lettre à M. D'Alembert*, OC, V, p. 61. Dans une note du *Contrat social* (chapitre 7 du Livre IV, « De la censure »), Rousseau renvoie les lecteurs à cette lettre pour leur rappeler qu'il a déjà écrit sur l'importance de l'opinion publique. Voir *Contrat social*, p. 459. Dans ce chapitre sur la censure, Rousseau traite du problème de duel.

²⁹ Rousseau reprend ce problème dans *Nouvelle Héloïse* où Julie dissuade Saint-Preux à se battre en duel avec Milord Édouard.

grand soin tout vestige de violence³⁰ » de la *Cour-d'honneur*³¹. « Ainsi l'on a beau faire », ajoute-t-il, « ni la raison, ni la vertu, ni les lois ne vaincront l'opinion publique, tant qu'on ne trouvera pas l'art de la changer. Encore une fois, cet art ne tient point à la violence³² ». Toutefois, l'absence (apparente) de la violence et la tenue à distance de toute subordination tyrannique ne signifient pas nécessairement que Rousseau respecte la liberté dans l'intériorité de chaque individu. Malgré l'absence de la contrainte physique, ou bien, en conséquence de cette absence même, il s'applique à effacer le *moi* particulier de chaque individu en créant la notion de *moi* commun et celle de liberté morale.

Tout simplement, ce *moi* et cette liberté ne sont plus reconnaissables comme tels, et la liberté morale dont les citoyens d'autrefois se vantaient tant, nous semble toute différente de celle que nous connaissons sous ce nom : ce nouveau *moi* et cette nouvelle liberté sont-ils autre chose qu'une forme de la servitude volontaire qui incite les citoyens d'abandonner gratuitement leur liberté et leur propre identité personnelle ? Cette servitude est alors encore pire que la tyrannie traditionnelle et d'autant plus dangereuse qu'elle repose sur une domination habile, invisible, et même inaperçue. Autrement dit, Rousseau tente d'avoir recours au « soft-power³³ » qui fonctionne au niveau de l'opinion publique et des mœurs, à la place du « hard-power » exercé à travers la contrainte par force. En d'autres termes encore, les lois doivent s'approcher des mœurs pour être efficaces (ou bien, la juridiction doit agir sur les citoyens au niveau des mœurs).

Il faut un « art » dans la juridiction qui change subtilement les mœurs et l'opinion publique, et qui « ne tient point à la violence ». Mais la nécessité de l'art vient de ce qu'il fonctionne plus efficacement que la violence, non pas de ce que la contrainte doit être interdite ni de ce que la liberté proprement dite doit être respectée. À preuve, loin d'exclure la censure de la république, l'auteur recommande de la mettre en usage dès que possible afin de maintenir les mœurs³⁴. La violence ne règle que l'apparence, tandis que Rousseau, remontant à l'origine, c'est-à-dire, au niveau de la volonté ou du désir de chaque citoyen, tente de transformer les personnes pour en faire les citoyens-sujets qui conviennent à la communauté idéale : la loi, qui doit tout dominer ne doit pas se contenter de régler l'apparence.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

³¹ Rousseau assure préférer cette appellation à celle de « Tribunal » par lequel on désigne l'assemblée des Maréchaux de France, seule à même de juger, dans la Monarchie française, les « affaires d'honneur ».

³² *Ibid.*, p. 64.

³³ Le mot « soft-power » vient de Joseph Nye, spécialiste des relations internationales mais ici nous nous permettons de prendre le mot au sens plus large, qui peut alors signifier la puissance non violente et indirecte. « Soft power is not merely the same as influence. After all, influence can also rest on the hard power of threats or payments. And soft power is more than just persuasion or the ability to move people by argument, though that is an important part of it. It is also the ability to attract, and attraction often leads to acquiescence. » (Joseph S. Nye, Jr., *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, New York, PublicAffairs, 2004, p. 6.) Cette définition de « soft-power » s'applique étrangement au gouvernement par les mœurs. Dans le chapitre suivant, nous allons voir plus en détail comment ce « soft-power » fonctionne dans les mondes fictionnels qu'il a créés.

³⁴ « 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 Lois ; sitôt qu'elles l'ont perdue, tout est désespéré [...]. » (*Du Contrat social*, p. 459.)

Dans l'*Esprit des Loix*, Montesquieu compare les lois sur l'éducation de trois types de gouvernement. Selon lui,

C'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation. La crainte des gouvernements despotiques naît d'elle-même parmi les menaces et les châtimens ; l'honneur des monarchies est favorisé par les passions, et les favorise à son tour : mais la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible³⁵.

Cette vertu politique est, continue-t-il, « l'amour des lois et de la patrie » qui « demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières³⁶ ». Ce « renoncement à soi-même » nous rappelle « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » du *Contrat social*, et Montesquieu et Rousseau se ressemblent dans l'accent qu'ils mettent sur l'éducation (ou la formation des mœurs) et sur l'amour de la patrie dans la constitution de la république. Il faut prendre soin de l'éducation afin que les citoyens aiment leur pays et qu'ils consacrent volontiers leurs intérêts personnels et leurs vies-mêmes à la république. Ce qui différencie Rousseau de Montesquieu (ou l'originalité de Rousseau si l'on peut dire), c'est qu'il a traité du « moi » et de la personnalité. En employant l'expression de « moi commun », il souligne la relation dépendante entre le moi et la communauté ainsi que la tension qui en découle. Comme nous l'avons déjà vu, l'auteur reconnaît que cette conception du moi commun engendre une contradiction dans l'individu : si l'on veut « conserver la primauté des sentiments de la nature » dans la communauté, « [t]oujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs il ne sera jamais ni homme ni citoyen³⁷ », écrit-il dans *Émile ou de l'éducation*. Il nous semble qu'il reconnaît également l'impossibilité de la résolution parfaite de cette contradiction au niveau du réel.

Il s'agit donc de penser plutôt à l'impossibilité de distinguer les deux moi plutôt qu'au « renoncement à soi-même » malgré la similitude apparente de l'expression entre les deux auteurs. La république rousseauiste ne tend pas à la destruction violente du moi : ce qui disparaît au moment de la naissance du moi commun, ce n'est pas le moi personnel mais le contour de ce moi qui le sépare de la sphère publique. Accepter le contrat social comme le citoyen signifie *intérioriser le moi commun* et vivre la déchirure des deux moi.

³⁵ Montesquieu, *Esprits des lois* dans *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, Livre IV, Chapitre 5 « De l'éducation dans le gouvernement républicain », p. 266-267. C'est nous qui soulignons.

³⁶ *Ibid.*, p. 267.

³⁷ *Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 249-250.

3-2. Les deux *moi* symétrique – entre l'utopie et la dystopie

Dans la première partie, nous avons envisagé les relations diverses entre le sentiment et la connaissance en nous appuyant sur les analyses des philosophes qui ont pensé le sentiment (et le sentiment intérieur en particulier). La distinction entre le sentiment et la connaissance, n'étant pas si claire qu'on ne le pense, varie différemment selon les penseurs. De même, la démarcation entre autrui et le moi, dont la notion est étroitement liée à celle de sentiment, est essentiellement flottante, de telle sorte qu'il y a toujours quelque ambiguïté, à l'instar du spectre continu des couleurs où on ne peut pas nettement distinguer le rouge du bleu (souvenons-nous de notre analyse sur la conscience baylienne ; l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* se servait de la normativité du mot « conscience » qui présuppose l'altérité, en même temps qu'il a recours à la nature essentiellement intime de la conscience pour parler directement aux cœurs des lecteurs). Dans la seconde partie, nous avons jusqu'ici constaté l'ambivalence des concepts tels que le moi, la nature, et le sentiment, en prêtant attention à l'articulation entre ces mots. Sous ce point de vue, nous pouvons dire que le concept du *moi* commun a une structure en commun avec ceux de conscience et de sentiment (surtout le sentiment de l'amour). Le *moi* commun est susceptible de relier ce qui est essentiellement extérieur de l'individu et ce qui lui est intérieur en pénétrant dans le for intérieur de chaque citoyen. En un sens, le *moi* commun est un autrui inclus dans chaque individu, ce qui invalide partiellement la distinction entre le *moi* et l'autrui qui correspond à celle entre l'acte de « sentir » et de « connaître » dans la phrase « [j]e sens mon cœur, et je connais les hommes ». La tension ne se trouve pas entre le *moi* et les autres, mais plutôt dans l'intériorité, entre l'individualité (le *moi* humain) et la collectivité (le *moi* commun³⁸).

Yoshiho Iida souligne l'importance de l'expression « le sentiment de sociabilité » dans sa thèse sur la religion civile, dont la troisième partie est entièrement consacrée à ce thème. Iida identifie le sentiment de sociabilité à la voix de la conscience³⁹. Sa conclusion, selon laquelle le sentiment de

³⁸ Nous pouvons dire également que la distinction entre le sentiment et la connaissance se transforme en celle qui distingue le sentiment de la volonté collective dans *Du contrat social*. La volonté appartient à la maîtrise de soi, tandis que le sentiment primitif tel que la pitié et l'amour de soi est plus proche d'impulsion. D'ailleurs, le *moi* commun ne se trouve non seulement dans les œuvres politiques mais également dans les œuvres autobiographiques : « [n]otre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai *moi* n'est tout entier en nous. Enfin telle est la constitution de l'homme en cette vie qu'on n'y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui. » (*Les Dialogues*, OC, I, p. 813.) Ici, la collectivité de la vie humaine est considérée comme l'élément fondamental sans lequel l'homme ne peut pas se sentir heureux.

³⁹ « En ce sens, nous pouvons considérer la « conscience » rousseauiste comme un sentiment de sociabilité qui se distingue fondamentalement de la sociabilité aristotélicienne » ; « Ceci nous a permis de considérer la conscience comme un « sentiment » indispensable pour établir la société qui se base sur le contrat : la conscience est donc un sentiment de sociabilité » (Yoshiho Iida, *La religion civile chez Rousseau comme art de faire penser*, thèse de doctorat de Lettres et arts spécialité littératures française et francophone, sous la direction de Yves Citton, soutenue le 9 octobre 2015 à Université Grenoble Alpes, respectivement p. 180 et 271.)

sociabilité donne l'auto-contradiction aux citoyens de la cité fondée sur le contrat social⁴⁰, correspond à peu près à ce que nous avons vu dans l'analyse du *moi* commun. Le mot « sentiment » dans cette expression renforce notre constat que le clivage ne se trouve entre l'intérieur et l'extérieur, mais dans l'intériorité même de chaque sujet. On voit bien que la sociabilité qui sert précisément à attacher un individu aux autres dans la communauté se traduit par le sentiment. Dans le *Contrat social*, l'auteur définit le sentiment de sociabilité comme « une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles [...] sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle⁴¹ ». Le souverain (c'est-à-dire les citoyens) doit donc stipuler les articles d'une profession de foi purement civile qui est le sentiment de sociabilité, et cela ne signifie-t-il pas que le souverain doive fixer ce que les citoyens doivent sentir (au moins dans le domaine public⁴²) ? Le contrôle du sentiment est peut-être l'une des conséquences inévitables de l'introduction du « *moi* commun » dans la théorie politique.

D'ailleurs, la confusion des deux *moi* et l'affaiblissement du *moi* particulier qui en résulte ne sont pas nécessairement un phénomène politique : curieusement, quand il parle des comédiens ou plutôt de leur profession dans sa *Lettre à D'Alembert*, le texte de Rousseau se montre étrangement similaire à la description des citoyens idéaux dans le *Contrat social* :

Qu'est-ce que le talent du comédien ? L'art de se contrefaire, de revêtir un autre caractère que le sien, de paraître différent de ce qu'on est, de se passionner de sang-froid, [...] et d'oublier enfin sa propre place à force de prendre celle d'autrui⁴³.

Certes, les comédiens et les citoyens ne sont pas du tout identiques. Ils diffèrent premièrement par ce que ceux-là jouent *consciemment* leurs rôles et paraissent différents de ce qu'ils sont en connaissant qu'ils peuvent quitter leurs rôles quand la représentation finit, tandis que ceux-ci sont sommés d'abandonner leur *moi* humain *pour de bon*. En outre, la motivation vénale dégrade certains acteurs (« Un métier par lequel il se donne en représentation pour de l'argent, [...] met publiquement

⁴⁰ Voir Yoshiho Iida, *op. cit.* En expliquant un petit texte qui s'intitule le *Lévite d'Éphraïm*, il écrit : « [n]ous pouvons observer, dans cet acte de choix d'une Israélienne, l'auto-contradiction d'un individu déchiré en deux personnes. » (*Ibid.*, p. 72.) L'auto-contradiction, c'est être déchiré entre l'intérêt personnel et un choix qui nécessite le sacrifice pénible.

⁴¹ *Du contrat social*, p. 468. Dès le manuscrit de Genève, ce mot apparaît sous sa plume ainsi que l'expression « volonté générale » et « *moi* commun ». Voir La première version du *Contrat social*, OC, III, p. 340.

⁴² Il est vrai que « fixer ce que les citoyens doivent sentir [...] dans le domaine public » est une formule apparemment contradictoire. L'acte de sentir, essentiellement hors du domaine public, n'est pas compatible avec la régulation. Nous devons dire que Rousseau a recours à un tour de force au niveau de l'expression quand il présente « le sentiment de sociabilité » comme « une profession de foi purement civile ». La description du « sentiment de sociabilité » est l'un des plus difficiles passages dans le *Contrat social*. Sur ce point, voir Yoshiho Iida, *op. cit.*, surtout p. 113-265.

⁴³ *Lettre à D'Alembert*, OC, V, p. 72-73. C'est nous qui soulignons.

sa personne en vente⁴⁴ », écrit-il). Finalement, les acteurs ne se revêtent pas d'un *moi* commun, mais d'un *rôle* qu'ils doivent jouer.

Mais pour le dire autrement, ne s'agit-il pas seulement de savoir si la division est intérieure ou pas ? Les comédiens et les citoyens sont également chargés de la duplicité, avec la différence de la ligne de partage. Simplement, chez les comédiens, la rupture existe entre eux-mêmes (leur vrai *moi*) et leurs rôles qu'ils représentent pendant quelque temps⁴⁵, alors que les citoyens doivent assumer la scission à l'intérieur de lui-même, entre le *moi* commun et le *moi* humain. Les acteurs qui se contrefont en oubliant « [leur] propre place à force de prendre celle d'autrui » et les citoyens qui s'efforcent d'éliminer leur *moi* particulier pour céder la place au *moi* commun, n'ont-ils pas quelque chose en commun ?

L'exemple du comédien dans le *Lettre à D'Alembert* est suggestif en ce sens qu'il nous montre un aspect négatif du déguisement de sa propre nature ; dans le *Contrat social*, l'aliénation totale de la personne de chaque associé est une condition indispensable pour conclure le contrat social sous la direction de la volonté générale. Le souverain doit forcer les sujets (c'est-à-dire, le souverain doit se forcer) à soumettre le *moi* particulier au *moi* commun, comme les citoyens de Sparte. Cependant, la *Lettre à D'Alembert* attaque les comédiens sur leur déguisement, à savoir, la substitution temporaire et intentionnelle de la personne d'autrui à leur propre moi.

Sous ce point de vue, la communauté dégradée des « hommes policés » (c'est-à-dire les hommes qui ont les mœurs raffinées, mais rappelons-nous que littéralement cette expression signifie les hommes qui vivent dans la *politeía*) décrite dans la seconde partie du *Second discours* ne peut-elle pas être considérée comme le revers du corps politique dominé par la volonté générale ? En dernière étape du développement social, on perd jusqu'au dernier vestige de la bonté naturelle et on abuse des autres mutuellement pour survivre parmi les hommes pleins de vanité.

En un mot, il [tout Lecteur attentif] expliquera [...] pourquoi l'homme originel s'évanouissant par degrés, la société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations, et n'ont aucun vrai fondement dans la nature⁴⁶.

Naturellement, l'« assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations et n'ont aucun vrai fondement dans la nature » est tout à fait différent

⁴⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁵ Il est à noter que cela est vrai seulement si on est dans une approche diderotienne du comédien, du jeu de l'acteur, qui ne serait que calcul et sang-froid. Mais il est d'autres conceptions du jeu de l'acteur qui supposent au contraire identification et passion. Voir Diderot, *Paradoxe sur le comédien* dans *Œuvre* (édition établie par Laurent Versini), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1996, tome IV, p. 1377-1426.

⁴⁶ *Second discours*, OC, III, p. 192. C'est nous qui soulignons.

de la société idéale du *Contrat social*. Dans l'État despotique à la fin du *Second discours*, le *moi* commun n'existe point ; à la volonté générale se substitue la volonté particulière du tyran. Mais ces deux communautés résultent également de l'aliénation et de l'adaptation à la société naissante.

Mais pour voir le but de tant de soins, il faudrait que ces mots, *puissance* et *réputation*, eussent un sens dans son esprit, qu'il apprît qu'il y a une sorte d'hommes qui comptent pour quelque chose les regards du reste de l'univers, qui savent être heureux et contents d'eux-mêmes sur le témoignage d'autrui plutôt que sur le leur propre⁴⁷.

Il décrit les hommes misérables qui, s'engageant dans le jeu des regards de la société (rappelons-nous notre analyse du dernier chapitre sur le rapport entre le regard et l'amour), « savent être heureux et contents d'eux-mêmes sur le témoignage d'autrui plutôt que sur le leur propre ». Contrairement à l'homme naturel qui ne demande pas mieux que se reposer paisiblement toute sa vie sans se soucier de la renommée qui ne lui vaut rien, l'homme dans la société pervertie sort hors de lui-même et n'aspire qu'à l'admiration et la réputation de ses entourages, pour lesquelles il n'épargne aucune peine. Cette figure de l'homme policé nous fait penser à l'explication sur « l'état civil » du *Contrat social* :

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 manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. 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 sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait 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 homme⁴⁸.

Sa description sur l'état civil nous donne l'impression que tout est *symétriquement* opposé entre l'homme policé dans le *Second discours* et le citoyen dans *Du contrat social*. Celui-là est la version « ratée » de celui-ci. La comparaison de ces deux types humains transformés nous persuade sur ce point :

⁴⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁸ *Du contrat social*, p. 364.

1/ « 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 manquait auparavant. »

Dans la société dénaturée du *Second discours*, l'homme éprouve également « un changement très remarquable » avec le temps : « l'âme et les passions humaines, s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature⁴⁹ ». Mais cette transformation va à l'encontre de l'établissement d'une société saine ; car comme nous l'avons déjà vu, « la société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations et n'ont aucun vrai fondement dans la nature ».

2/ « C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. »

Dans la communauté des hommes policés du *Second discours*, l'homme « qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes », mais loin d'interroger « sa raison », il ne consulte que les opinions des hommes vaniteux : « demandant toujours aux autres ce que nous sommes et n'osant jamais nous interroger là-dessus nous-mêmes, 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 bonheur⁵⁰ ». Par exemple, sans « écouter ses penchants », l'homme de cour « travaille jusqu'à la mort⁵¹ » dans le seul but d'acquérir la renommée et l'honneur.

3/ « 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 sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait 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. »

De même, dans le *Second discours*, l'homme en société en phase terminale « se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature » ; néanmoins, quelques avantages décrits dans le passage cité se tournent en la source du malheur de l'homme policé. En cessant d'être « un animal stupide et borné », il se transforme en « un homme dépravé ». En concomitance avec l'établissement de la société, « ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent », mais les hommes dans la société civile se servent leurs facultés pour se tourmenter

⁴⁹ *Second discours*, OC, III, p. 192.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 193.

⁵¹ *Ibid.*, p. 192.

l'un l'autre. Enfin, leurs sentiments s'avilissent, leurs âmes toutes entières s'abaissent à tel point que les abus de cette nouvelle condition les dégradent souvent au-dessous de celle dont ils sont sortis.

Cette opposition diamétrale du processus de développement dans les deux œuvres est digne d'être considérée ; tout est idéal dans la communauté des citoyens du *Contrat social*, tandis que tout est odieux dans celle des hommes policés du *Second discours*. Comme l'avvers et le revers d'une pièce de monnaie, dans ces deux œuvres, la même chose est représentée sous la lumière et sous l'ombre : le contrat social qui confère à la société légitimité et puissance dans le *Contrat social* apparaît dans le *Second discours*, mais avec sa dégradation pernicieuse, il se montre presque méconnaissable. À la suite du « plus affreux désordre » et de l'établissement du « plus horrible état de guerre » à cause duquel le genre humain « se mit lui-même à la veille de sa ruine » (rappelons-nous que le chapitre qui s'intitule « Du pacte social » du *Contrat social* part de ce point⁵²), « le riche », sentant les inconvénients de l'état de la guerre, « conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain » et fit une proposition habile à ses voisins : « « Unissons-nous », leur dit-il, « pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient : instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer [...]. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages lois, qui protège et défende tous les membres de l'association⁵³ [...] ». Séduits par le discours trompeur, ils acceptent cette proposition qui, fondant « un établissement politique », « fix[e] pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité⁵⁴ ». Cela apparaît comme la version cauchemardesque du *Contrat social*. Le contraste réside en la personne qui a proposé le contrat : dans celui-ci, c'est un législateur qui donne les lois à un peuple (après la création de ce peuple par le contrat social). Rousseau est très exigeant envers le législateur qui, selon lui, doit avoir « une intelligence supérieure », « qui v[o]it toutes les passions des hommes et qui n'en éprouv[e] aucune », et « enfin qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, p[eu]t travailler dans un siècle et jouir dans un autre⁵⁵ », ce qui n'est possible que pour Dieu. Il ne lui est pas permis de penser à autre chose qu'au bonheur du peuple auquel il donne ses lois ; de plus, il lui est impossible en principe de tirer parti de sa propre législation, « car si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux

⁵² « 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. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. » (*Du contrat social*, p. 360.)

⁵³ *Second discours*, OC, III, p. 177.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁵ *Du contrat social*, p. 381.

hommes⁵⁶ ». Le législateur ne doit pas régner comme un roi. Tout au contraire, dans le *Second discours*, c'est un riche puissant qui se propose de donner des lois, et ce uniquement pour en profiter. Puisqu'il ne tend qu'à son propre bonheur, à savoir, à la conservation de sa vie et des biens qu'il accapare avidement, « ses lois, ministres de ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices, et jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage⁵⁷ ». Le contrat du *Second discours* fait pendant à celui du *Contrat social*, mais avec la discordance la plus frappante.

Qu'est-ce que signifie le contraste de ces deux textes ? Le thème récurrent du « remède dans le mal », répondra ainsi Starobinski : comme la lance d'Achille, le remède se trouve parfois dans la source même du mal qu'il doit guérir. À preuve, il fait remarquer que Rousseau se sert de cette expression dans le manuscrit de Genève du *Contrat social* : « efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale ». Mais, à côté de la formule séduisante que Starobinski raffine en allant jusqu'à en faire le noyau de la pensée rousseauiste, nous pouvons légèrement décaler la conception et voir dans ce contraste la réversibilité. Plutôt, nous pouvons penser au modèle utopique / dystopique⁵⁸, en ce sens que l'idéal côtoie toujours et déjà le cauchemar qui, à première vue, ressemble admirablement à l'idéal. Selon notre analyse jusqu'ici, la notion de *moi* commun est indispensable afin d'établir et d'administrer une institution basée sur la volonté générale, et, plus important, c'est cette figure du *moi* commun qui nous fait comprendre l'acrobatie du contrat social : « à l'instant, au lieu de la personne particulière 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 volonté⁵⁹ ». En partant du point presque similaire qui est l'état de guerre (ou la veille de l'état de guerre), les deux histoires de « contrat » nous montrent la lumière et l'ombre de l'acte d'instituer le corps politique. L'homme dans la société doit rejeter absolument son *moi* particulier et égoïste, mais comme ceci n'est pas possible, « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps » et on le *force* d'être *libre*. Le *moi* commun est donc potentiellement terrifiant. Un législateur divin peut mener à bien une tentative d'établissement des lois (y compris des mœurs) et d'entretien de l'homogénéité de la volonté

⁵⁶ *Ibid.*, p. 382.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 382.

⁵⁸ A strictement parler, on ne peut pas présenter la communauté fondée sur le contrat social comme un monde utopique. À la différence de ses textes moins théoriques tels que la *Nouvelle Héloïse*, il est difficile de trouver une représentation arcadique dans son explication de la société à diriger. On s'y laisse subjugué par les mœurs rigoureuses, avec le risque d'être puni de mort au cas où l'on enfreindrait les règlements essentiels. Quand même, quand il définit l'association comme celle « qui défend et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéit[] pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (*Du contrat social*, p. 360 ; c'est nous qui soulignons), elle prend au minimum une allure utopique.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 361.

générale, mais comme un méchant peut se rendre pseudo-législateur pour exercer une puissance tyrannique sur les gens naïfs, le *moi* commun dont l'instauration présuppose l'anéantissement du *moi* humain est toujours menacé d'être remplacé par celui-ci (en y donnant l'apparence du celui-là). Le *moi* commun est donc essentiellement fragile. Dans les deux cas, la frontière entre l'idéal et le fiasco délirant est flottante, parfois insaisissable. Le contrat social est peut-être un pari – car comment distinguer un législateur honnête d'un usurpateur trompeur déloyal⁶⁰ ? –, et c'est un pari dangereux d'autant plus qu'« il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes⁶¹ ».

Dans ses deux articles consacrés aux *Dialogues*, Philip Stewart fait une remarque curieuse : la surveillance constante par le complot dont le personnage « J.-J. » se voit victime dans les *Dialogues* s'apparente à celle exercée sur Émile par son gouverneur dans *Émile ou de l'éducation*⁶². De fait, « [o]n retrouve un peu partout, comme dans ce passage, une constellation de mots-clefs ayant en commun un certain contenu sémique [...] *observer, surveiller, veiller, observer[sic], épier, guetter*, etc.⁶³ ». Nous ne pouvons pas nous empêcher d'être frappés de voir combien se ressemblent la vigilance persistante du précepteur en vue d'élever Émile selon les lois de la nature et l'effort d'espionnage par les comploteurs, excepté que les comploteurs ne visent qu'à diffamer le surveillé, tandis que le gouverneur tend exclusivement au bonheur de son élève. Juste comme le gouverneur ne quitte jamais l'enfant en l'observant avec patience, les méchants épient Jean-Jacques en « se consacr[a]nt corps et âme à cette tâche ». Stewart poursuit la comparaison : « [o]n peut rappeler pertinemment que Rousseau s'était mis lui-même exprès dans ce rôle-là [le rôle du surveillant comme le précepteur]. Jean-Jacques guetteur, Jean-Jacques guetté ; c'est le simple renversement d'une situation qui avait préalablement séduit sa propre imagination⁶⁴ ». Ce renversement du guetteur-guetté est structurellement homologue à celui que nous avons analysé dans ce chapitre ; comme l'observation bienveillante frôle la surveillance délirante, le *moi* commun (ou l'abandon du *moi* particulier) ont deux faces. L'unité de la communauté dominée par la volonté générale du *moi* commun réalise la société dans laquelle les membres se communiquent spontanément ce qu'ils sentent au moins en ce qui concerne l'ordre politique : « Un État ainsi gouverné a besoin de très peu de lois [...]. Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, sitôt qu'il sera sûr que les

⁶⁰ Sur ce point, voir Shojiro Kuwasé, « La reconnaissance d'un individu exceptionnel : la notion de législateur chez Rousseau », *Études de Langue et Littérature Françaises*, N° 46, 1995, p. 45-56 [en japonais].

⁶¹ *Du contrat social*, p. 381.

⁶² Philippe Stewart, « Surveiller et entraver : les “gouverneurs” de Jean-Jacques », *Rousseau juge de Jean-Jacques : études sur les dialogues*, sous la direction de Philip Kneé et Gérard Allard, Paris, Honoré Champion, 2003, pp. 123-130 ; « Le surveillant et surveillé : Émile et les « gouverneurs » de Jean-Jacques », *Lecture de Rousseau. Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 97-103.

⁶³ Ph. Stewart, « Surveiller et entraver : les « gouverneurs » de Jean-Jacques », *op. cit.*, p. 123.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 129.

autres le feront comme lui⁶⁵ », ainsi l'auteur écrit au début du Livre IV du *Contrat social*. Il ne s'agit donc que de concrétiser le sentiment partagé par tous les membres en un texte de loi. Mais avec le renversement, la société des hommes policés montre ce qui se passera lors de l'échec de l'établissement de la communauté idéale et du partage du sentiment. C'est ce que nous avons examiné par la comparaison entre le *Second discours* et *Du contrat social*.

Chez Rousseau, malgré son souci de cohérence dans son travail, le meilleur et le pire sont très souvent réversibles : quelque chose présenté comme idéal dans une œuvre peut montrer son côté pervers en se dégradant dans une autre, et *vice versa* (chronologiquement, le *Second discours* précède le *Contrat social*). Cette ambiguïté, que Rousseau s'en soit aperçu ou non, a un rapport essentiel avec la nature du sentiment et la difficulté de la communication de celui-ci. Le sentiment est quelque chose qu'on ressent *en son for intérieur*, autrement dit, il relève de ce qu'il est intime par nature, il est impossible de le communiquer dans toute sa plénitude. Or, dans l'établissement d'une communauté appuyée par la volonté générale ainsi que dans la formation d'un enfant, il est de toute nécessité qu'on partage et devine le sentiment qui est fondamentalement impartageable : dans le *Contrat social*, le *moi* commun doit non seulement n'avoir qu'une seule volonté qui est la volonté générale, mais aussi partager le sentiment à l'intérieur de la communauté (« Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti ») au moins dans le domaine public, pour que l'acte de voter soit l'extériorisation de la volonté générale ; de même, il est primordial que le précepteur mette à nu le cœur d'Émile pour qu'il devine les sentiments de son élève comme s'ils étaient les siens propres⁶⁶. En un mot, un miracle est requis pour rendre l'impossible possible, d'où vient la nécessité d'une existence miraculeuse où le gouverneur omniprésent ou le législateur instituent un peuple de telle manière que le *moi* commun puisse se constituer de tous les membres hétérogènes. Seulement, l'idéal n'est réalisé que grâce à un miracle, à défaut duquel l'utopie se change en dystopie, cristallisée dans le monde décadent à la fin du *Second discours* et la cabale inquisitrice qui ne perd jamais de vue le pauvre Jean-Jacques. C'est que la spontanéité de la communication du sentiment opère un court-circuit.

⁶⁵ *Du contrat social*, p. 437.

⁶⁶ Sur ce point, nous allons examiner plus en détail dans le chapitre suivant.

Chapitre 4. Le Rêve de l'œil vivant

4-1. La transparence ou le despotisme du sentiment

Le monde idéal est susceptible d'être transformé en cauchemar par une raison simple : l'impossibilité de la communication parfaite du sentiment dans ce monde. Dans le chapitre précédent), nous avons montré que seule une personne exceptionnelle réalise la communauté apparemment utopique par un tour de force. L'analyse ci-dessous sera consacrée à ce type de personnalité exceptionnelle dont Rousseau se sert dans plusieurs de ses œuvres, afin d'approfondir le problème de la relation entre le sentiment, la communication et le moi.

Tout d'abord, les qualités singulières du législateur doivent être ici rappelées en détail, puisque ceci nous permet de dégager un prototype auquel nous pouvons identifier les autres figures dans ses autres livres. En analysant le chapitre 7 du second livre du *Contrat social*, dans lequel Rousseau définit ce que le législateur doit être, nous pouvons réduire les qualités les plus essentielles aux quatre caractéristiques suivantes :

1/ La raison supérieure et l'absence de passions

Le législateur doit être doté d'une intelligence surhumaine en priorité ; c'est le premier attribut requis dans le texte pour accomplir les tâches difficiles de la législation. De plus, la sagacité extraordinaire doit exclure toutes sortes de passions du législateur afin qu'il puisse observer le monde comme il est et appliquer les règles de la sagesse sans être dérangé par ses sentiments personnels. (« Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût au fond¹ [...] »). Il est remarquable que le législateur soit considéré, malgré son flegme, comme grand connaisseur des passions des hommes. Il doit *connaître* les passions sans les *sentir*, car d'une part la connaissance profonde de la passion humaine est indispensable pour manipuler la société à son gré, et d'autre part, La présence de la passion suffirait à elle seule à entraver sa capacité intellectuelle.

2/ L'indifférence affective à l'objet et l'engagement absolu dans le projet qui concerne cet objet

Le législateur ne sent aucune passion humaine, de sorte qu'il est destiné à manifester, à l'égard du peuple auquel il doit donner les lois, une indifférence affective. Observateur impassible du peuple, il ne lui est pas permis de se livrer à l'effusion du sentiment en travaillant pour légiférer. Néanmoins, il doit se consacrer entièrement à ce travail législatif pénible dans le seul but de rendre heureux le peuple dont il se préoccupe : « le bonheur » du législateur est « indépendant de nous » bien qu'il

¹ *Du contrat social*, OC, III, p. 381.

veuille « s'occuper du nôtre² ». Comme l'indifférence et le dévouement nous semblent peu compatibles, nous ne pouvons pas nous empêcher de nous demander comment un homme peut s'appliquer avec un tel zèle à un travail qui ne lui inspire point d'intérêt affectif³.

3/ Une prise de position singulière

L'indifférence affective du législateur n'est pas sans lui donner une position bizarre, d'autant plus que son travail fait de lui un cas exceptionnel dans la communauté. « Le législateur est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État. S'il doit l'être par son génie, il ne l'est pas moins par son emploi », écrit Rousseau. « Ce n'est point magistrature, continue-t-il, ce n'est point souveraineté. Cet emploi, qui constitue la république, n'entre point dans sa constitution : C'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain⁴ ». Par son « emploi », le législateur n'est pas inclus dans la communauté qu'il légifère ; n'étant pas le souverain, il ne peut participer ni à l'assemblée politique ni au gouvernement afin que « des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage⁵ ». Malgré son influence décisive sur un peuple, il lui est essentiellement extérieur. Autrement dit, le législateur est simultanément au centre et en marge de la communauté, en ce sens que les lois qui sont son « ouvrage » y règnent et jouent un rôle indispensable dans la société (sans les lois, la société se dissoudrait), tandis que, en tant que personne, il s'en exclut afin de garder une impartialité parfaite. Partout et nulle part – c'est sa « position » singulière.

4/ Un talent extraordinaire pour la manipulation

Enfin, et ce n'est pas le moins important, il a un talent prodigieux, à savoir, il sait lire le cœur d'autrui et manipuler les hommes sans être influencé par eux, comme l'auteur l'explique : « [c]elui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; [...]. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui ». En effet, sa puissance est plus que formidable ; comment un homme peut-il « changer »

² *Ibid.*

³ C'est la question qui anime Rousseau dans les *Dialogues* quand il se demande par quel zèle pourrait bien être soutenu quelqu'un qui lirait entièrement et dans les détails un ouvrage aussi rebutant que *Rousseau juge de Jean-Jacques*. C'est enfin à « l'intérêt de la justice et de la vérité » des lecteurs que Rousseau fait appel : « j'ai dit à peu près ce que j'avais à dire : il est noyé dans un chaos de désordre et de redites, mais il y est : les bons esprits sauront l'y trouver. Quant à ceux qui ne veulent qu'une lecture agréable et rapide, [...] ceux qui ne peuvent souffrir un peu de fatigue ni soutenir une attention suivie pour l'intérêt de la justice et de la vérité, ils feront bien de s'épargner l'ennui de cette lecture » (Les *Dialogues*, p. 666. C'est nous qui soulignons.)

⁴ *Du contrat social.*, OC, III, p. 382.

⁵ *Ibid.*

la nature humaine et « transformer chaque individu » ? Cette transformation d'un individu indépendant en « partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être » correspond à ce que nous avons analysé précédemment comme le changement du moi ; à partir du contrat social, le moi humain de chaque individu doit essayer de s'effacer pour faire place au moi commun qui garantit l'unité de la communauté. Sous cette perspective, nous pouvons considérer le législateur comme un médiateur entre l'acte de contrat et l'établissement de la société civile. Puisqu'il est impossible que le contrat change les cœurs des hommes dès l'instant de la conclusion, on a besoin d'une sorte d'opérateur, d'où la nécessité d'un législateur qui donne les lois d'après l'observation perspicace de la nature humaine ainsi que des caractères particuliers au peuple.

Les attributs démontrés ci-dessous ont deux traits communs frappants : la contradiction intérieure de chaque qualité et la relation asymétrique entre le législateur et le peuple. Premièrement, dans chaque trait, le législateur fait se combiner miraculeusement les éléments contradictoires ; comment pénétrer les passions humaines sans les avoir jamais éprouvées, et pourquoi lui est-il possible de connaître la nature humaine à fond sans avoir aucun rapport avec elle ? De même, il est peu vraisemblable que quelqu'un se dévoue complètement à un travail dont l'objet ne l'intéresse nullement. Et comment peut-on se placer simultanément à l'intérieur et à l'extérieur d'une communauté ? Ce statut si exceptionnel est non seulement difficile à imaginer, mais intenable au niveau pratique, vu que l'acte de la législation requiert une confiance totale envers le législateur, ce qui ne lui permet pas d'être étranger au peuple à instituer. Même l'auteur l'admet sous un autre point de vue : « [a]insi l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine, et pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien⁶ ». Ensuite, la relation entre le législateur et le peuple est inégale à l'extrême. C'est toujours celui-là qui agit sur celui-ci en le devinant, le pénétrant jusqu'au fond de son âme, et le manipulant habilement sans qu'il ne s'en aperçoive. Au contraire, le législateur impassible n'est jamais influencé par le peuple auquel il doit donner les lois ; bref, la relation de l'intervention est essentiellement unilatérale avec un législateur inébranlable et un peuple qui reçoit docilement les lois, y compris s'agissant des mœurs.

Les caractéristiques du législateur nous rappellent la figure d'un dieu et ce n'est pas sans raison – Rousseau n'a-t-il pas écrit qu'« [i]l faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes⁷ » ? Comme un dieu, il se consacre à un travail de vaste envergure sans songer à son propre bonheur ; comme un dieu, il connaît nos passions sans les éprouver ; et comme un dieu, il sait conduire les hommes qui

⁶ *Ibid.*, p. 383.

⁷ *Ibid.*, p. 381.

sont sans aucune influence sur lui. Dans le déclin de sa vie, Rousseau rêvera de s'identifier à cet être divinement flegmatique, comme le démontrent ses travaux politiques tel que le *Projet de constitution pour la Corse* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Les *Réveries* nous apprennent que l'image du Dieu chrétien impassible le hante : « m'y voilà tranquille au fond de l'abîme, pauvre mortel infortuné, mais impassible comme Dieu même⁸ » ; nous allons revenir sur ce point dans la troisième partie⁹. Mais sans remonter jusqu'à l'Être suprême, nous pouvons retrouver tous ces traits du législateur dans quelques personnages des œuvres de Rousseau. Plus concrètement, le précepteur d'*Émile ou de l'éducation* et le Wolmar de la *Nouvelle Héloïse* étant les copies du législateur *mutatis mutandis*, l'analyse de leurs figures nous permettra de voir de plus près l'idéal sur lequel l'auteur insiste dans ses œuvres.

4-2. Le gouverneur, marionnettiste omnipotent

La mise en comparaison du gouverneur d'*Émile* avec le législateur du *Contrat social* n'est pas de notre invention ; pour ne citer qu'un exemple, mettant en parallèle le « maître » d'*Émile* et le Législateur du *Contrat social*, Burgelin envisage les deux personnages sous le point de vue de « rôle » qui leur est assigné, c'est-à-dire, celui d'acteur¹⁰. En effet, une lecture comparative nous apprend jusqu'à quel degré ces deux acteurs se ressemblent en jouant habilement leurs rôles.

Parmi les textes qui révèlent le talent du gouverneur comme marionnettiste, nous allons examiner deux extraits qui révèlent clairement en quoi consiste le travail du maître, à savoir les passages fameux qui se trouvent respectivement dans le livre II¹¹ et le livre IV¹².

Dans le premier passage, Rousseau commence par prétendre que « votre » élève est à « son élève¹³ » ce que les paysans qui sont « rustres, grossiers, maladroits » sont aux sauvages qui sont « connus par leur grand sens » autant que par « la subtilité de l'esprit ». D'où vient cette différence ? Selon l'auteur, la contrainte imposée constamment par l'enseignant (désigné par le déictique « vous ») rend « votre élève » abruti, en le privant de toutes les occasions de se comporter selon son propre

⁸ *Réveries du promeneur solitaire*, OC, I, p. 999. C'est nous qui soulignons.

⁹ Voir ch. 4 de la troisième partie de notre travail.

¹⁰ « Ainsi le maître d'Émile, le Législateur sont des comédiens. Ils tiennent un rôle et ne sont absous qu'en faveur de la perfection de leur jeu, se faisant naïfs avec les naïfs, ignorants avec les ignorants. » (Burgelin, *op. cit.*, p. 302.)

¹¹ « Il y a deux sortes d'hommes dont les corps sont dans un exercice continu, et qui sûrement songent aussi peu les uns que les autres à cultiver leur âme, savoir les paysans et les sauvages. [...] vous pourrez l'étudier tout à votre aise, et disposer tout autour de lui les leçons que vous voulez lui donner, sans qu'il pense jamais en recevoir aucune. » (*Émile ou de l'Éducation*, OC, IV, p. 360-363.)

¹² « Mais pourquoi l'enfant se choisit-il des confidents particuliers ? [...] Je ne veux point qu'il soit heureux une fois mais toujours, s'il est possible. » (*Ibid.*, p. 642-653.)

¹³ L'auteur compare « votre élève » avec Émile qu'il appelle « mon élève ». Le narrateur du livre est-il donc le précepteur d'Émile ? Comment peut-on distinguer l'auteur, le narrateur et le précepteur ? Il n'est pas si facile de répondre à ces questions qu'on ne pense à première vue. Sur ce point, voir Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, Oxford, Voltaire Foundation, collection SVEC, 2002. Dans notre analyse, en niant l'identité complète entre ces trois personnes, nous nous limitons à admettre leur affinité à un certain degré.

jugement ; puisque le maître pense tout à sa place, l'enfant ne fait qu'obéir à ses ordres : « il n'ose manger quand il a faim, ni rire quand il est gai, ni pleurer quand il est triste, ni présenter une main pour l'autre, ni remuer le pied que comme on le lui prescrit ; bientôt il n'osera respirer que sur vos règles¹⁴ ». À défaut de la liberté, il cesse d'être une personne indépendante, et c'est pourquoi il tient d'un manant, qui, subjugué par le travail manuel et la routine, a l'air « presque automate ». Au contraire, « son élève » élevé selon la nature n'attend pas servilement les ordres de la part de son maître ; comme celui-ci ne lui impose aucune contrainte, Émile se comporte de sa propre initiative. « Pour mon élève, ou plutôt celui de la nature, exercé de bonne heure à se suffire à lui-même autant qu'il est possible, il ne s'accoutume point à recourir sans cesse aux autres [...]. En revanche, il juge, il prévoit, il raisonne en tout ce qui se rapporte immédiatement à lui¹⁵ ». Certes, le précepteur ne le gâve pas de connaissances futiles qui ne servent qu'à être loué par les dames oisives ; mais exerçant à la fois son corps et son esprit, « il s'instruit d'autant mieux qu'il ne voit nulle part l'intention de l'instruire¹⁶ ». Tandis que « votre élève » croupit dans l'asservissement et l'inaction mentale, « son élève », frais et dispos, se comporte en toute indépendance. Bref, Rousseau déplore le manque d'autonomie des enfants sous la surveillance des gouverneurs ordinaires en vantant celle d'Émile.

Rousseau se vante de l'autonomie de « son élève » d'autant plus qu'il est difficile de « gouverner sans préceptes, et de tout faire en ne faisant rien¹⁷ ». En accusant implicitement les maîtres qui condamnent leurs élèves à la corvée de l'étude interminable, il approuve l'éducation des Spartiates qui ont commencé par faire « des polissons » afin de « faire des sages » ensuite.

Quel est le secret de l'éducation d'Émile ? Ne s'agit-il que d'abandonner l'enfant dans la négligence ? L'auteur dit que non, et il se lance dans une explication quelque peu mystificatrice ; voici sa fameuse stratégie :

Dans les éducations les plus soignées, le maître commande et croit gouverner : c'est en effet l'enfant qui gouverne. [...] L'enfant, pour l'ordinaire, lit beaucoup mieux dans l'esprit du maître que le maître dans le cœur de l'enfant. Et cela doit être : car toute la sagacité qu'eût employée l'enfant livré à lui-même à pourvoir à la conservation de sa personne, il l'emploie à sauver sa liberté naturelle des chaînes de son tyran ; au lieu que celui-ci, n'ayant nul intérêt si pressant à pénétrer l'autre, trouve quelquefois mieux son compte à lui laisser sa paresse ou sa vanité.

Prenez une route opposée avec votre élève ; qu'il croie toujours être le maître, et que ce soit toujours vous qui le soyez. Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté ; on captive ainsi la volonté même. Le pauvre enfant qui ne sait rien, qui ne peut rien,

¹⁴ *Émile ou de l'éducation*, p. 360.

¹⁵ *Ibid.*, p. 361.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 362.

qui ne connaît rien, n'est-il pas à votre merci ? Ne disposez-vous pas, par rapport à lui, de tout ce qui l'environne ? N'êtes-vous pas le maître de l'affecter comme il vous plaît ? Ses travaux, ses jeux, ses plaisirs, ses peines, tout n'est-il pas dans vos mains sans qu'il le sache ? Sans doute il ne doit faire que ce qu'il veut ; mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse ; il ne doit pas faire un pas que vous ne l'ayez prévu ; il ne doit pas ouvrir la bouche que vous ne sachiez ce qu'il va dire¹⁸.

Il faut d'abord faire remarquer quelques renversements qui se complètent mutuellement. Premièrement, la relation entre « vous » et « votre élève » se renverse ; tandis que le gouverneur bonasse ne doute jamais de sa supériorité, c'est l'enfant qui est le vrai « maître » de son maître (« c'est en effet l'enfant qui gouverne »). Selon Rousseau, cette inversion ridicule vient de la servitude même que le maître fait subir à l'enfant ; puisque la faiblesse relative de l'enfant le met dans un état d'asservissement insupportable, contraint de lire le cœur de l'enseignant afin de regagner la liberté, il se rend dominant par sa ruse. Leurs situations ainsi que la maladresse du maître les mettent dans une situation gênante où ils se disputent l'hégémonie à la dérobée.

Deuxièmement, la relation entre Émile et son précepteur se renverse également, mais dans le sens opposé : « qu'il croie toujours être le maître, et que ce soit toujours vous qui le soyez ». Puisqu'il ne se sent pas subjugué par quelqu'un, l'enfant croit jouir de sa liberté sans limite, bien qu'il soit sous un joug plus parfait comme l'auteur l'affirme : « [i]l n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté ». En un mot, l'enfant est dans un état de subordination avec l'apparence de liberté.

Un troisième renversement ou paradoxe se révèle quand on compare les deux enfants analysés ci-dessus. Nous devons nous rappeler que le narrateur (qui ne se distingue pas du gouverneur d'Émile) se vantait de l'indépendance de son élève en dénigrant la servitude de « votre élève ». Cependant, tout de suite après, il révèle la vraie nature de cette prétendue liberté, qui n'est autre chose que la domination jusqu'au niveau le plus profond de la conscience de l'élève. En revanche, « votre élève » qui souffre de la tyrannie du maître, arrive enfin à maîtriser habilement son gouverneur en tirant parti de la domination imposée par l'adulte. Tout cela ne suggère-t-il pas le renversement des degrés de la liberté entre « son élève » et le vôtre ? Cette différence vient d'un écart profond entre l'apparence et la réalité ; à première vue, c'est Émile qui a la liberté dont « votre élève » est privé. Cette apparence s'accorde avec l'impression subjective des enfants, car Émile ne se doute jamais de l'existence de la contrainte, contrairement à « votre élève » qui convoite le moment de

¹⁸ *Ibid.*, p. 362-363.

l'émancipation. Mais en réalité, Émile est sous le contrôle le plus strict qui soit, comme nous l'avons examiné. Il ne lui est même pas autorisé d'avoir la liberté de conscience que « votre élève » possède.

Nous voyons une domination sournoise dans ce type de relation pervertie, et il en va de même pour le second passage qui se trouve dans le Livre IV. Après la « profession de foi du vicaire savoyard » qui sera examiné dans le chapitre suivant, Rousseau s'embarque dans le thème assez délicat de l'éveil sexuel ; la difficulté d'aborder ce problème vient de la nécessité de freiner le tempérament fougueux d'un adolescent à l'âge de la puberté. Jusque-là, le précepteur s'est efforcé de ne pas faire ressentir la subordination à son élève, qui, seulement sous cette condition, se fait aveuglement à son « ami », c'est-à-dire à son maître. Au seuil de l'éveil de la sexualité d'Émile, le maître doit manifester au moins partiellement l'aspect autoritaire pour écarter son élève du danger de la corruption : « pour conduire un adulte, il faut prendre le contrepied de tout ce que vous avez fait pour conduire un enfant [...] Puisqu'il faut enfin qu'il les [= ces dangereux mystères¹⁹] sache, il importe qu'il ne les apprenne ni d'un autre ni de lui-même, mais de vous seul²⁰ ». C'est le moment décisif de la transformation de la relation. Curieusement, à ce moment critique, l'auteur souligne à nouveau l'importance de la confiance de l'enfant en son maître qui doit être son seul et unique confident. Selon lui, si l'enfant a un autre confident que son maître, c'est à cause de « la tyrannie de ceux qui le gouvernent » car « [n]aturellement ils sont ses premiers confident²¹ ». Si l'enfant ne trouve pas son maître importun, « il vous dira toujours tout²² ».

Puisque le précepteur se gardait soigneusement d'effacer toute trace de surveillance et de manipulation, l'élève conserve encore « l'indiscrétion de l'innocence » du cœur qui ne sait rien dissimuler à autrui. Il va sans dire que cette candeur met le gouverneur dans une position infiniment avantageuse par rapport à son élève qui « ne sait encore à quoi sert de tromper » ; l'idéal de la transparence est flagrant²³.

Il faut s'emparer de ce moment où Émile, retenu encore dans l'innocence, sort de son enfance pour entrer dans la puberté avec la fureur de l'adolescent. L'auteur décrit les préparatifs qui sont essentiels pour l'efficacité de la conversation ; il s'appuie sur un principe très simple – accorder la priorité au *pathos* plutôt qu'au *logos*. Rousseau répète qu'il ne faut jamais parler froidement à un jeune élève : « [n]e parlez donc jamais raison aux jeunes gens, même en âge de raison, que vous ne les ayez premièrement mis en état de l'entendre²⁴ ». Pour se faire mieux entendre, il n'épargne ni la

¹⁹ Ces « mystères » signifie la sexualité.

²⁰ *Ibid.*, p. 641.

²¹ *Ibid.*, p. 642.

²² *Ibid.*

²³ « Il ne se passe pas un mouvement dans son âme que sa bouche ou ses yeux ne le disent, et souvent les sentiments qu'il éprouve me sont connus plus tôt qu'à lui ». (*Ibid.*, p. 642.)

²⁴ *Ibid.*, p. 643.

rhétorique²⁵, ni les ornements décoratifs qui ressemblent trait pour trait à ceux de la profession de foi du vicaire savoyard²⁶. Enfin, avec ce dispositif qui suffira pour s'imposer face à son élève, le gouverneur commence à parler « de l'amour, des femmes, des plaisirs » avec « un charme qui flatte son jeune cœur ». Mais quel est le but de tous ces soins épuisants ? Où le précepteur mène-t-il son élève avec tant de précaution ? À un nouveau joug sous lequel *mon* élève souhaite de se mettre de son propre chef, répondra-t-il :

Je ne doute pas un instant que si sur ces maximes j'ai su prendre toutes les précautions nécessaires et tenir à mon Émile les discours convenables à la conjoncture où le progrès des ans l'a fait arriver, il ne vienne de lui-même au point où je veux le conduire, qu'il ne se mette avec empressement sous ma sauvegarde, et qu'il ne me dise avec toute la chaleur de son âge, frappé des dangers dont il se voit environné : O mon ami, mon protecteur, mon maître ! reprenez l'autorité que vous voulez déposer au moment qu'il m'importe le plus qu'elle vous reste ; vous ne l'aviez jusqu'ici que par ma faiblesse, vous l'aurez maintenant par ma volonté, et elle m'en sera plus sacrée. Défendez-moi de tous les ennemis qui m'assiègent, et surtout de ceux que je porte avec moi, et qui me trahissent ; veillez sur votre ouvrage, afin qu'il demeure digne de vous. Je veux obéir à vos lois, je le veux toujours, c'est ma volonté constante ; si jamais je vous désobéis, ce sera malgré moi : rendez-moi libre en me protégeant contre mes passions qui me font violence ; empêchez-moi d'être leur esclave, et forcez-moi d'être mon propre maître en n'obéissant point à mes sens, mais à ma raison²⁷.

Le peu de vraisemblance de cette tirade n'importe guère dans notre analyse, bien qu'il soit indéniable. Ce qui est plus digne de remarque, c'est un simulacre de libre arbitre qui apparaît au niveau superficiel dans la parole de l'élève : après s'être aperçu des « dangers » de la sexualité « dont il se voit environné », c'est lui, l'élève, et non pas le maître, qui demande volontairement à celui-ci la surveillance au préjudice de la liberté (dont l'élève se donnait l'illusion de disposer). Toutefois, le premier passage nous a déjà montré jusqu'à quel détail le professeur contrôle son enfant qui, pour la réussite de l'éducation, doit se comporter au gré de la volonté du maître comme un pantin. Effectivement, c'est le maître qui conduit sourdement l'élève à le supplier de reprendre l'autorité.

²⁵ « En négligeant la langue des signes qui parlent à l'imagination l'on a perdu le plus énergique des langages. L'impression de la parole est toujours faible et l'on parle au cœur par les yeux bien mieux que par les oreilles. [...] La seule raison n'est point active ; elle retient quelquefois, rarement elle excite, et jamais elle n'a rien fait de grand. » (*Ibid.*, p. 645.)

²⁶ « Je me garderai donc bien, même après les préparations dont j'ai parlé, d'aller tout d'un coup dans la chambre d'Émile lui faire lourdement un long discours sur le sujet dont je veux l'instruire. Je commencerai par émouvoir sons imagination. Je choisirai le temps, le lieu, les objets les plus favorables à l'impression que je veux faire. J'appellerai pour ainsi dire toute la nature à témoin de nos entretiens ; j'attesterai l'Être éternel dont elle est l'ouvrage de la vérité de mes discours [...] ; je marquerai la place où nous sommes, les roches, les bois, les montagnes qui nous entourent pour monuments de ses engagements et des miens. » (*Ibid.*, p. 648.)

²⁷ *Ibid.*, p. 651-652.

Quand il dit : « Je veux obéir à vos lois, je le veux toujours, c'est ma volonté constante ; si jamais je vous désobéis, ce sera malgré moi », nous ne pouvons pas nous empêcher d'y lire un ton presque pervers. Certes, c'est lui-même qui *veut* obéir à son maître, mais c'est le précepteur qui prépare, prévoit, et conduit l'adolescent innocent à vouloir cette reprise de l'autorité. L'élève continue : « rendez-moi libre en me protégeant contre mes passions [...] et forcez-moi d'être mon propre maître en n'obéissant point à mes sens, mais à ma raison ». Mais était-il vraiment libre avant cette résolution ? Qui est-ce qui veut l'obéissance volontaire ? Nous savons trop qu'Émile n'a jamais été libre, et en se forçant d'être son propre maître, l'enfant n'en est pas moins manipulé par son gouverneur, non pas par sa propre raison. Loin d'être ignoré par le maître, tout ceci est le résultat de sa ruse.

Nous avons insisté sur ces deux passages afin de souligner que la complexité de la relation entre le maître et l'élève ne se réduit pas à l'alternative domination / subordination : pour mieux dire, les notions mêmes de liberté ou de volonté se dénaturent par le stratagème du précepteur. Le gouverneur sait lire parfaitement le cœur de l'enfant grâce à son contrôle extraordinaire qui s'accompagne de la confiance totale de la part de l'élève. En conséquence, le maître peut manipuler l'enfant en cachette en avançant tous ses désirs, toutes ses volontés, toutes ses intentions ; et tout cela a pour corollaire la perte du sens des mots tels que la subjectivité et le libre-arbitre. « Sans doute il ne doit faire que ce qu'il veut ; mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse » ; cette phrase fameuse révèle on ne peut plus clairement l'effacement de la distinction entre la volonté du maître et celle de l'élève. On ne peut pas nier qu'Émile se comporte de son propre chef, mais son libre-arbitre est préalablement fixé par le maître. Les différents niveaux de volonté étant brouillés, il est impossible de décider lequel des deux est celui qui *veut*.

Notre analyse jusque-là nous démontre également une similitude frappante entre le gouverneur de l'Émile et le législateur du *Contrat social* : le premier est doté de toutes les caractéristiques du second. Le flegme du précepteur et l'absence de passion lui permettent une observation précise de son élève ; tous ses efforts tendent exclusivement au bonheur d'Émile²⁸ (autrement dit, seul cet objectif justifie le contrôle mental que le maître fait subir à son élève) ; en outre, l'influence du gouverneur sur l'élève n'est qu'à sens unique, de même que le législateur régule un peuple sans être influencé en retour ; enfin, le précepteur pénètre le cœur de l'enfant qui se laisse manipuler par lui comme le législateur peut guider le peuple par l'acte de législation.

²⁸ « Je le [Émile] presserai contre mon sein en versant sur lui des larmes d'attendrissement ; je lui dirai : tu es mon bien, mon enfant, mon ouvrage : c'est le bonheur que j'attends le mien ; si tu frustres mes espérances tu me voles vingt ans de ma vie, et tu fais le malheur de mes vieux jours. » (*Ibid.*, p. 649) Nous pouvons reconnaître dans cette scène l'image de l'étreinte d'Isaac, le père de Rousseau : « jamais il ne m'embrassa que je ne sentisse à ses soupirs, à ses convulsives étreintes » (*Les Confessions*, OC, I, p. 7).

4-3. Wolmar ou l'« œil vivant »

Le Wolmar de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* est également souvent comparé au législateur, et pour cause : Clarens est une communauté qui a besoin d'être dirigée par un directeur. Bien que le mari de Julie ne soit ni un monarque²⁹ ni un législateur au sens strict, il règne dans le fief utopique avec sa femme. Loin de se limiter à habiter paisiblement dans son château, Wolmar réorganise la société : « Clarens se conçoit en fonction de M. de Wolmar qui la crée et de Julie qui l'éclaire. Au vivre pour vivre du Haut-Valais, où le rapport à la nature est d'immédiateté, succède l'organisation de Clarens où l'adéquation à la nature se fait par la médiation de la raison propre au fondateur, M. de Wolmar, qui introduit un nouvel ordre social, satisfaisant³⁰ ». Dans ses lettres adressées à Milord Edouard, Saint-Preux présente le travail de Wolmar à l'instar de celui d'un législateur, en décrivant l'établissement et le maintien du foyer de Monsieur et Madame Wolmar sans négliger les moindres détails. Puisque l'auteur consacre plus de pages à esquisser la figure de Wolmar que celle du législateur du *Contrat social*, nous pouvons en profiter pour analyser la singularité de cet homme extraordinaire avant de nous pencher sur sa manière d'administrer la communauté de Clarens.

D'abord, il est à noter que l'essence de Wolmar n'est celle d'un réformateur, bien qu'il fasse des efforts pour fonder et maintenir une communauté de Clarens ; rappelons-nous qu'il se définissait avant toute chose comme un observateur. Observer, c'était sa seule et première passion :

Si j'ai quelque passion dominante c'est celle de l'observation : j'aime à lire dans les cœurs des hommes ; comme le mien me fait peu d'illusion, que j'observe de sang-froid et sans intérêt, et qu'une longue expérience m'a donné de la sagacité, je ne me trompe guère dans mes jugements ; aussi c'est là toute la récompense de l'amour-propre dans mes études continuelles ; car je n'aime point à faire un rôle, mais seulement à voir jouer les autres : la société m'est agréable pour la contempler, non pour en faire partie. Si je pouvais changer la nature de mon être et devenir un œil vivant, je ferais volontiers cet échange³¹.

L'expression saisissante d'« œil vivant » nous porte à faire le constat de ce qu'on peut appeler une lucidité passive. En excluant tout sauf le regard (« l'œil ») de son être, il arrive à rejeter les défauts humains tels que l'amour-propre et les passions fougueuses, dont l'absence garantit son flegme et la justesse de ses jugements. Starobinski, qui a pris cette expression comme le titre de deux de ses

²⁹ Cependant, une lettre de Claire suggère que Wolmar a été un « prince » exilé (« À propos ; j'oubliais de faire compliment à ton Altesse. Dis-moi, je t'en prie, Monseigneur ton mari est-il Atteman, Knès ou Boyard ? Pour moi, je croirai jurer s'il faut t'appeler Mme la Boyarde. [...] te voilà bien chanceuse d'être la femme d'un Prince ! », *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, IV, 13, p. 506 [Le chiffre romain et le chiffre arabe réfèrent respectivement à la partie et le numéro de lettre.]) Sur le nom de Wolmar et son origine mystérieuse, voir William Acher, « Sources cosmopolites de M. de Wolmar » dans *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 80^e année, n° 3, 1980, p. 366-383.

³⁰ Claude Gillet, « Jean-Jacques Rousseau et l'utopie » dans *Revue du Nord*, n° 66-261-262, 1984, p. 824.

³¹ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, IV, 12, p. 491.

recueils d'articles³², fait remarquer la similitude entre Wolmar et Dieu dans *La transparence et l'obstacle*³³. Dans son article « Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion », il insiste expressément sur l'importance du regard chez Jean-Jacques, qui, élevé dans une culture imbibée de protestantisme, ou plutôt de calvinisme, a été obsédé par l'idée d'« un regard réprobateur » liée à celle de la vigilance du Consistoire. « Qu'importe désormais si le regard s'adoucit, s'éloigne ou se détourne. Jean-Jacques continue à le sentir, à le porter en lui, comme on perçoit par persistance rétinienne la lumière que l'on vient d'éteindre³⁴ », écrit-il. L'inquiétude du regard se rapporte donc au goût de la contemplation de Wolmar ; nous allons reprendre cet aspect autobiographique ultérieurement³⁵.

Wolmar pénètre dans les cœurs ; quelques jours après l'arrivée de Saint-Preux, lorsqu'il emmène Julie et son ex-amant à la promenade, Wolmar « profane » le bosquet en les contraignant à échanger un baiser devant ce lieu sacré pour eux. « Tu ne veux pas me croire, cousine, mais je te jure qu'il a quelque don surnaturel pour lire au fond des cœurs », ainsi s'exclame Julie devant le flair « hors de la nature » de son mari, avant d'ajouter l'invocation mystérieuse : « que le ciel le lui laisse toujours³⁶ ! »

Ce qu'il sait lire ne se limite pas aux cœurs des amants, car il possède physiquement et lit secrètement toutes les lettres échangées entre eux. Devant sa femme, il révèle que la quantité des renseignements entre les époux était inégale dès le début ; tandis que lors du mariage Wolmar savait que Julie avait commis une faute, elle, ignorant même que son mari savait son secret, se tourmentait par culpabilité. Cette inégalité est encore renforcée par l'absence d'intériorité de la part de Wolmar, qui ne cède jamais à la profusion des émotions, excepté en quelques rares situations extrêmes telles que la mort de Julie³⁷. Elle ne sait pas lire le cœur de son mari, non pas parce qu'il dissimule ses sentiments, mais parce que son cœur est *vide* ; la lucidité extrême expulse toute affectivité sauf l'amour conjugal. De même, au niveau de la narration, la disparité entre les époux est remarquable quand nous constatons qu'il n'y a que cinq lettres écrites de M. de Wolmar dont la plupart sont laconiques (à part celle qui rend compte en détail de la mort de sa femme à Saint-Preux), parmi tant de lettres longues de Julie et de Saint-Preux. Bref, il fait intrusion dans les cœurs de ses proches sans jamais dévoiler son for intérieur.

³² Starobinski, *L'Œil vivant*, Paris, Gallimard, 1961 ; Id., *L'Œil vivant II : La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970.

³³ Id., *Jean-Jacques Rousseau, le transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, collection « tel », 1971.

³⁴ Id., *L'Œil vivant*, Paris, Gallimard, 1961, p. 101.

³⁵ Nous allons l'inquiétude scopophobique de Rousseau dans le chapitre 2 de la troisième partie de notre travail. Pour le moment, retenons cette remarque de Starobinski : « [s]e montrer ; voir sans être vu. La psychologie moderne a bien établi cette constatation : l'exhibitionnisme et le voyeurisme forment un couple de tendances à la fois opposées et complémentaires, tout exhibitionniste est voyeur à ses heures » (*Ibid.*, p. 112)

³⁶ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, IV, 8, p. 496.

³⁷ Une autre exception est « la matinée à l'anglaise » de la cinquième partie, où Wolmar cède à l'émotion attendrie en contemplant Julie. Sur cet épisode, voir Maria Leone, « La « matinée à l'Anglaise » ou l'expérience du supplément heureux. Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Cinquième partie, lettre 3 » dans *L'information littéraire*, n° 53-2, 2001, p. 38-45. Nous nous permettons de nous référer à notre article : Yurie Sugawara (Yasuda), « Le silence éloquent : Réflexion sur les effets de l'absence de parole dans la communication de Jean-Jacques Rousseau » dans *Revue de langue et littérature françaises*, n° 53, 2020, p. 185-202.

Cette caractéristique de Wolmar affecte naturellement sa manière d'administrer son foyer. Nous allons l'examiner à deux niveaux, à savoir, premièrement l'aspect interindividuel, et deuxièmement celui de la gestion de la communauté entière.

1/ Premièrement, comment se situe-t-il parmi ses proches qui l'entourent ? Quel rapport s'établit-il entre eux ? À ces questions, si nous ne craignons pas de tomber dans l'anachronisme, nous pouvons répondre que Wolmar se tient dans l'instance surmoïque, ou plutôt, qu'il est calqué sur cette structure psychique. Car, non content d'observer les gens, il intervient dans l'intimité de leur conscience et tente de les manipuler au besoin par la pénétration et l'injonction. Rappelons-nous sa remarque, « la société m'est agréable pour la contempler, non pour en faire partie » ; la singularité de sa position vient qu'il est simultanément transcendant et intrinsèque. En outre, étant capable de mettre à nu les cœurs, il invalide la distinction entre l'intérieur et l'extérieur ; lors de l'arrivée de Saint-Preux à Clarens, il le place devant une alternative significative :

[...] vous voyez un exemple de la franchise qui règne ici. Si vous voulez sincèrement être vertueux, apprenez à l'imiter : c'est la seule prière et la seule leçon que j'aie à vous faire. [...] J'ai, continua-t-il, deux partis à vous proposer. Choisissez librement celui qui vous conviendra le mieux ; mais choisissez l'un ou l'autre. Alors prenant la main de sa femme et la mienne, il me dit en la serrant : [...] Embrassez votre sœur et votre amie [...] plus vous serez familier avec elle, mieux je penserai de vous. Mais vivez dans le tête-à-tête, comme si j'étais présent, ou devant moi comme si je n'y étais pas ; voilà tout ce que je vous demande³⁸.

Les choix proposés par Wolmar concernent cette distinction entre l'intérieur et l'extérieur. Dans le premier cas (vivre dans le tête-à-tête comme si Wolmar y était présent), Saint-Preux doit intérioriser l'instance transcendante qui est le mari de Julie ; la répression prive son cœur de son propre for intérieur. Dans le second cas (vivre devant Wolmar comme s'il n'y était pas), la notion d'intériorité est simplement annulée ; comme un gant tourné, le domaine intérieur est retourné et exposé à l'extérieur.

Il traite sa femme de la même façon et la met à l'épreuve en la laissant seule avec son ex-amant :

Quoi donc, a-t-il repris d'un air mécontent, dans un moment où Saint-Preux était loin de nous, aurais-je inutilement plaidé votre cause contre vous-même, et Madame de Wolmar se contenterait-elle d'une vertu qui eût besoin de choisir ses occasions ? Pour moi, je suis plus difficile ; je veux

³⁸ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, IV, 6, p. 424.

devoir la fidélité de ma femme à son cœur et non pas au hasard, et il ne me suffit pas qu'elle garde sa foi ; je suis offensé qu'elle en doute³⁹.

Son insatisfaction face à l'inquiétude de sa femme ainsi que son reproche sont éloquents ; ses comportements qui semblent venir de son indulgence à première vue ne sont que la manifestation d'exigences qui dépassent la simple foi conjugale. Il demande que non seulement le corps de Julie ne soit qu'à lui (c'est ce que la foi conjugale exige), mais aussi que son cœur lui appartienne sans aucune réserve : « il ne me suffit pas qu'elle garde sa foi, je suis offensé qu'elle en doute⁴⁰ ». Il nous est peut-être permis d'y signaler une forme de despotisme d'autant plus cruelle qu'elle viole la liberté de conscience.

En effet, Wolmar réussit à saisir le cœur de Saint-Preux. « Il est ardent, mais faible et facile à subjuguier⁴¹ », ainsi écrit-il à Claire : « On mène un coursier ombrageux à l'objet qui l'effraye, afin qu'il n'en soit plus effrayé. C'est ainsi qu'il en faut user avec ces jeunes gens dont l'imagination brûle encore quand leur corps est déjà refroidi, et leur offre dans l'éloignement des monstres qui disparaissent à leur approche⁴² ». En comparant Saint-Preux à un animal à domestiquer (« un coursier ombrageux »), il explique le moyen de le « subjuguier » qui consiste à lui arracher l'illusion qui le fait voir son ancienne maîtresse à la place de Madame de Wolmar, à force de désillusion. En un mot, Saint-Preux est devenu un cheval docile par le dressage de Wolmar⁴³.

³⁹ *Ibid.*, IV, 12, p. 497.

⁴⁰ Curieusement, Rousseau étend ces exigences à l'ensemble des femmes en général : « il ne suffit pas qu'elles soient estimables, il faut qu'elles soient estimées [...] ; leur honneur n'est pas seulement dans leur conduite mais dans leur réputation [...]. L'homme en bien faisant ne dépend que de lui-même et peut braver le jugement public, mais la femme en bien faisant n'a fait que la moitié de sa tâche, et ce que l'on pense d'elle ne lui importe pas moins que ce qu'elle est en effet » (*Émile*, p. 702). De là sa maxime : « l'opinion est le tombeau de la vertu parmi les hommes, et son trône parmi les femmes » (*Ibid.*, p. 702-703). La chasteté simple n'est digne d'estime qu'en se joignant à l'honneur, et elle doit garder la prudence superficielle. Cependant, en regardant de plus près, les exigences qui ressemblent à première vue sont diamétralement opposées. Car Wolmar exige de Julie, qui se comporte irréprochablement, d'avoir la confiance en soi, tandis que Rousseau souligne l'importance d'être estimée vertueuse par les autres. Être vertueuse sans être considérée comme telle, ou paraître vertueuse sans l'être au fond, lequel des deux est plus difficile ? Rousseau ne répond pas à cette question, mais cette alternative est analogue à celle devant laquelle Wolmar place Saint-Preux.

⁴¹ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, IV, 14, p. 510.

⁴² *Ibid.*, IV, 14, p. 511. Cette manière d'adoucir l'imagination fouguese nous rappelle celle que le précepteur adopte pour minimiser la peur nocturne de son élève (Voir *Émile*, p. 382-389).

⁴³ À vrai dire, cette domination est partagée par tout le monde, à commencer par Julie qui a été son élève. Nous pouvons dire que depuis l'aventure amoureux entre lui et Julie, son destin a été toujours décidé par d'autres personnes. L'échange épistolaire nous montre comment deux cousines et Milord Édouard l'ont influencé. Il écrit même expressément sa volonté de l'« obéissance » absolue à son amante : « c'est à vous de régler nos destins ; ce n'est pas un droit que je vous laisse, c'est un devoir que j'exige de vous. [...] Dès cet instant je vous remets pour ma vie l'empire de mes volontés : disposez de moi comme d'un homme qui n'est plus rien pour lui-même, et dont tout l'être n'a de rapport qu'à vous [...]. Je vous remets donc sans réserve le soin de notre bonheur commun ; faites le vôtre, et tout est fait » (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, I, 12, p. 56). La différence entre Julie et M. de Wolmar est ce que celui-ci travaille son esprit plus consciemment avec l'intention nette de le manipuler autant que possible. Ce qui est intéressant, c'est que Julie, à laquelle Saint-Preux confie son destin, s'égare profondément et rend sa cousine l'« arbitre » de son destin plus d'une fois : « tu sais si tes conseils sont suivis, tu viens de voir au prix du bonheur de ma vie si je sais déférer aux leçons de l'amitié. Prends donc pitié de l'accablement où tu m'as réduite ; achève, puisque tu as commencé ; supplée à mon courage abattu, pense pour celle qui ne pense plus que par toi. Enfin, tu lis dans ce cœur qui t'aime ; tu le connais mieux que moi. Apprends-moi donc ce que je veux, et choisis à ma place, quand je n'ai plus la force de

Toutefois, quand il s'agit de Julie, sa démarche rencontre des difficultés. Dans la lettre adressée à Claire, Wolmar avoue qu'aussi sagace soit-il, il échoue à lire le cœur de sa femme, qui, par son extrême docilité même, se rend impénétrable :

Quand je dis eux, c'est surtout le jeune homme que j'entends ; car pour votre amie, on n'en peut parler que par conjecture : un voile de sagesse et d'honnêteté fait tant de replis autour de son cœur, qu'il n'est plus possible à l'œil humain d'y pénétrer, pas même au sien propre⁴⁴.

Un « voile » cache son âme en faisant « tant de replis » : cette remarque de Wolmar nous rappelle le commentaire de Burgelin. Dans son analyse subtile de la *Nouvelle Héloïse*, en évoquant l'enthousiasme de Rousseau pour Alceste du *Misanthrope* de Molière, le critique démontre que Rousseau se revêt autant de la nature de Philinte que de celle de cet Alceste auquel il s'attache : ce qui signifie que la franchise n'est pas la seule caractéristique qui le domine.

L'auteur de *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau* insiste sur le thème qui apparaît opiniâtement dans ses œuvres, c'est-à-dire celui du voile et du masque (Starobinski reprend ce thème également dans *La transparence et l'obstacle*). D'ailleurs, parmi tous ses textes, aucun ne sacrifie davantage à cette thématique que la *Nouvelle Héloïse* au point que Burgelin peut affirmer que « le sujet de *Julie* est la question du masque⁴⁵ ». Dans cette œuvre épistolaire, nous nous heurtons partout tant à la transparence effrayante qu'à l'obscurité des ténèbres. Des « truquages » simples comme du vin faussement nommé Malaga⁴⁶ jusqu'aux secrets qui pourraient ébranler les fondements de la vie conjugale, nous ne manquons jamais d'exemples de ces dissimulations.

Dans le déroulement de l'histoire, cette thématique aboutit au voile qui cache Julie mourante dans le rêve de Saint-Preux et à une étoffe qui couvre le visage de Julie à sa mort tragique⁴⁷. Mais nous devons peut-être nous rappeler la corrélation essentielle entre le voile (ou la dissimulation) et le thème de la pudeur (Starobinski et Burgelin font aussi remarquer l'importance de la pudeur dans ce roman). Relisons la cinquième partie d'*Émile* : le voile est inséparable des femmes, puisqu'elles ne sont pas

vouloir, ni la raison de choisir. » (*Ibid.*, II, 4, p. 201) ; « connaissez mon crime et mon repentir ; soyez mon Juge et que je meure ; ou soyez mon intercesseur, et que l'objet qui fait mon sort daigne encore en être l'arbitre » (*Ibid.*, II, 10, p. 217).

⁴⁴ *Ibid.*, IV, 14, p. 508-509.

⁴⁵ Pierre Burgelin, *op. cit.*, p. 302.

⁴⁶ Burgelin reprend cet exemple. Voir Burgelin, *op. cit.*, p. 299.

⁴⁷ « Je voulus lever les yeux sur les yeux sur elle ; je ne la vis plus. Je vis Julie à sa place ; je la vis, je la reconnus, quoique son visage est couvert d'un voile. Je fais un cri ; je m'élançais pour écarter le voile ; je ne pus l'atteindre ; j'étendais les bras, je me tourmentais et ne touchais rien » (NH, V, 9, p. 616). À sa mort, son visage sera couvert par « un voile d'or brodé de perles » (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, VI, 11, p. 737). Nous pouvons nous demander d'où lui vient ce voile. Il va sans dire que, comme le masque mentionné tant de fois dans *l'Émile*, le voile sert à masquer quelque chose. Mais celui-ci est plus subtil ; tandis que le masque dans *l'Émile* est employé afin de faire semblant d'être ce que l'on n'est pas à l'égard d'autrui, on se dissimule contre soi-même par le voile invisible dans la *Nouvelle Héloïse*, ou bien il fonctionne comme une sorte de mécanisme de défense.

autorisées à vivre dans le monde de la transparence parfaite. La coquetterie, la pudeur, la retenue et la réserve : tout les voue au silence vertueux et de là, à la dissimulation. Selon lui, les femmes mentent par essence, et « dans les vrais penchants de leur sexe, même en mentant elles ne sont point fausses⁴⁸ ». Notons que pour Rousseau, la femme est un être à part entière, pleinement distinct de l'homme : « [e]n tout ce qui tient au sexe la femme et l'homme ont partout des rapports et partout des différences ; la difficulté de les comparer vient de celle de déterminer dans la constitution de l'un et de l'autre ce qui est du sexe et ce qui n'en est pas⁴⁹ ». Autrement dit, les différences entre les hommes et les femmes étant qualitatives et non quantitatives sous le point de vue de la sexualité, il n'est pas possible de comparer les différences entre les deux sexes ; et ceci vaut également pour le thème du masque et du voile. Il ne s'agit pas de se demander si les femmes sont plus dissimulatrices en comparaison avec les hommes, mais d'examiner les différences de la signification du masque et de la dissimulation pour les hommes et pour les femmes. Concernant la perplexité secrète de Wolmar face à une Julie irréprochablement obéissante, il nous semble donc qu'il faut y voir une ambiguïté essentielle de la femme en général, au-delà de la particularité d'un personnage. Sur ce problème de la particularité féminine qui a rapport avec celui du sentiment, quelques paragraphes ne suffisent pas ; nous devons nous contenter de rappeler que l'idéal de la transparence pure ne s'applique pas nécessairement aux femmes auxquelles la franchise naïve n'est pas permise à cause de l'impératif de la pudeur.

2/ Revenons à notre sujet et examinons comment Wolmar contrôle la communauté de Clarens. Constatons d'abord qu'il n'en est pas le seul et unique maître ; le centre de Clarens est, comme celui du roman, Julie (c'est un personnage éponyme). La relation entre époux ne se réduit pas à celle de maître-esclave, car ils s'influencent mutuellement et se servent l'un l'autre. D'un côté, Wolmar est un « jardinier⁵⁰ » du jardin d'Élysée organisé par Julie ; de l'autre, Julie lui sert à son tour comme « la servante du jardinier⁵¹ » en veillant à leurs enfants avant de lui confier les soins éducatifs. Mais il n'en est pas moins vrai que Wolmar domine la communauté par sa clairvoyance sans exemple. Ses principes d'économie⁵² domestique sont *grasso modo* identiques à ceux qu'il adopte sur les relations interpersonnelles à savoir, l'annihilation de la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, et le renforcement de son autorité en étendant son contrôle sur les cœurs.

⁴⁸ *Émile ou de l'éducation*, OC, V, p. 734.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 693.

⁵⁰ « Je devins même paysan, et quand Julie m'a fait garçon jardinier, elle ne m'a point trouvé si novice au métier qu'elle aurait pu croire. » (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, IV, 12, p. 492.)

⁵¹ « Je ne suis, m'a-t-elle dit en riant, que la servante du jardinier ; je sarcle le jardin, j'en ôte la mauvaise herbe, c'est à lui de cultiver la bonne. » (*Ibid.*, V, 3, p. 584)

⁵² Ici nous employons ce mot au sens propre : Furetière définit le mot « économie » comme « Mesnagement prudent qu'on fait de son bien, ou de celui d'autrui » (*Dictionnaire universel de Furetière*, 1^{ère} édition, 1690.)

Les secrets du gouvernement de Wolmar, dont la plupart sont rapportés dans la lettre X de la quatrième partie adressée par Saint-Preux à Milord Édouard (si l'on n'y inclut pas sa pédagogie qui sera décrite en détail dans la lettre III de la cinquième partie⁵³), nous révèlent comment ses ruses maintiennent la paix de son foyer ainsi que celle de son domaine. Ce qui nous frappe le plus est l'omniprésence du regard : les « ouvriers ont des surveillants qui les animent et les observent⁵⁴ » ; non content d'avoir des surveillants, « M. de Wolmar les visite lui-même presque tous les jours, souvent plusieurs fois le jour⁵⁵ ». La surveillance incite les domestiques à travailler sans cesse : « [o]n ne les voit jamais oisifs et désœuvrés jouer dans une antichambre ou polissonner dans la cour, mais toujours occupés à quelque travail utile⁵⁶ », et les regards sont partout : le champ, la vigne, la basse-cour, le cellier, la cuisine – nulle part on est à l'abri de la vigilance des maîtres. Il nous est peut-être permis de penser au panoptique benthamien, symbole non du contrôle physique des corps mais de celui des esprits humains, dispositif qui affecte le système psychique même. Selon Foucault, le panoptique est une « forme d'architecture qui permet un type de pouvoir de l'esprit sur l'esprit⁵⁷ » avec un « surveillant », dont le regard « peut traverser toute la cellule » ; « il n'y a aucun point d'ombre, et, par conséquent, tout ce que fait l'individu est exposé au regard d'un surveillant qui observe [...] de façon à pouvoir tout voir, sans que personne, en revanche, ne puisse le voir [...]. Le panoptique est l'utopie d'une société et d'un type de pouvoir⁵⁸ ». Exceptée la structure de l'établissement qui assure l'invisibilité à une personne qui se charge de surveiller les gens dans les cellules (car chez M. et M^{me} de Wolmar, les maîtres sont également exposés aux regards des servants, qui sont pourtant plus strictement surveillés que les maîtres), la description du panoptique est étrangement similaire à la direction du foyer. Dans l'un comme dans l'autre, le regard s'immisce dans tous les coins et recoins en sorte qu'on arrive à contrôler jusqu'au for intérieur de chaque membre de la communauté. Le *summum* du contrôle mental par le système panoptique se trouve dans l'obligation de la dénonciation publique. Selon les maîtres de Clarens, « une injustice qu'on voit, qu'on tait, et qui blesse un tiers, on la commet soi-même » et « comme ce n'est que le sentiment de nos propres défauts qui nous oblige à pardonner ceux d'autrui, nul n'aime à tolérer les fripons s'il n'est un fripon comme eux⁵⁹ ». En conséquence, « on tient ici pour incontestable que qui voit faire un tort à ses maîtres sans le dénoncer

⁵³ Nous nous permettons d'omettre l'analyse de l'éducation des époux parce qu'elle est partiellement identique à celle de l'éducation d'Émile et de la formation des domestiques.

⁵⁴ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, IV, 10, p. 443.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, IV, 10, p. 444. C'est nous qui soulignons.

⁵⁷ Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques » dans *Dits et Ecrits*, tome I, Paris, Gallimard col. « Quarto », p. 1406-1514 (texte n°139).

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, IV, 10, p. 463-464.

est plus coupable encore que celui qui l'a commis » et puisque la délation est interdite⁶⁰, on est obligé d'accuser le coupable à visage découvert. En faisant de chaque serviteur le surveillant d'autrui, le réseau des regards s'accomplit dans l'injonction de la dénonciation mutuelle. Ces dispositions renforcent ainsi le contrôle mental en minimisant le domaine intérieur, c'est-à-dire, celui qui échappe au regard d'autrui.

Toutefois, Wolmar n'est pas un simple surveillant, mais un *habile* surveillant. En quoi consiste son habileté ? – le souci des plaisirs : les serviteurs ne sont jamais oisifs et désœuvrés, mais « ce qu'il y a de plus agréable, c'est qu'on leur voit faire tout cela gaiement et avec plaisir⁶¹ », écrit Saint-Preux. Les époux dominent les employés moins par obligation que par les sentiments de plaisir et de satisfaction. Ce que nous pourrions appeler un machiavélisme hédoniste se manifeste clairement quand l'invité émerveillé explique les principes adoptés pour ne pas laisser sortir les domestiques masculins aux jours fériés :

Dans la république on retient les citoyens par des mœurs, des principes, de la vertu : mais comment contenir des domestiques, des mercenaires, autrement que par la contrainte et la gêne ? Tout l'art du maître est de cacher cette gêne sous le voile du plaisir ou de l'intérêt, en sorte qu'ils pensent vouloir tout ce qu'on les oblige de faire. L'oisiveté du dimanche, le droit qu'on ne peut guère leur ôter d'aller où bon leur semble quand leurs fonctions ne les retiennent point au logis, détruisent souvent en un seul jour l'exemple et les leçons des six autres. [...]

On remédie à cet inconvénient en les retenant par les mêmes motifs qui les portaient à sortir. Qu'allaient-ils faire ailleurs ? Boire et jouer au cabaret. Ils boivent et jouent au logis. Toute la différence est que le vin ne leur coûte rien, qu'ils ne s'enivrent pas, et qu'il y a des gagnants au jeu sans que jamais personne perde. Voici comment on s'y prend pour cela⁶².

Loin d'interdire la sortie à ses domestiques (c'est « le droit qu'on ne peut guère⁶³ leur ôter »), Wolmar les retient par l'agrément en leur procurant la boisson et divers jeux. Saint-Preux dévoile sans ambages l'essentiel de la ruse du maître : il s'agit de « cacher cette gêne sous le voile du plaisir ou de l'intérêt, en sorte qu'ils pensent vouloir tout ce qu'on les oblige de faire ». Autrement dit,

⁶⁰ « En revanche on ne souffre aucune accusation qui puisse être suspecte d'injustice et de calomnie ; c'est-à-dire qu'on n'en reçoit aucune en l'absence de l'accusé. » (*Ibid.*, IV, 10, p. 464.)

⁶¹ *Ibid.*, p. 444.

⁶² *Ibid.*, IV, 10, p. 453-454. C'est nous qui soulignons.

⁶³ On sent une espèce de dépit dans ce « guère ». Mais dans la suite, Wolmar, sans suspendre ce droit fondamental, fait de l'exercice de ce droit par un domestique un motif de licenciement : « Que s'il se trouve parmi nos gens quelqu'un soit homme soit femme qui ne s'accommode pas de nos règles et leur préfère la liberté d'aller sous divers prétextes courir où bon lui semble ; on ne lui en refuse jamais la permission ; mais nous regardons ce goût de licence comme un indice très suspect, et nous ne tardons pas à nous défaire de ceux qui l'ont. » (*La Nouvelle Héloïse*, IV, 10, p. 455.) Dans Clarens où le maître et la maîtresse exercent leur domination sur leurs domestiques par le *soft-power*, il est très souvent difficile de distinguer la contrainte de l'apparence de la liberté.

Wolmar manipule les domestiques en cachant non seulement le vrai motif de ses soins, mais le fait même qu'il leur met des entraves. Ce « voile » qui rend l'assujettissement invisible règne partout à Clarens : dans le jardin de l'Élysée extrêmement manié pour dissimuler toutes les traces des soins artificiels, Julie expliquera à son ancien amant le secret de son jardin utopique : « c'est à le [l'art] cacher que consiste le véritable goût ; surtout quand il est question des ouvrages de la nature⁶⁴ ». En conséquence de la ruse de Wolmar, les domestiques, devenus « ses enfants⁶⁵ », se rendent admirablement obéissants ; à force d'affection (ou d'apparence d'affection⁶⁶), le maître a réussi à créer l'esclavage mental le plus parfait, clef de la prospérité de son domaine⁶⁷.

4-4. La défiguration de la communication et l'anneau de Gygès

Jusqu'ici, nous avons examiné trois figures singulières, à savoir, le législateur, le précepteur, et Wolmar, le maître à Clarens. Nous avons suffisamment insisté sur les points communs qui les font fort ressemblants : tous sont dotés d'une raison excellente en échange de sensibilité humaine ; ils se consacrent au bonheur des autres (leur peuple, leur élève ou leur famille) sans considérer leurs propres repos et bénéfiques ; leurs contributions étant à sens unique, ils influent sur leurs proches sans être influencés ; tous savent pénétrer les cœurs et manipuler les gens.

Comme conclusion, nous allons rapporter ce que nous avons analysé ici au thème de l'utopie et de la dystopie, et de là, à notre problématique plus générale. Dans le chapitre précédent, nous avons déjà démontré que l'utopie et la dystopie dans les œuvres de Rousseau peuvent se renverser facilement : l'idéal de la spontanéité de la communication des sentiments frôle (toujours et déjà) l'enfer de la surveillance quasi-paranoïaque. Seul le miracle est susceptible de réaliser cet idéal, et les personnages que nous venons d'examiner incarnent ce miracle.

⁶⁴ *Ibid.*, IV, 11, p. 482.

⁶⁵ « Ouvriers, domestiques, tous ceux qui l'ont servie ne fût-ce que pour un seul jour deviennent tous ses enfants ; elle prend part à leurs plaisirs, à leurs chagrins, à leur sort ; elle s'informe de leurs affaires, leurs intérêts sont les siens [...]. Eux, de leur côté quittent tout à son moindre signe ; ils volent quand elle parle ; son seul regard anime leur zèle [...]. Ah Milord ! l'adorable et puissant empire que celui de la beauté bienfaisante ! » (*Ibid.*, IV, 10, p. 444) Ici les domestiques sont plutôt les enfants de Julie, non de Wolmar. Mais il n'importe guère s'ils sont à la maîtresse ou au maître, car les époux administrent communément leur patrimoine.

⁶⁶ La relation entre les maîtres et les domestiques est parfois extrêmement ambiguë. L'affection des domestiques pour Julie et même Wolmar est-elle authentique ou « factice », pour user d'un concept cher à Rousseau ? Nous pouvons prêter attention au paternalisme des Wolmar. Peut-être ils n'aiment pas les domestiques pour leurs personnalités, mais ils ne tendent qu'à les manipuler pour maintenir leur communauté idéale ; en même temps, toutefois, nous ne devons pas oublier le rôle important que joue l'amour paternel dans l'œuvre de Rousseau.

⁶⁷ En effet, les époux (le mari en particulier) soulignent l'efficacité de leur direction ; « un prix de bienfaisance » et les petites « gratifications » qu'ils donnent à celui qui « a été le plus diligent au jugement du maître », en créant une « émulation », améliorent considérablement la qualité de leurs services : selon eux, ces moyens, « qui paraissent dispendieux, employés avec prudence et justice rendent insensiblement tout le monde laborieux, diligent, rapportent enfin plus qu'ils ne coûtent » (*Ibid.*, IV, 10, p. 443). Stimuler par l'émulation est aussi l'un des moyens de dominer mentalement. Rousseau insiste sur l'effet économique qui, joint à l'éthique et à la morale, crée la « synergie » en terme moderne. Sur ce point économique, voir Céline Spector, « Rousseau : éthique et économie – Le modèle de Clarens dans *La Nouvelle Héloïse* » dans *Cahiers d'économie Politique*, n° 53, 2007, p. 27-53.

Certes, la transparence règne dans les communautés qu'ils gèrent, puisqu'ils savent lire jusqu'au fond obscur du cœur ; mais cette perspicacité n'est pas mutuelle, de sorte qu'il y a toujours inégalité entre les parties. Wolmar, le gouverneur et le législateur devinent toujours les cœurs des autres tels que les domestiques, l'élève et le peuple, tandis que ceux-ci sont toujours devinés. Ils n'arrivent jamais à lire le cœur de leur maître, car c'est la condition ou plutôt le préalable de la domination. Loin de laisser son cœur être lu, la maître a pour mission de les tricher pour les guider ; son essence est d'être un imposteur. Le symbole le plus parfait de cette inégalité, c'est l'anneau de Gygès dont Rousseau rêve dans la sixième promenade. « Si j'eusse été invisible et tout-puissant comme Dieu, j'aurais été bienfaisant et bon comme lui. [...] Si j'eusse été possesseur de l'anneau de Gygès, il m'eût tiré de la dépendance des hommes et les eût mis dans la mienne. Je me suis souvent demandé dans mes châteaux en Espagne quel usage j'aurais fait de cet anneau [...] qu'aurais-je pu désirer avec quelque suite ? Une seule chose : c'eût été de voir tous les cœurs contents⁶⁸ », écrit-il dans ses dernières années. Ne pouvons-nous pas revoir dans ces « châteaux en Espagne » le panoptique benthamien en filigrane ?

Le problème de cet idéal consiste dans la défiguration de la communication. À première vue, un personnage tel que Wolmar, ou encore le précepteur, réalise la communication parfaite, mais si c'est le cas, ceci n'est vrai que sous la condition de la domination totale de la personne de chaque membre de la communauté. Alors la notion de sentiment *intérieur* et celle de moi perdront-ils tout leur sens, car il n'y aura pas la distinction entre l'intérieur et l'extérieur. Étant omniprésent et omniscient, le possesseur de l'anneau de Gygès s'approche du Dieu ; avec Dieu qui éclaire le cœur sans laisser aucune ombre, la communication n'est plus nécessaire au moins au niveau verbal⁶⁹.

D'ailleurs, ces personnages ont une portée plus large qui ne se limite pas à la communication dans une communauté ; souvenons-nous de l'un des premiers textes de notre auteur, le *Discours sur les sciences et les arts* : « [...] les Sciences, les Lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des Peuples policés. [...] Puissances de la terre, aimez les talents, et protégez ceux qui les cultivent⁷⁰ ». L'image des « guirlandes de fleurs » qui cachent « les

⁶⁸ *Réveries du promeneur solitaire*, OC, V, p. 1057-1058. Voir également Jean Starobinski, « Jean-Jacques Rousseau, reflet, réflexion, projection », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°11, 1959, p. 217-230.

⁶⁹ Christophe Martin exprime éloquemment ce rapprochement entre Dieu et Wolmar comme « l'œil vivant » (« sous le regard pénétrant de Wolmar, cet « œil vivant » qui, comme Dieu, semble avoir « quelque don surnaturel pour lire au fond des cœurs », se constitue bientôt, à Clarens, un monde unanime où tout secret est aboli, comme Saint-Preux le découvre ». Voir Christophe Martin, « Logiques du secret : Julie ou La Nouvelle Héloïse » dans *Éthique, poétique et esthétique du secret de l'Ancien Régime à l'époque contemporaine*, dir. Fr. Gevrey, A. Lévrier et B. Teyssandier, Louvain, Peeters, 2016, p. 407-424.

⁷⁰ *Premier discours*, OC, III, p. 7.

chaînes de fer » exprime éloquemment le secret même de la domination dont les arcanes consistent dans le camouflage de la contrainte⁷¹. Excepté la différence des buts (l'un tend à la purification des gens tandis que l'autre cherche à dénaturer le peuple), la nature du pouvoir est identique.

Pour finir, nous pouvons revenir encore une fois à la relation inégale entre le législateur / le précepteur / Wolmar et le peuple / l'élève / les domestiques. Cette disparité qui vient d'un regard à sens unique est peut-être identique à la relation entre Rousseau et ses lecteurs. Celui-là intervient sur les lecteurs par ses textes sans être influencé à son tour⁷² (si nous mettons à l'écart les lettres abondamment échangés entre lui et ses lecteurs qui, à vrai dire, sont suffisamment importantes pour ne pas être négligées). Pour Rousseau, sa situation est d'autant plus inquiétante que les lecteurs sont déjà anonymes, indéterminés, et invisibles à son époque. Sans disposer de la puissance magique qu'il donnait à ses personnages, il doit affronter l'absence de la communication mutuelle dans le silence. Nous allons examiner ultérieurement sa stratégie face à cette solitude fondamentale de l'auteur⁷³.

⁷¹ Burgelin décrit la gouvernance à Clarens comme « despotisme éclairé » (Burgelin, *op. cit.*, p. 301).

⁷² Naturellement, l'influence de la part des lecteurs n'est pas négligeable lorsque nous élargissons notre perspective jusqu'au paratexte tel que les correspondances. Même à l'intérieur du texte, Rousseau ne cache pas son désir de la communication interactive au niveau de péricaractère. Il fait glisser une phrase stimulante dans une note de la *Nouvelle Héloïse* : « mais il faut laisser quelque chose à faire au lecteur » (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, VI, 7, p. 685).

⁷³ La troisième partie de notre travail sera consacrée à ce thème.

Chapitre 5. Le sentiment intérieur : la notion génératrice de la dualité

Au début de la seconde partie, nous avons constaté que le mot « sentiment » est inexorablement lié à celui du « moi » et de la « nature ». Puis, du point de vue du gouvernement de la communauté, nous avons examiné le rôle du sentiment (au sens large du terme, y compris les mœurs qui s'expriment souvent à travers le sentiment des convenances ; à travers ce que Rousseau appelle « l'opinion ») ainsi que les figures exceptionnelles que sont le législateur, Wolmar, et le gouverneur. Ce trio, quelle que soit un disparate qui se trahit d'abord sur le simple plan du genre dans lequel chacun de ses membres apparaît, nous montre les dangers d'une domination, d'une autorité pour mieux dire, basée sur l'inégalité de perspicacité (qui n'est autre chose que la capacité de pénétrer les sentiments d'autrui).

L'analyse jusqu'ici nous a fait voir la complexité de la notion de sentiment chez Rousseau : tandis que la nature et le moi s'entrelacent par l'intermédiaire du sentiment, le *Second discours* décrit le processus au cours duquel le réveil du sentiment déclenché par l'amour fait naître le moi des hommes naturels et faire perdre sa nature innocente, ce qui constitue le premier pas vers la corruption de la nature humaine. D'ailleurs, malgré le rôle essentiel que le sentiment joue dans la communauté, le sentiment n'est pas un remède magique qui peut tout soigner ; certes, dosé habilement par le législateur, il peut rendre les citoyens vertueux, mais nous avons déjà vu que la communication spontanée des sentiments jouxte le cauchemar de la pire surveillance.

Dans les deux chapitres qui suivent, nous traitons du sentiment intérieur, notion-clé de notre étude. Cette expression apparaît moins fréquemment dans l'œuvre de Rousseau que les mots tels que l'amour-propre, l'amour de soi, la pitié, la vertu, etc., qui sont mis en relief par l'auteur lui-même. Néanmoins, le sentiment intérieur joue un rôle essentiel dans ce texte décisif qu'est « la profession de foi du vicaire savoyard¹ », inséré dans le livre IV d'*Émile ou de l'éducation*. D'ailleurs, l'auteur met cette formule dans son texte de façon qu'à ce que les lecteurs soient obligés d'examiner l'expression selon deux points de vue, ceux-là même que nous avons empruntés dans notre démarche, c'est-à-dire, la perspective du rapport entre la nature, le moi, et le sentiment d'une part ; celle de la communication de l'autre.

5-1. Les caractéristiques du sentiment intérieur : la Lettre à M. de Franquières

Avant d'entamer l'analyse, il nous faut distinguer trois ordres dans l'usage de l'expression dans la profession de foi :

1/ le sentiment intérieur comme objet de l'examen

¹ Dorénavant désignée comme la « Profession de foi ».

Tout d'abord, pour savoir ce qu'est le sentiment intérieur ; il faut en examiner la définition. Pourtant, le vicaire examine rarement le sentiment intérieur en soi, sauf en recourant des analogies. Le sentiment intérieur est moins l'objet de l'analyse que le moyen de l'analyse. C'est d'ailleurs cela qui en rend l'appréhension si difficile pour le commentateur.

2/ le sentiment intérieur comme preuve

Par sa nature même, le sentiment intérieur est ce qu'on sent « à propos de » quelque chose. Il ne s'agit pas du sentiment intérieur, mais de l'objet du sentiment. Dans l'argumentation du vicaire, le sentiment intérieur fonctionne comme une preuve incontestable.

3/ le sentiment intérieur comme moyen de persuasion

Dans sa narration², il arrive que le vicaire arrête son histoire rétrospective et s'adresse directement à son interlocuteur. À ce stade, au-delà de la présentation de sa pensée, il demande souvent à son interlocuteur de rentrer en lui-même et d'interroger son propre sentiment intérieur. Il n'est plus question du sentiment du vicaire, mais de celui du jeune homme qui écoute son discours, et de là, le sentiment intérieur des lecteurs.

Ces trois ordres s'entremêlent indissociablement dans la « Profession de foi », ce qui rend l'analyse de l'expression compliquée. Dans notre travail, nous tenterons de séparer autant que possible ces trois ordres pour les examiner séparément. En premier lieu, nous examinerons la signification du sentiment intérieur en nous reportant au contexte où il figure. Après en avoir éclairci le sens et la connotation, nous verrons comment cette expression fonctionne dans l'argumentation du vicaire. Enfin, nous examinerons la perspective communicationnelle ou rhétorique du sentiment intérieur, qui est censé par définition être autant individuel et intérieur qu'extérieur. Le dernier point sera analysé dans le chapitre 6.

Comme nous l'écrivions plus haut, la formule du « sentiment intérieur » n'apparaît que rarement dans l'œuvre pourtant volumineux de Rousseau. Dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, cette expression apparaît au moins trois fois ; mais l'usage de ce terme y est quelque peu ambigu³. Or, au moment où

² D'ailleurs, la structure de la narration de la « Profession de foi » est extrêmement embrouillée si l'on y inclut le paratexte qui est non moins compliqué. Nous traiterons ce point dans le chapitre suivant.

³ « [...] mais un certain sentiment intérieur m'avertit qu'il n'est pas bien que ma cousine continue d'être ma confidente, ni qu'elle me le dise la première » (*La Nouvelle Héloïse*, II, 18, OC, II, p. 257. C'est nous qui soulignons) ; « Quelle sûreté avais-je eue de n'aimer que vous seul au monde, si ce n'est un sentiment intérieur que croient avoir tous les amants qui se jurent une constance éternelle, et se parjurent innocemment toutes les fois qu'il plaît au ciel de changer leur cœur ? » (*Ibid.*, III, 18, p. 356. C'est nous qui soulignons) ; « J'entends beaucoup raisonner contre la liberté de l'homme, et je méprise tous ces sophismes ; parce qu'un raisonneur a beau me prouver que je ne suis pas libre, le sentiment intérieur, plus fort que tous ses arguments, les dément sans cesse [...] » (*Ibid.*, VI, 7, p. 683. C'est nous qui soulignons). Si l'on excepte la dernière citation dans laquelle Saint-Preux se sert du même exemple que le vicaire, c'est-à-dire, celui du mouvement de bras, l'usage de l'expression « sentiment intérieur » dans les deux premières lettres écrites par Julie ne correspond pas à celui dans « la profession du foi » ou *Lettres morales*. Comme nous allons voir plus tard, le sentiment intérieur est censé être assimilable au *dictamen* de la conscience dans ces textes ; or, quand Julie écrit « un [certain] sentiment intérieur », cette expression se revêt moins d'une nuance du *dictamen* que de celle de l'instant.

il s'est abandonné à imaginer deux amies inséparables de *Julie*, il s'éprit d'une dame qui sera le modèle – un des modèles – de Julie, c'est-à-dire, Madame d'Houdetot. Parmi plusieurs lettres qu'il lui a adressées, la tradition a appelé six d'entre elles « Lettres morales », dont les deux dernières servent de base à « la profession du foi ». Après l'*Émile* et les *Lettres morales*, l'expression « sentiment intérieur » n'apparaît guère dans ses œuvres (principalement autobiographiques), mais il mettra à profit la notion de « sentiment intérieur » afin de persuader ses lecteurs de *sa* vérité⁴ ; nous allons examiner ce point dans la troisième partie de notre travail.

Ces textes, néanmoins, ne nous disent pas grand-chose lorsqu'il s'agit de connaître la façon dont l'auteur définit le sentiment intérieur, notion qui n'est d'ailleurs pas nécessairement claire. Dans ces textes, Rousseau emploie cette expression sans donner aucune définition, comme si elle allait de soi. Si nous voulons examiner ses éclaircissements plus en détail, nous devons avoir recours à une autre lettre, à savoir celle qu'il a adressée à Laurent Aymon de Franquières⁵. En parlant de ses principes sur la religion et de sa croyance en Dieu dont, selon lui, l'homme ne peut se passer, le Genevois ajoute :

[...] toujours de bonne foi avec moi-même je sens se joindre à mes raisonnements quoique simples le poids de l'assentiment intérieur. Vous voulez qu'on s'en défie ; je ne saurais penser comme vous sur ce point, et je trouve au contraire dans ce jugement interne une sauvegarde naturelle contre les sophismes de ma raison. Je crains même qu'en cette occasion vous ne confondiez les penchants secrets de notre cœur qui nous égarent, avec ce dictamen plus secret, plus interne encore, qui réclame et murmure contre ces décisions intéressées, et nous ramène en dépit de nous sur la route de la vérité. Ce sentiment intérieur est celui de la nature elle-même ; c'est un appel de sa part contre les sophismes de la raison, et ce qui le prouve est qu'il ne parle jamais plus fort que quand notre volonté cède avec le plus de complaisance aux jugements qu'il s'obstine à rejeter⁶.

Ce passage nous donne quelques caractéristiques du sentiment intérieur.

Premièrement, il est différent d'une simple tendance du cœur ; tandis que « les penchants secrets de notre cœur » nous égarent, le sentiment intérieur est un « dictamen » qui nous « ramène » à la

⁴ Pour le moment, retenons que cette expression apparaît dans les *Dialogues* à plusieurs reprises.

⁵ Dans son *Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Robert Derathé écrit : « [à] vrai dire, dans cet écrit, Rousseau n'éclaire guère le lecteur sur la nature de ce sentiment auquel il fait si souvent appel. C'est dans la *Lettre à Monsieur de Franquières* que nous trouvons à ce sujet les éclaircissements les plus nets. » (Robert Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 62.)

⁶ Lettre à Monsieur de Franquières, OC, IV, p. 1138. C'est nous qui soulignons. Sur Franquières, voir la note de cette lettre par Jean-François Perrin : *Lettres philosophiques. Anthologie, édition établie, présentée et annotée par Jean-François Perrin*, Paris, Librairie Générale Française, 2003, p. 362. Voir également Laurent de Franquières, *Lettres familières. Correspondance avec Jean-Jacques Rousseau* (dir. Clarisse Coulomb et Jean Sgard), Paris, Classiques Garnier, coll. « Correspondances et mémoires », 2015, notamment p. 17-30.

vérité, parfois malgré nous. Il se distingue également de la raison qui nous donne les « raisonnements » et qui peut non moins nous tromper par les « sophismes ».

Deuxièmement, le sentiment intérieur est non seulement un *dictamen* mais également un « jugement interne ». En tant que *dictamen*, le sentiment intérieur nous donne des ordres au fond de notre âme ; en même temps, ce sentiment est un « jugement interne », qui fonctionne à un niveau plus rationnel⁷, en nous disant si nous avons raison ou non, au lieu de nous dire ce que nous devons faire (ou de nous montrer ce que nous aurions dû faire), comme le démontre l'expression « l'assentiment intérieur⁸ ».

Troisièmement, malgré sa nature intime, ce sentiment contient quelque chose de transcendant ; étant au-dedans de nous, il vient de l'extérieur et nous apporte « la vérité » qui s'exprime par l'assentiment, le *dictamen*, ou le murmure étouffé. C'est pourquoi le sentiment qui existe au-dedans de nous-même agit contre nous.

D'ailleurs, le mot « dictamen » est repris dans la même lettre, en s'accompagnant d'un autre terme :

Le sentiment de liberté, le charme de la vertu, se font sentir à vous malgré vous, et voilà comment de toutes parts cette forte et salutaire voix du sentiment intérieur rappelle au sein de la vérité et de la vertu tout homme que sa raison mal conduite égare. Bénissez, Monsieur, cette sainte et bienfaisante voix qui vous ramène aux devoirs de l'homme que la philosophie à la mode finirait par vous faire oublier. Ne vous livrez à vos arguments que quand vous les sentez d'accord avec le dictamen de votre conscience, et toutes les fois que vous y sentirez de la contradiction, soyez sûr que ce sont eux qui vous trompent⁹.

Cette fois-ci, c'est le « dictamen » de la « conscience » qu'il nous présente, ce qui signifie que le sentiment intérieur est assimilable à la « conscience ». Ce mot nous oblige à rapprocher le sentiment intérieur de la religion et de la morale ; en effet, il doit ramener les hommes « au sein de la vérité et de la vertu » par la « voix », dont la nuance religieuse n'est pas négligeable¹⁰ (quelques lignes plus loin, il nomme encore le sentiment intérieur « cette sainte et bienfaisante voix »). En outre, la tendance spirituelle oppose ce sentiment intérieur à la « raison mal conduite », que « la philosophie à la mode »

⁷ Le sentiment intérieur est donc *rationnel* jusqu'à certain point, mais il s'oppose au *raisonnement* sophistique.

⁸ Strictement parlant, l'assentiment intérieur n'est pas identifiable au sentiment intérieur. Plutôt, celui-là est l'un des aspects de celui-ci ; quand nous nous inclinons en faveur du vice, au lieu de nous donner l'assentiment, le sentiment intérieur proteste vigoureusement, en nous-mêmes.

⁹ Lettre à Monsieur de Franquières, OC, IV, p. 1145. Voir également la version de l'édition critique la plus nouvelle : « Lettre à Franquières » dans *Œuvres complètes*, Tome XVI B, 1767-1770, Paris, Classiques Garnier, p. 92.

¹⁰ Sur ce point, il faut avant tout penser à Saint Augustin qui souligne le rôle révélateur et pédagogique de la voix ; parfois cette voix vient de l'extérieur – souvenons-nous de « *Tolle, lege* » – mais la voix qui résonne à l'intérieur n'est pas moins importante. Voir Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, « La voix de la vérité, un élément de démonstration chez saint Augustin » dans *Pallas*, n° 69, 2005, p. 179-193.

dégrade. Dans ce passage, l'auteur se montre favorable à ce que nous pouvons appeler l'instinct moral au détriment de toutes les démarches « philosophiques » basées sur l'argumentation logique envers laquelle il ne cache pas sa méfiance (« Ne vous livrez à vos arguments que quand vous les sentez d'accord avec le dictamen de votre conscience »). En même temps, ce mot « conscience » nous rappelle le courant philosophique qui commence par Descartes, comme le rappelle la première partie de notre travail. En effet, le sentiment intérieur n'est pas étranger à la philosophie, loin de là, comme l'auteur lui-même suggère : « après tout, combien de fois la philosophie elle-même avec toute sa fierté n'est-elle pas forcée de recourir à ce jugement interne qu'elle affecte de mépriser¹¹ ». Pour le moment, retenons la position équivoque du sentiment intérieur à l'égard de la raison et de la philosophie ; cette équivocité se rapporte à la similarité entre le sentiment intérieur et la conscience.

5-2. Comment le vicaire introduit le sentiment intérieur dans la « Profession du foi »

◇ Descartes et Rousseau

Cela étant dit, il nous faut entreprendre l'analyse de la « profession du foi », en nous référant aux « Lettres morales » en cas de besoin. Mais avant tout, dans quelles circonstances le sentiment intérieur apparaît-il ? Suivons l'itinéraire qui conduit l'auteur à cette notion. Rappelons-nous d'abord que la notion apparaît au moment où le précepteur enseigne la religion à un adolescent et où, devant la difficulté qu'il y a à parler de religion, un sujet extrêmement important mais terriblement complexe, l'auteur invoque l'histoire vécue d'« un jeune homme expatrié » (que le narrateur finit par reconnaître comme étant lui-même). Après avoir raconté sa vie désordonnée, il rapporte l'histoire du vicaire savoyard, qui, en relayant le fil de la narration, décrit son parcours spirituel à travers lequel il (re)trouve les vérités et les principes de sa conduite¹². Au début, le vicaire souligne l'incertitude mentale qui accompagnait sa vie incertaine dans l'adversité de sa jeunesse : « je perdais chaque jour quelque une des opinions que j'avais reçues ; celles qui me restaient ne suffisant plus pour faire ensemble un corps qui pût se soutenir par lui-même, je sentis peu-à-peu s'obscurcir dans mon esprit l'évidence des principes¹³ », écrit-il.

Or, cette attitude sceptique nous rappelle Descartes, d'autant plus que le vicaire lui-même évoque son nom à la suite de l'épisode (« J'étais dans ces dispositions d'incertitude et de doute que Descartes exige pour la recherche de la vérité¹⁴ »). On a abondamment commenté le rapprochement entre ce philosophe et le vicaire, à commencer par Henri Gouhier. Dans son livre *Les méditations métaphysiques*

¹¹ Lettre à Monsieur de Franquières, OC, p. 1139. (p. 86 de l'édition de Classiques Garnier)

¹² Nous analyserons cette structure embrouillée de l'histoire qui consiste en plusieurs mise en abyme, dans le chapitre suivant.

¹³ *Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 567.

¹⁴ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

de Jean-Jacques Rousseau, le chapitre qui s'intitule « Ce que le vicaire doit à Descartes¹⁵ » est entièrement consacré à examiner jusqu'où étend l'héritage cartésien de la « Profession de foi ». Mais malgré l'influence immense de Descartes sur la démarche philosophique du citoyen de Genève, Gouhier n'oublie pas de signaler leur différence : étant « un moyen que la raison a mis au point pour procéder à la vérification de la vérité », le doute de Descartes « relève d'une technique opératoire¹⁶ », tandis que celui de vicaire est plus pressant et en quelque sorte plus compulsif, d'autant plus que la cause de son incertitude involontaire appartient à l'ordre moral (« Le doute de Jean-Jacques Rousseau est d'abord le bilan d'une faillite morale¹⁷ »). À la différence de Descartes qui pouvait s'embarquer dans une méditation intellectuelle à son aise¹⁸, le vicaire se voit privé de tous ses principes de conduite et ressent l'état de l'incertitude comme une angoisse atroce : « je n'ai jamais mené une vie aussi constamment désagréable que dans ces temps de trouble et d'anxiété où, sans cesse errant de doute en doute, je ne rapportais de mes longues méditations qu'incertitude, obscurité, contradictions sur la cause de mon être et sur la règle de mes conduites¹⁹ ». Même avant le commencement de sa quête intérieure, il charge son histoire d'un ton pathétique ; le « trouble » et l'« anxiété » lui font reprendre la métaphore classique en comparant la vie à un voyage sur une mer orageuse, dont la description nous rappelle moins les sceptiques comme Montaigne que les *Pensées* de Pascal²⁰. Nous devons voir

¹⁵ Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970. À l'origine, l'article est paru dans les *Annales Jean-Jacques Rousseau* (Henri Gouhier, « Ce que le Vicaire doit à Descartes », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. 35, p. 139-154). Nous nous référons à la version ultérieure.

¹⁶ Gouhier, *op. cit.*, p. 64.

¹⁷ *Ibid.* Dans une note de la « profession du foi » de l'édition de la Pléiade, Pierre Burgelin fait une remarque identique mais plus succincte : « [l]e doute du Vicaire savoyard n'est pas volontaire ni méthodique, il est moral et pathétique » (Notes et variantes de l'*Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 1512). Masson souligne également ce point : « [l]e doute de Descartes, qui agrandit en un doute universel des incertitudes partielles, ce doute, tout intellectuel et volontaire, n'est qu'un procédé de discussion et de recherche, tandis que celui de Rousseau s'impose à lui en dépit de ses efforts et de ses désirs. » (Pierre-Maurice Masson, *La « Profession de foi » de Jean-Jacques*, t. II de *La Religion de Jean-Jacques Rousseau* [1916], Genève, Slatkine Reprint, 1970, p. 86) ; « L'évidence cartésienne, tout intellectuelle, cherche le vrai, et, en un certain sens, l'absolu, ce sur quoi on peut fonder une connaissance métaphysique : l'évidence dont se contente Rousseau est l'évidence du cœur, celle qui donne les certitudes pratiques et les règles de vie. » (*Ibid.*, p. 88)

¹⁸ Avant de commencer ses méditations d'« une fois pour toutes », Descartes établit quelques règles à suivre : « [l]a première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérés, et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre » (3^e partie du *Discours de la méthode*, éd. cit., p. 592-593. C'est nous qui soulignons.) Sa maxime sage lui permet de ne pas changer (ou ne lui permet pas de changer) ses principes de conduite. Nous ne pouvons jamais assez souligner ce « une fois pour toutes » de l'aventure de métaphysique de Descartes, car il donne l'influence négligeable au doute du vicaire.

¹⁹ *Émile ou de l'éducation*, p. 567.

²⁰ « Je méditais donc sur le triste sort des mortels, flottant sur cette mer des opinions humaines sans gouvernail, sans boussole, et livrés à leurs passions orageuses, sans autre guide qu'un pilote inexpérimenté qui méconnaît sa route et qui ne sait ni d'où il vient, ni où il va. » (*Ibid.*) Pour Pascal, « aller sur la mer » est un cas typique d'incertitude : « [l]e peuple a les opinions très saines. Par exemple : [...] Travailler pour l'incertain, aller sur la mer, passer sur une planche. » (*Pensées* 134 dans Blaise Pascal, *Pensées, opuscules et lettres*, édition de Philippe Sellier, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 209-210. C'est nous qui soulignons.) De même, en disant que « tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre », il imagine un « homme qui a assez de bien pour vivre », et qui, selon lui, « s'il savait demeurer chez soi avec plaisir, n'en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège d'une place » (*Ibid.*, p. 226-227).

dans ses doutes religieux l'effort désespéré d'un homme qui cherche coûte que coûte la voie à suivre dans sa vie afin d'éviter le naufrage moral, ce qui distingue sa méditation de celle de Descartes, qui lui cherche la vérité en toute tranquillité. D'où les principes de sa recherche, avec les critiques acerbes portées contre la philosophie, ou plutôt contre la démarche des philosophes. Face à ces gens orgueilleux, qui, selon lui, ne savent employer leur raison que pour la détruire²¹, il décide de limiter l'objet de la recherche sur ce qui le concerne directement, c'est-à-dire, sur ce qu'il doit savoir pour vivre sainement et moralement²².

Toutefois, à peine prononce-t-il le réquisitoire contre les philosophes qu'il les rejoint en déclenchant une argumentation fort spéculative. En effet, malgré leur différence flagrante, le discours du vicaire nous ramène à Descartes²³, notamment à ses *Méditations métaphysiques*, quand nous lisons la suite du texte dans lequel il soumet à l'examen les opinions qu'il portait jusqu'alors pour les vérifier²⁴, établit une règle²⁵. Tout ceci ne retrace-t-il pas au moins partiellement les deux premières méditations de Descartes ? Comme le vicaire, il décide d'examiner tout²⁶, et en doutant de toutes ses connaissances l'une après l'autre et jusqu'à l'existence de Dieu et à celle de son propre corps, il cherche « une chose qui soit certaine et indubitable²⁷ », avant de trouver qu'elle est son *moi* en tant qu'une

²¹ « Je consultai les philosophes, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions. Je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres [...] » (*Émile ou de l'éducation*, p. 568) ; « [qu]and les philosophes seraient en état de découvrir la vérité, qui d'entre eux prendrait intérêt à elle ? [...] Pourvu qu'il s'élève au-dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus ? » (*Ibid.*, p. 569.)

Curieusement, en critiquant Descartes, Rousseau l'imite ; car *Discours de la méthode* commence par critiquer la philosophie qu'il a apprise à l'école : souvenons-nous de la phrase bien connue pour son ton ironique : « [j]e ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomptions pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres ; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie [...]. » (1^{ère} partie du *Discours de la méthode*, éd. cit., p. 576.) Bref, de la même manière que Descartes a attaqué les scolastiques, Rousseau s'en prend aux métaphysiciens, dont Descartes. D'ailleurs, cette attitude anticartésienne n'est que banale à son époque ; les philosophes tels que Voltaire s'enthousiasment pour la philosophie anglaise (celle du « sage Locke ») au détriment des cartésiens.

²² « Le premier fruit que je tirai de ces réflexions fut d'apprendre à borner mes recherches à ce qu'il m'intéressait immédiatement » (*Ibid.*, p. 569.)

²³ Selon Gouhier, Rousseau se réfère aux *Principes de la philosophie* plutôt qu'aux *Méditations métaphysiques*. Voir Gouhier, *op. cit.*, p. 72 : « [i]l semble – la suite de l'analyse historique le confirmera – que Rousseau consultait les *Principes* plutôt que les *Méditations métaphysiques* ».

²⁴ « Alors repassant dans mon esprit les diverses opinions qui m'avaient tour-à-tour entraîné depuis ma naissance, je vis que, bien qu'aucune d'elles ne fût assez évidente pour produire immédiatement la conviction, elles avaient divers degrés de vraisemblance, et que l'assentiment intérieur s'y prêtait ou s'y refusait à différentes mesures. » (*Émile ou de l'éducation*, p. 569.)

²⁵ « Portant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des arguments, je reprends sur cette règle l'examen de connaissances qui m'intéressent [...]. » (*Ibid.*, p. 570.)

²⁶ « Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements [...]. » (Descartes, *Méditations métaphysiques* dans *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 404.)

²⁷ *Ibid.*, p. 414.

chose qui existe²⁸. De même, le vicaire se lance-t-il dans une recherche hautement spéculative : « [m]ais qui suis-je ? Quel droit ai-je de juger les choses, et qu'est-ce qui détermine mes jugements ? [...] Il faut donc tourner d'abord mes regards sur moi pour connaître l'instrument dont je veux me servir, et jusqu'à quel point je puis me fier à son usage²⁹ ».

À première vue, sa démarche semble contradictoire : comment, après avoir critiqué les philosophes, ose-t-il s'engager dans une discussion sensualiste ? Quoiqu'il manifeste son dégoût pour les « beaux-esprits », il ne s'en tient pas aux maximes morales ; et c'est là, autrement dit dans cette oscillation entre spéculation métaphysique et insistance sur la moralité, que réside nous semble-t-il la complexité de la « Profession du foi ». Parmi les commentaires de la « Profession du foi », nombreux sont ceux qui engagent le débat sur la primauté entre l'interprétation « sentimentaliste », à l'instar de Masson, et celle « rationaliste » à l'instar de Derathé³⁰. Il nous semble toutefois primordial d'examiner attentivement la combinaison de ces deux courants dans la pensée rousseauiste sans prendre parti pour l'un ou l'autre points de vue, car l'un est n'est pas plus vrai que l'autre. L'attitude ambiguë du vicaire à l'égard de Descartes a les mêmes racines. Il est indéniable que Rousseau emprunte beaucoup à la philosophie cartésienne dans la rédaction des *Lettres morales* et de la « profession de foi », mais aussi qu'il est nettement conscient de cet héritage (en particulier dans les *Lettres morales*, qui renvoient sans cesse leur lecteur à Descartes). Toutefois, quelque chose entrave l'identification simple du vicaire avec l'auteur de *Discours de la méthode*, à commencer par l'aspect affectif de sa recherche (trait que le courant « sentimentaliste » met en avant). Nous ne nous sommes pas attardés sur Descartes pour traiter de sa ressemblance (ou de sa différence) avec Rousseau, car il existe déjà une vaste littérature sur ce point³¹. Descartes ne nous importe qu'en ce sens que la position équivoque de Rousseau à l'égard de Descartes illustre bien l'ambiguïté sur la relation (ou la hiérarchisation) entre la raison et le sentiment. C'est dans ce contexte d'histoire des idées que l'on devra entreprendre l'analyse du sentiment intérieur.

◇ La persuasion intérieure rousseauiste et l'évidence de sentiment condillacienne

²⁸ « De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit. » (*Ibid.*, p. 415-416.)

²⁹ *Émile ou de l'éducation*, p. 570.

³⁰ Sur ce point nous nous référons à deux études excellentes qui résument l'opposition des deux courants : Raetitia Simonetta, *La connaissance par sentiment au XVIII^e siècle*, éd. cit., notamment ch. 6 ; Gabriel Radica, *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les dix-huitième siècles », 2008, notamment l'introduction.

³¹ Outre les auteurs dont nous avons déjà fait mention (Masson, Derathé, Burgelin), voir par exemple André Charrak, « Descartes et Rousseau » dans *Rousseau et la philosophie* (dir. Jean Salem et André Charrak), Paris, Édition de la Sorbonne, 2004, p. 19-30.

Une fois les doutes exposés et les principes de la recherche établis, le vicaire démarre l'examen général de sa pensée par une interrogation portant sur lui-même et que nous avons déjà citée : « [m]ais qui suis-je ? Quel droit ai-je de juger les choses³² ? » Dans le paragraphe suivant, il questionne « le sentiment de l'existence » : « [j]'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe, et à laquelle je suis forcé d'acquiescer. Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations ? [...] comment puis-je savoir si le sentiment du *moi* est quelque chose hors de ces mêmes sensations, et s'il peut être indépendant d'elles³³ ? » De là, il pourrait amener sa réflexion sur la philosophie sensualiste pour préciser la nature des sensations ainsi que leurs limites, comme le faisait Condillac dans son *Traité des sensations*. Et de fait, c'est ce que Rousseau fait dans la troisième lettre des *Lettres morales*, dans laquelle il traite de l'insuffisance de nos sens, qui sont pourtant l'unique source de notre connaissance³⁴ ; mais c'est à ce moment que le vicaire s'écarte de Jean-Jacques amoureux de Sophie, en se demandant s'il existe un « sentiment propre de [s]on existence » ou un « sentiment du *moi* ». Dès le Livre I de l'*Émile*, Rousseau parle du sentiment de l'existence³⁵ qui, dans ses dernières années pleines de détresse, prendra une signification toute personnelle³⁶. Quoiqu'il en soit, dans le passage dont il est maintenant question, l'observation du sentiment de l'existence ou celui du *moi* le mène à deux convictions : c'est-à-dire celle de son existence et celle du monde extérieur³⁷. À la différence du sentiment de l'existence qu'il éprouve au bord du lac de Bienné, ce sentiment ne vient pas de la rêverie, mais de sa quête métaphysique à la recherche de la nature du *moi* et de son « instrument » qui est les sensations.

Après avoir reconnu l'existence de la faculté de jugement³⁸, le vicaire tente de prouver celle de la volonté ou plutôt de la spontanéité du *moi* :

³² *Émile ou de l'éducation*, p. 570.

³³ *Ibid.*, p. 570-571.

³⁴ D'ailleurs, Rousseau se réfère nettement à Condillac : (« [v]ous avez pu voir dans la statue de l'Abbé de Condillac quels degrés de connaissance appartiendraient à chaque sens s'ils nous étaient donnés séparément [...] » (*Lettres morales*, OC, IV, p. 1096.)

³⁵ « Nous naissons capables d'apprendre, mais ne sachant rien, ne connaissant rien. L'âme, enchaînée dans des organes imparfaits et demi-formés n'a pas même le sentiment de sa propre existence. » (*Émile ou de l'éducation*, p. 279-280.) Dans ce passage, le manque du sentiment de l'existence chez un nourrisson s'explique par l'imperfection de ses « organes » ; autrement dit, ce sont les sensations procurées par les organes qui nous donnent ce sentiment. Sur la signification philosophique du mot, voir Spink, art. cit.

³⁶ Voir la cinquième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire* ; sur ce point, nous reviendrons dans le chapitre 4 de la troisième partie.

³⁷ « Mes sensations se passent en moi, puisqu'elles me font sentir mon existence, mais leur cause m'est étrangère, puisqu'elles m'affectent malgré que j'en aie, et qu'il ne dépend de moi ni de les produire, ni de les anéantir. 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. » (*Émile ou de l'éducation*, p. 571. C'est nous qui soulignons.) C'est nous qui soulignons ; « Me voici déjà tout aussi sûr de l'existence de l'univers que de la mienne. » (*Ibid.*) Ici Rousseau vise moins le sensualisme que le matérialisme comme il l'indique lui-même dans le paragraphe précédent.

³⁸ « Qu'on donne tel ou tel nom à cette force de mon esprit qui rapproche et compare mes sensations ; [...] toujours est-il vrai qu'elle est en moi et non dans les choses, que c'est moi seul qui la produis [...]. Sans être maître de sentir ou de ne pas sentir, je le suis d'examiner plus ou moins ce que je sens. » (*Ibid.*, p. 573. C'est nous qui soulignons.)

Vous me demanderez encore comment je sais donc qu'il y a des mouvements spontanés ; je vous dirai que je le sais parce que je le sens. Je veux mouvoir mon bras et je le meus, sans que ce mouvement ait d'autre cause immédiate que ma volonté. C'est en vain qu'on voudrait raisonner pour détruire en moi ce sentiment ; il est plus fort que toute évidence ; autant vaudrait me prouver que je n'existe pas³⁹.

Ici, Rousseau abandonne toute argumentation logique : « je le sais parce que je le sens », dit-il, en rejetant « toute évidence » des philosophes matérialistes qui veulent contester le libre-arbitre humain. Recourir au sentiment pour démontrer la liberté humaine n'est pourtant pas un fait rare à cette époque ; par exemple, dans son édition critique, Masson fait remarquer que Fénelon donne un exemple identique dans son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* : « [j]e dis en moi-même cette parole si intérieure, si simple et si momentanée : que mon corps se meuve, et il se meut⁴⁰ ». Selon Gouhier, même Descartes adhère à ce type de démonstration : « Rousseau a pu lire ce titre de l'article 39 [des *Principes de la philosophie*] : « [q]ue la liberté de notre volonté se connaît sans preuve par la seule expérience que nous en avons. » À une objection semblable, Descartes avait déjà répondu : « [n]e soyez pas libre, si bon vous semble ; pour moi, je jouirai de ma liberté puisque...[sic⁴¹] je la ressens en moi-même⁴² ». Jusqu'ici, Rousseau suit ses prédécesseurs ; mais il va plus loin en élargissant la validité du sentiment comme étant une preuve du monde extérieur, au-delà de son *moi*. Après avoir prouvé l'existence de la volonté humaine par l'exemple de son *moi*, qui sait mouvoir son bras à son gré, le vicaire se penche sur la volonté surhumaine, ou plutôt, surnaturelle :

Le monde n'est donc pas un grand animal qui se meuve de lui-même ; il y a donc de ses mouvements quelque cause étrangère à lui, laquelle je n'aperçois 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, ou que si la terre tourne, je crois sentir une main qui la fait tourner⁴³.

³⁹ *Ibid.*, p. 574. C'est nous qui soulignons.

⁴⁰ Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* cité dans *La « profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau : édition critique d'après les manuscrits de Genève, Neuchâtel et Paris avec une introduction et un commentaire historiques*, l'édition de Maurice-Pierre Masson, Fribourg et Paris, Librairie de l'Université et Hachette et C^{ie}, 1914, p. 101.

⁴¹ Descartes écrit : « [...] puisque non seulement je la ressens en moi-même, mais que je vois aussi qu'ayant dessein de la combattre, au lieu de lui opposer de bonnes et solides raisons, vous vous contentez simplement de la nier » (Descartes, « Réponses aux cinquièmes objections des *Méditations métaphysiques* » dans *op. cit.*, p. 824-825. Curieusement, Rousseau attaque les matérialistes par une logique similaire : « [j]e ne crois donc pas, mon ami, qu'il soit impossible d'expliquer par des conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même, et quand cela serait impossible, encore ne serait-il pas nécessaire : car, puisque ceux qui nient ce principe admis et reconnu par tout le genre humain ne prouvent point qu'il n'existe pas, mais se contentent de l'affirmer » (*Émile ou de l'éducation*, p. 600. C'est nous qui soulignons.)

⁴² Cinquième objection, *loc. cit.*

⁴³ *Ibid.*, p. 575.

Les mouvements du monde doivent avoir quelque cause extérieure, car le monde n'est pas « un grand animal » mais une masse de la « matière éparse et morte ». Quel est cette cause extérieure ? – il l'ignore, puisque la connaissance de système du monde dépasse largement l'étendue de l'entendement humain ; néanmoins, « la persuasion intérieure » rend la cause du mouvement « sensible » pour lui, de sorte que le vicaire croit « sentir » et « imaginer » quelque puissance qui fait tourner la terre et le soleil. Autrement dit, il se persuade de la force active qui donne le mouvement à la matière par le sentiment qui est « la persuasion intérieure ». De là, il induit son premier « article de foi » : « [j]e crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme, mon premier article de foi⁴⁴ ».

Il est peut-être intéressant de comparer cette « persuasion intérieure » qui fait sentir la volonté motrice de l'univers avec « l'évidence de sentiment » condillacienne. Dans son cours qui s'intitule *L'art de raisonner*, celui-ci distingue trois sortes d'évidences, c'est-à-dire, « l'évidence de fait, l'évidence de sentiment, l'évidence de raison⁴⁵ ». Selon lui, l'évidence de fait est celle que nous acquérons par notre propre observation des faits ou par les témoignages des autres ; celui de raison se réduit à celle d'identité, telle que « Deux et deux font quatre ». Quel est donc l'évidence de sentiment ? À proprement parler, l'auteur ne la définit pas ; son explication est trop laconique (en comparaison avec celles des deux autres, cette sobriété est frappante) pour bien comprendre ce concept : « [v]ous être capable des sensations : voilà une chose dont vous êtes sûr par l'évidence de sentiment⁴⁶ ». Du chapitre 4 au chapitre 6 du Livre I, il aborde encore une fois l'évidence de sentiment ; quoiqu'il ne donne aucune définition plus précise, les exemples qu'il en livre nous montrent que cette évidence concerne exclusivement la connaissance de soi et les sensations. De plus, Condillac est loin de croire tout ce que le sentiment nous enseigne ; les chapitres concernés clarifient sa défiance à l'égard du sentiment, de sorte que les explications sur « l'évidence de sentiment » sont plutôt le manque ou l'incertitude de cette évidence. « Cela vous prouve qu'il faut de l'adresse pour démêler par sentiment tout ce qui est en vous », dit-il ; l'évidence du sentiment n'est pour lui jamais spontanée. Si l'on veut parvenir à l'évidence de sentiment, la sensation et le sentiment qui sont essentiellement équivoques ne suffisant pas, il faut savoir étudier : « il en faut conclure que, sans la métaphysique, on est bien ignorant⁴⁷ ». Selon lui, comme « [n]ous laissons échapper partie de ce qui se passe en nous⁴⁸ » et que « [n]ous supposons en nous ce qui n'y est pas⁴⁹ », le sentiment ne nous dit pas toujours la vérité, et

⁴⁴ *Ibid.*, p. 576.

⁴⁵ Condillac, *La logique suivie de l'art de raisonner*, Paris, chez Lefevre, 1809, p. 5.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 52.

c'est pourquoi il dit que « le sentiment nous égare⁵⁰ » en métaphysique. Comme Rousseau, il critique la philosophie de Descartes avec celles des autres philosophes :

Les cartésiens croient aux idées innées, les malebranchistes s'imaginent voir tout en Dieu, et les sectateurs de Locke disent n'avoir que des sensations. Tous croient juger d'après ce qu'ils sentent ; mais cette diversité d'opinions prouve qu'ils ne savent pas tous interroger le sentiment.

Nous n'avons donc pas l'évidence de sentiment, toutes les fois que nous pensons l'avoir. Au contraire, nous pouvons nous tromper, soit en laissant échapper une partie de ce qui se passe en nous, soit en supposant ce qui n'y est pas, soit en nous déguisant ce qui est⁵¹.

De son point de vue, la divergence de leurs opinions basées sur « ce qu'ils sentent » démontrent bien l'incertitude de l'évidence de sentiment. Même les métaphysiciens comme « les cartésiens » et « les malebranchistes » n'arrivent pas à saisir la vérité indéniable au moyen du sentiment.

Pour conclure, Condillac apprécie le sentiment et son évidence tout autrement que Rousseau ; 1/ premièrement, il limite le domaine de l'évidence de sentiment à la sensation ou au sentiment qu'on éprouve à l'intérieur de soi ; par exemple, quand il marche, il *sent* qu'il marche, et cette conviction appartient à l'évidence de sentiment⁵² ; 2/ ensuite, il n'admet ni l'infailibilité ni la spontanéité de l'évidence de sentiment ; celui-ci peut nous tromper à moins que nous n'apprenions à « démêler » tout ce qui se passe en nous par la métaphysique ; 3/ enfin, il se méfie de l'évidence du sentiment, car de même que le sentiment nous trompe, nous pouvons nous tromper sur ce qu'il se passe en nous-même à cause de notre nature imparfaite, en supposant un sentiment qui n'existe pas vraiment ou en ignorant celui qui existe dans notre âme. De fait, après avoir parcouru rapidement l'évidence du sentiment, Condillac ne revient plus sur ce type d'évidence et toute son attention converge sur les deux autres moyens de s'assurer de la vérité. Par exemple, il explique des principes physiques tels que la loi de l'attraction et le mouvement des planètes en unissant l'évidence de la raison et celle du fait⁵³.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁵¹ *Ibid.*, p. 50.

⁵² Toutefois, Condillac se montre plus prudent quand il s'agit du libre arbitre du promeneur : « [f]aites remarquer à un homme qui se promène, tous les tours qu'il a faits dans un jardin ; et demandez-lui pourquoi il a passé par une allée plutôt que parce une autre. Il pourra fort bien vous répondre : *je sens que j'ai été libre de choisir, et que si j'ai préféré cette allée, c'est l'uniquement parce que je l'ai voulu.* / Il se peut cependant qu'il n'ait point fait en cela d'acte de liberté, et qu'il se soit laissé aller aussi nécessairement qu'un être qui serait poussé par une force étrangère. Mais il a le sentiment de sa liberté, il l'étend à toutes ses actions ; et comme il sent qu'il est souvent libre, il croit sentir qu'il l'est toujours. » (*Ibid.*, p. 53) Bref, l'évidence du sentiment n'est pas toujours incontestable, comme il le dit encore : « [i]l y a si peu de différence entre imaginer et sentir, qu'il est tout naturel qu'on juge sentir en soi, ce qu'on imagine devoir y être » (p. 53). Nous pouvons comparer cet exemple du promeneur qui choisit un chemin plutôt qu'un autre au Jean-Jacques la sixième promenade, dans laquelle il se rend compte de la raison qui le menait à faire un détour. Dans cet épisode, il s'est avéré que son sentiment de liberté n'était qu'illusion.

⁵³ Sur ce point, voir le Livre cinquième de *L'art de raisonner*.

Ce bref détour nous a permis de délimiter le contour de « la persuasion intérieure » de Rousseau par le contraste entre les deux penseurs. Tandis que l'évidence de sentiment ne dépasse pas le monde intérieur (« ce qui se passe en nous »), Rousseau applique la persuasion intérieure aux phénomènes du monde extérieur tel que le mouvement du soleil et de la terre. En outre, pour celui-ci, cette persuasion ne fait pas l'objet du soupçon en raison de la spontanéité ; la certitude du premier article de son *credo* (« une volonté meut l'univers et anime la nature ») vient de ce qu'il *sent* « une main qui la [la terre] fait tourner ». De là à invoquer le sentiment intérieur, il n'y a qu'un pas.

◇ Quatre caractéristiques du sentiment intérieur

En reconnaissant une volonté motrice qui fait mouvoir l'univers, le vicaire tente de revêtir cette volonté d'intelligence et se distingue des philosophes athées qui ne voient de ce dispositif que le produit du hasard et le jeu de la nature, au lieu d'un « être actif et pensant », à savoir, Dieu⁵⁴. Il *voit* cet être tout-puissant tant dans ce qui l'entoure qu'en lui-même : « [o]ù le voyez-vous exister, m'allez-vous dire ? Non seulement dans les Cieux qui roulent [...] ; non seulement dans moi-même, mais dans la brebis qui paît⁵⁵ [...] ». C'est à ce moment qu'il emploie l'expression de « sentiment intérieur » :

Comparons les fins particulières, les moyens, les rapports ordonnés de toute espèce, puis écoutons **le sentiment intérieur** ; quel esprit sain peut se refuser à son témoignage, à quels yeux non prévenus l'ordre sensible de l'univers n'annonce-t-il pas une suprême intelligence et que de sophismes ne faut-il point entasser pour méconnaître l'harmonie des êtres et l'admirable concours de chaque pièce pour la conservation des autres ? Qu'on me parle tant qu'on voudra de combinaisons et de chances ; que vous sert de me réduire au silence si vous ne pouvez m'amener à la persuasion, et comment m'ôterez-vous le sentiment involontaire qui vous dément toujours malgré moi ? [...] Je ne dois point être surpris qu'une chose arrive lorsqu'elle est possible et que la difficulté de l'événement est compensée par la quantité des jets, j'en conviens. Cependant si l'on venait me dire que des caractères d'imprimerie projetés au hasard ont donné l'Enéide tout arrangée, je ne daignerais pas faire un pas pour aller vérifier le mensonge. Vous oubliez, me dira-t-on, la quantité des jets ; mais de ces jets-là combien faut-il que j'en suppose pour rendre la combinaison vraisemblable ? pour moi qui n'en vois qu'un seul, j'ai l'infini à parier contre un que son produit n'est point l'effet du hasard⁵⁶.

⁵⁴ C'est le second article de son *credo*.

⁵⁵ *Émile ou de l'éducation*, p. 578.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 578-579.

Ce passage célébrissime et ici longuement cité est digne d'être lu avec attention, bien que le vicaire n'y explique pas la signification du « sentiment intérieur » (il s'en sert sans donner aucune définition).

1/ Le sentiment intérieur apparaît au moment où le vicaire prouve l'existence de Dieu ; au moins, dans ce passage recourt-il au sentiment intérieur afin de prouver « une suprême intelligence » qui ordonne l'univers entier. Contrairement à l'évidence du sentiment condillacien ou au sentiment de soi biranien⁵⁷ qui concernent exclusivement ce qui se passe en nous-même, le sentiment intérieur est donc ouvert à l'extérieur, c'est-à-dire au monde, et de là, à l'existence de Dieu.

2/ Le vicaire paraphrase le sentiment intérieur comme le « témoignage⁵⁸ » et « le sentiment involontaire qui vous [les philosophes] dément toujours malgré moi » ; c'est une voix qui résonne en dedans de notre âme, indépendamment de notre volonté (« involontaire », « malgré moi »). Or cette voix n'est autre chose que celle du « dictamen de [la] conscience » dont Rousseau parlait à Franquières. Rousseau conserve cette assimilation entre ces deux concepts dans les *Lettres morales* ainsi que dans la Profession de foi, ce qui nous rappelle quelques textes théologico-philosophiques analysés dans la première partie. Souvenons-nous que Malebranche écrivait sur « le sentiment » en l'identifiant à la conscience, tandis que Bayle parlait également du sentiment intérieur en tant que « dictamen de la conscience » dans ses *Pensées diverses sur la comète*. Malebranche sera analysé plus en détail ultérieurement ; nous allons voir maintenant la curieuse ressemblance entre la démarche de Bayle et celle du vicaire sur ce point de la conscience. Cette conformité n'est pas seulement sensible au plan de l'expression, avec ce « dictamen de la conscience » présent chez l'un comme chez l'autre penseur. Comme nous l'avons déjà vu, Bayle défendait vigoureusement la liberté de conscience en se gardant de tout relativisme à l'égard de la morale. Selon lui, bien que la foi personnelle prévale sur les dogmes imposés par l'Église, la probité morale dictée par la voix de la conscience est inviolable et conséquemment, elle doit être invariable. L'habileté de Bayle comme polémiste tient en ce qu'il tire profit de l'équivoque de cette notion qu'est la conscience en tant que sentiment intérieur : puisque la voix de « dictamen de la conscience », qui est la morale émane de Dieu, elle doit être universelle, mais en même temps, ce dictamen est essentiellement intérieur en ce sens qu'il est le « sentiment *intérieur* ». Il nous semble que le vicaire apostat ait hérité de la stratégie baylienne. Étant donné qu'elle existe à l'intérieur de nous-même, la voix de la conscience est entièrement personnelle. En même temps, elle doit porter le même message à tout le monde ; ce n'est que sous cette condition

⁵⁷ Sur ce point, voir Léon Brunschvicg, « Le progrès de l'analyse réflexive. I : Condillac et Maine de Biran » dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 6^e année, n° 3, 1926, p. 224-256.

⁵⁸ Dans le chapitre 4 de la première partie, nous avons fait remarquer l'usage de l'expression « témoignage intérieur du Saint-Esprit » chez Calvin, mais plus généralement, il nous est peut-être permis de dire que l'allégorie de la voix et de la lumière s'enracine dans la tradition chrétienne : rappelons-nous de la scène de la conversion de Saul : « Comme il était en chemin, et qu'il approchait de Damas, tout à coup une lumière venant du ciel resplendit autour de lui. Il tomba par terre, et il entendit une voix qui lui disait : Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » (*Les Actes des Apôtres*, 9, 3-4. Traduction de Louis Segond.)

que ce *dictamen* sert de base de la persuasion de l'existence du créateur (et qui plus est régisseur) de « l'ordre sensible de l'univers ». Nous aurons l'occasion de revenir plus tard sur ce point, en comparant le sentiment intérieur de Rousseau et celui de Malebranche.

3/ Relisons le commencement du passage : « [c]omparons les fins particulières, les moyens, les rapports ordonnés de toute espèce, puis écoutons le sentiment intérieur ». Ce « puis » est plus important qu'il n'y paraît ; il importe de faire remarquer que l'opération intellectuelle qu'est la comparaison précède l'écoute du sentiment intérieur. L'adverbe ne nous permet pas de juger lequel des deux (de la comparaison ou du sentiment intérieur) est plus important et dominant, mais ce qui est sûr, c'est que le vicaire *ne les oppose pas*, au moins dans ce contexte. Il n'y pas de dichotomie, mais plutôt une complémentarité (« *puis* écoutons le sentiment intérieur »), et c'est pourquoi nous ne pouvons pas dire que le rationalisme de Derathé ou le sentimentalisme de Masson l'emporte sur l'autre. La différence entre les *Lettres morales* et la *Profession du foi* consiste peut-être en ce point. Quand le formule « sentiment intérieur » apparaît dans celles-là, le contraste est remarquable :

[...] c'est assez déprimer l'h[omme] enorgueilli des dons qu'il n'a pas ; il lui en reste assez pour nourrir une fierté plus digne et plus légitime, si la raison l'écrase et l'avilit, le sentiment intérieur le relève et l'honore⁵⁹ [...].

Quoiqu'il en soit nous sentons au moins en nous-mêmes une voix qui nous défend de nous mépriser, la raison rampe mais l'âme est élevée ; si nous sommes petits par nos lumières, nous sommes grands par nos sentiments⁶⁰ [...].

La raison, qui, en nous incitant la dévalorisation de nous-mêmes, nous « écrase » et nous « avilit », est donc considérée comme déprimante pour l'homme, tandis que « le sentiment intérieur », ou bien « une voix », nous « relève » et nous défend de nous mépriser. Toutefois, cette dichotomie n'est pas complètement absente de la confession du vicaire, et le vestige de l'opposition transparaît dans le discours de ce dernier de temps à autre, ce qui suscite des désaccords de lecture comme celui qui s'est élevé entre Masson et Derathé⁶¹.

4/ Le sentiment intérieur est assimilable à « la persuasion intérieure » que nous avons citée plus haut, dans la mesure où il nous fait adopter quelque opinion tel que l'existence d'« une suprême

⁵⁹ *Lettres morales*, OC, IV, p. 1101.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Toutefois, une lecture attentive écarte l'idée que Derathé récuse le sentimentalisme en promouvant le rationalisme ; plutôt, il *nuance* l'interprétation de la parole du vicaire savoyard en atténuant le penchant sentimentaliste de la lecture de Masson : « il ne faudrait pas donner un sens antirationaliste aux formules où Rousseau recommande le culte du cœur. [...] Il n'y a pas chez Rousseau comme chez Pascal d'antithèse entre le cœur et la raison, et le seul texte où, à notre connaissance, il les oppose [...] est une apologie de la raison. » (*op. cit.*, p. 37-38.) Il ne soutient pas que l'*Émile* est antirationaliste plutôt qu'il n'est pas antirationaliste.

intelligence », en l'infiltrant dans notre cœur indépendamment de notre volonté. Suivant l'expression préférée de Rousseau, le sentiment intérieur nous « persuade » sans « convaincre⁶² », et en ce sens, il se rapporte essentiellement à la rhétorique qui n'est autre chose que « l'art de bien dire » afin de persuader l'auditeur⁶³. Cependant, la rhétorique du sentiment intérieur prend la forme d'*antirhétorique*, car le sentiment intérieur s'insurge contre les arguments subtils des philosophes. Sur ce point qui concerne la rhétorique, nous y reviendrons ultérieurement. Pour le moment, il est à noter que le sentiment intérieur est mis en avant pour faire concurrence aux « sophismes » : c'est au sophisme mobilisé pour nous faire « méconnaître l'harmonie des êtres et l'admirable concours de chaque pièce pour la conservation des autres » que le vicaire s'oppose. Or, ce sophisme contre lequel il faut dresser la persuasion en son for intérieur, s'incarne dans une logique de la probabilité : « [q]u'on me parle tant qu'on voudra de combinaisons et de chances ; que vous sert de me réduire au silence, si vous ne pouvez m'amener à la persuasion ? », dit le vicaire. Quand le vicaire parle des « combinaisons » et des « chances », il prend l'exemple de l'*Énéide* de Virgile, et ce choix n'est aucunement dû au hasard ; depuis l'antiquité, on a pris ce type d'argument afin de nier ou affirmer la contingence de la création de l'univers. Retracer l'histoire de cette métaphore dépasse largement le cadre de notre travail⁶⁴ ; ici, retenons simplement que Rousseau vise très certainement son frère-ennemi qui est Diderot et ses amis matérialistes.

⁶² « Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre » (*Du contrat social*, Livre II, ch. 7, OC, III, p. 383.)

⁶³ L'*Encyclopédie* définit la rhétorique comme suit : « RHÉTORIQUE, s. f. (Belles-lettres.) art de parler sur quelque sujet que ce soit avec éloquence & avec force. D'autres la définissent l'art de bien parler, *ars bene dicendi* ; [...]. Il n'est pas nécessaire d'ajouter que c'est l'art de bien parler pour persuader ; il est vrai que nous ne parlons que pour faire entrer dans nos sentiments ceux qui nous écoutent [...] » (*Encyclopédie*, entrée « RHÉTORIQUE », consulté sur <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v14-823-0/>. C'est nous qui soulignons.)

⁶⁴ En refusant de croire en la création du monde par l'être omniprésent qui range tout sous le point de vue rationnel, les matérialistes invoquent la métaphore de coup de dés ainsi que ce que nous appelons le « paradoxe du singe savant ». Cicéron a déjà comparé l'agencement des atomes et les combinaisons des caractères. Selon une note de l'édition électronique de *La nature des Dieux (De natura deorum)* de Cicéron, « [l']argument selon lequel le monde ne peut pas plus être produit par des chocs hasardeux que les Annales d'Ennius surgir des lettres de l'alphabet jetées au hasard (2, 93) vise tout particulièrement Lucrèce, qui a tissé une véritable poétique épicurienne en reprenant à son compte la comparaison qu'utilise Aristote pour décrire l'atomisme de Démocrite. » (Cicéron, *La nature des dieux*, édité par Clara Auvray-Assayas, consulté sur <https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/introduction>). Nous pouvons nous rappeler cent mille dés « pipés » qui peuvent « produire l'*Iliade* ou l'*Enéide* » dans le *Système de la nature* de D'Holbach, mais il faut avant tout songer au fragment XXI des *Pensées philosophiques* de Diderot : « J'ouvre les cahiers d'un professeur célèbre, et je lis : « Athées, je vous accorde que le mouvement est essentiel à la matière ; qu'en concluez-vous ?... que le monde résulte du jet fortuit des atomes ? J'aimerais autant que vous me dissiez que l'*Iliade* d'Homère, ou *La Henriade* de Voltaire est un résultat de jets fortuits de caractères. » Je me garderai bien de faire ce raisonnement à un athée. [...] Quelle que fût la somme finie des caractères avec laquelle on me proposerait d'engendrer fortuitement l'*Iliade*, il y a telle somme finie de jets qui me rendrait la proposition avantageuse : mon avantage serait même infini, si la quantité de jets accordée était infinie. [...] la quantité des jets est infinie, c'est-à-dire, que la difficulté de l'événement est plus que suffisamment compensée par la multitude des jets. Donc, si quelque chose doit répugner à la raison, c'est la supposition que la matière s'étant mue de toute éternité, et qu'y ayant peut-être dans la somme infinie des combinaisons possibles, un nombre infini d'arrangements admirables, il ne se soit rencontré aucun de ces arrangements admirables dans la multitude infinie de ceux qu'elle a pris successivement. (Diderot, *Pensées philosophiques* dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 11-12.)

Avec le sentiment intérieur qui nous « persuade » de l'existence de Dieu, le vicaire tranche la difficulté qui reste sans solution depuis longtemps, comme Alexandre le Grand a défilé le nœud gordien d'un coup d'épée. À l'entendre, tous les débats autour du théisme et de l'athéisme ne sont guère que raisonnements sophistiqués, car la conviction intérieure *préexiste* au débat sur l'existence de Dieu. Nous pouvons y voir une sorte de paradoxe : à l'encontre de la tradition matérialiste, le vicaire s'efforce de résoudre le problème non pas par la réfutation cohérente, mais par le sentiment intérieur. En ce sens, il semble que Rousseau oppose le sentiment à la logique qui pourrait « [l]e réduire au silence » par le calcul « de combinaisons et de chances ». Toutefois, cette opposition ne se réduit pas à l'antagonisme du rationalisme et du sentimentalisme, parce que son sentiment intérieur l'amène à des propositions très spéculatives. À preuve, le vicaire réfute l'hypothèse de la contingence de l'existence du monde tel qu'il est présentement par la logique de la vraisemblance ; autrement dit, le sentiment intérieur lui apprend que les arguments des matérialistes ne sont pas vraisemblables. Certes, il s'agit du sentiment (il *ressent* le manque de la vraisemblance du sophisme de ses ennemis), mais ce sentiment est foncièrement rationnel en ce sens qu'il se base sur la logique de la vraisemblance et de la probabilité. Bref, les deux aspects se retrouvent indissociablement dans le sentiment intérieur : l'aspect instinctif et la nature très logique. À la fin, il affermit son argument par une autre métaphore, celle de jeu de hasard : « j'ai l'infini à parier contre un que son produit n'est point l'effet du hasard⁶⁵ ». Cette combinaison de la logique et de l'instinct qui est le sentiment intérieur marche efficacement à tel point qu'il donne au vicaire « l'infini à parier contre un » pour démontrer l'existence de Dieu. Retenons bien cette expression mathématique qui sera l'un des thèmes les plus importants dans son œuvre autobiographique⁶⁶.

5-3. Le sentiment intérieur et la conscience

Jusqu'à-là, nous avons analysé les textes préliminaires et celui dans lequel l'expression « le sentiment intérieur » apparaît pour la première fois dans « la profession de foi ». Il nous reste encore à élargir la portée de l'analyse au texte entier en question, à savoir « la profession du foi » et aux *Lettres morales* au besoin, afin d'approfondir la nature du sentiment intérieur. Pour ce faire, nous allons traiter le problème de la conscience, qui est souvent identifiée au sentiment intérieur, car la conscience et sa relation avec le sentiment intérieur nous apprennent comment celui-ci se rapporte à l'idée du moi.

⁶⁵ Curieusement, pour réfuter les matérialistes pour qui la création du monde ressemble au coup de dé, il emploie l'exemple de jeu (« l'infini à parier contre un »). Souvenons-nous qu'il a joué un jeu assez puéril pour prédire son sort dans l'autre vie ; disons qu'il est parfois hanté par l'image de jeu de hasard.

⁶⁶ Voir le chapitre 3 de la troisième partie de notre travail. Ce pari a aussi des résonances pascaliennes pour un lecteur du dix-huitième siècle.

Après avoir montré ses deux « articles de foi » qui sont les principes métaphysiques et théologiques si l'on veut dire⁶⁷, de fil en aiguille il vient à parler du moi comme de l'espèce humaine et son discours glisse dans le domaine de la morale : « je puis sentir ce que c'est qu'un ordre, beauté, vertu ; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne ; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne ; je puis aimer le bien, le faire ; et je me comparerais aux bêtes ! », dit-il. De là, il s'engage dans une discussion multiséculaire depuis Augustin en traitant le problème du libre arbitre. Comme le démontre la phrase exclamative citée, Rousseau vise ses adversaires matérialistes qui nient ou dévalorisent la liberté humaine au profit de la doctrine de la nécessité dont l'un des sommets du siècle est *Jacques le fataliste et son maître*, rédigé par Diderot dans ses dernières années. Selon le vicaire, il est hors de question de croupir dans l'acceptation du *rouleau d'en haut* comme le fataliste ; c'est dénigrer la qualité supérieure que Dieu a donné aux hommes pour qu'ils se distinguent des « bêtes » par la puissance de l'intellection et de la volonté⁶⁸. Toutefois, il ne considère pas l'homme comme un être intégralement libre qui puisse contrôler tout par la puissance de la volonté :

En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel, dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais : non, l'homme n'est point un ; je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal : je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent, et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j'ai pu résister⁶⁹.

L'homme n'est ni à l'abri des influences extérieures comme les sages stoïques, ni, à l'inverse, totalement dominé par la loi de la nécessité comme les autres animaux ; ou bien, il est partiellement et simultanément l'un et l'autre. Tirailé par la dualité de sa nature, l'homme est destiné à combattre sans cesse entre son animalité basse qui le rend « esclave » de ses passions et sa raison presque divine par laquelle la grandeur d'âme est sauvegardée, d'où l'expression frappante : « l'homme n'est point un : je veux et je ne veux pas [...] je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal ». Comme plusieurs

⁶⁷ C'est-à-dire, 1/ il n'y a point de véritable action sans volonté, et une volonté meut l'univers et anime la nature ; 2/ la matière meut selon de certaines lois montre l'existence d'une intelligence qui régit le monde ; notons encore une fois que ce credo concerne exclusivement la volonté ou l'intelligence, l'organisateur de l'univers qui n'est autre que Dieu.

⁶⁸ Une autre différence qui distingue l'auteur d'*Émile* de celui de Jacques le fataliste est la notion du moi. Sur ce point, voir l'analyse du *Rêve de D'Alembert* quelques pages plus loin.

⁶⁹ *Émile ou de l'éducation*, p. 583.

commentateurs l'ont déjà fait remarquer, cette phrase ne manque pas de nous rappeler l'*Épître aux romaines* de Saint Paul⁷⁰ : « Nous savons, en effet, que la loi est spirituelle ; mais moi, je suis charnel, vendu au péché. Car je ne sais pas ce que je fais : je ne fais point ce que je veux, et je fais ce que je hais. [...] Et maintenant ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. Ce qui est bon, je le sais, n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair : j'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien. Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. [...] Misérable que je suis ! Qui me délivrera du corps de cette mort⁷¹ ? » Quand le vicaire crie « non, l'homme n'est point un », il s'identifie donc à l'image de l'homme misérable chez Saint Paul. Quoiqu'il en soit, nous pouvons dire qu'il admet la nature de l'homme qui n'est point homogène mais essentiellement hétérogène, en même temps qu'il assume dramatiquement le dualisme cartésien entre le corps et l'esprit⁷² ; c'est pourquoi le libre arbitre de l'homme n'est pas parfait : bien que « se préférer à tout [soit] un penchant naturel à l'homme », « le premier sentiment de la justice est innée dans le cœur humain », résume-t-il ainsi.

Après avoir constaté cette division dualiste inhérente à l'homme, le vicaire affirme l'existence de « la voix intérieure », c'est-à-dire de la conscience :

Plus je réfléchis sur la pensée et sur la nature de l'esprit humain, plus je trouve que le raisonnement des matérialistes ressemble à celui de ce sourd. Ils sont sourds, en effet, à la voix intérieure qui leur crie d'un ton difficile à méconnaître : Une machine ne pense point, il n'y a ni mouvement ni figure qui produise la réflexion. Quelque chose en toi cherche à briser les liens qui le compriment. L'espace n'est pas ta mesure, l'univers entier n'est pas assez grand pour toi, tes sentiments, tes désirs, ton inquiétude, ton orgueil même, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné⁷³.

Nous avons déjà constaté l'usage métaphorique de la voix intérieure qui peut s'assimiler à la conscience ou au sentiment intérieur dans notre analyse de la lettre à Franquières (« voilà comment

⁷⁰ Yoshiho Iida cite Pierre-Maurice Masson, Jean Spink, et Henri Gouhier comme les commentateurs du passage, en donnant lui-même l'analyse détaillée à la dualité qui se trouve dans ce texte. Voir Yoshiho Iida, *op. cit.*, p. 194. En outre, il invoque les *Métamorphoses* d'Ovide dans lesquelles l'auteur écrit « *video meliora proboque deteriora sequor* » (« je vois le bien, je l'approuve et je fais le mal ») (*ibid.*)

⁷¹ Épître aux romains dans *La Bible de Louis Segond* [1880], 8, 14-24.

⁷² Toutefois, tandis que le dualisme cartésien et celui de Saint Paul, qui a été sans doute influencé par la philosophie stoïcienne et le platonisme qui mettent l'esprit en valeur en dévalorisant l'élément charnel, le vicaire n'établit pas de hiérarchie entre le corps et l'esprit. Dans une note, Burgelin écrit : « Passer des corps aux esprits est de l'ordre de la raison [...]. Or ce n'est pas cette opposition-là, ce dualisme, qui apparaît, mais un autre dualisme qui est dans l'âme même, malgré l'ambiguïté que Rousseau garde soigneusement en disant : la « nature » de l'homme. L'âme est tension entre deux mouvements que l'on peut appeler élévation et chute, activité et passivité » (OC, IV, p. 1538.) Bref, le dualisme de Rousseau est plus subtil comme le démontre l'exemple de la différence entre l'amour de soi et de l'amour-propre.

⁷³ *Ibid.*, p. 585.

de toutes parts cette forte et salutaire voix du sentiment intérieur rappelle au sein de la vérité et de la vertu tout homme que sa raison mal conduite égare»). Ce qui compte le plus dans le discours du vicaire, c'est qu'il a recours à cette notion de voix intérieure afin de démontrer l'existence de l'âme ou de la spiritualité de l'homme en se confrontant avec le matérialisme, dont les défenseurs sont comparés aux « sourds ». Comme ils sont sourds à la voix intérieure, ils se complaisent à « ne reconnaît[re] plus que des êtres sensitifs dans la nature ». À force de souligner les sensations au détriment de la faculté de penser, les matérialistes tendent à réduire la spiritualité des hommes à l'excès (« loin de dire que les rochers pensent la philosophie moderne a découvert au contraire que les hommes ne pensent point⁷⁴ », dit-il). Par conséquent, ils rendent « l'unité sensitive ou le moi individuel » inconcevable : l'identité personnelle de chaque individu se perd dans l'« agrégation » des molécules matérielles, qui, selon eux, constituent un homme indépendamment de quelque principe unificateur tel que la conscience ou l'aperception leibnizienne⁷⁵. Bref, la notion du « moi » d'un « individu » devient invalide. Sur ce point, l'exemple fameux de la « ruche » dans le *Rêve de D'Alembert* nous donne un bon exemple de la pensée matérialiste :

[D'Alembert :] Avez-vous vu quelquefois un essaim d'abeilles s'échapper de leur ruche... le monde, ou la masse générale de la matière est la ruche... les avez-vous vues s'en aller former à l'extrémité de la branche d'un arbre une longue grappe de petits animaux ailés, tous accrochés les uns aux autres par les pattes... Cette grappe est un être, un individu, un animal quelconque... mais ces grappes devraient se ressembler toutes... oui, s'il n'admettait qu'une seule matière homogène... Les avez-vous vues ? Si l'une de ces abeilles s'avise de pincer d'une façon quelconque, l'abeille à laquelle elle s'est accrochée, que croyez-vous qu'il en arrive ? [...] il vous dira que celle-ci pincera la suivante ; qu'il s'excitera dans toute la grappe autant de sensations qu'il y a de petits animaux ; que le tout s'agitiera, se remuera, changera de situation et de forme ; qu'il s'élèvera du bruit, de petits cris ; et que celui qui n'aurait jamais vu une pareille grappe s'arranger, serait tenté de la prendre pour un animal à cinq ou six cents têtes, et à mille ou douze cents ailes...⁷⁶

Il s'agit de mettre en question le principe d'individuation. À première vue, la ruche des abeilles s'agglutinant l'une à l'autre ne se distingue pas d'« un animal à cinq ou six cents têtes, et à mille ou douze cents ailes ». Les sensations étant partagées parmi les abeilles (la sensation du pincement se propage graduellement l'une à l'autre), on peut considérer une abeille non pas comme une créature individuelle et particulière, mais un « polype » ou une partie dépendant de l'ensemble de la ruche. Au contraire, les organes d'un homme ne sont, pour « celui qui a exercé la médecine et fait quelques

⁷⁴ *Ibid.*, p. 584.

⁷⁵ Voir Vincent Carraud, *L'invention du moi*, éd. cit., p. 87-124.

⁷⁶ Diderot, *Rêve d'Alembert* dans *op. cit.*, p. 361.

observations⁷⁷ » comme Bordeu, « que des animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générales⁷⁸ ». Bref, ce qui nous semble une partie de nous-même peut être un être individuel. Ainsi, l'observation minutieuse de la vie nous mène à brouiller la distinction entre la collectivité, l'individu et la partie, il s'ensuit de là que la notion de moi s'affaiblisse nécessairement, car le moi doit être fondé sur le principe de l'individuation, qui s'est avéré beaucoup plus fluide et fragile que nous ne le pensions.

Maintenant, nous pouvons voir plus clairement quel type d'argument Rousseau vise quand il attaque « la philosophie moderne » en soulignant comment « l'unité sensitive ou le moi individuel » risque de disparaître à cause d'elle⁷⁹. Le vicaire se donne pour mission de rétablir l'identité personnelle en récusant les matérialistes ; or, il réfute leur opinion par la preuve simple et énergique, à savoir la voix intérieure. Grâce à cette voix qui n'est pas méconnaissable à ceux qui ne s'obstinent pas à être sourds, on se persuade que quelque chose de transcendant et d'immatériel existe au-dedans de nous-mêmes. Autrement dit, c'est cette voix qui nous garantit « l'unité sensitive ou le moi individuel », en nous persuadant que nous avons la faculté de réfléchir, qui sert comme le principe unificateur de notre identité : « [n]ul être matériel n'est actif par lui-même, et moi je le suis. On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat⁸⁰ ». Il tire de cette certitude son troisième article de foi : « [l]'homme est donc libre dans ses actions, et, comme tel, animé d'une substance immatérielle⁸¹ ». Être libre signifie que l'homme est responsable du mal qu'il commet ou dont il souffre malgré sa tendance innée à la bassesse charnelle : « ne cherche plus l'auteur du mal ; cet auteur, c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l'un et l'autre te vient de toi », dit-il.

Une fois les principes métaphysiques établis et la responsabilité morale des actions démontrée, il se lance dans la recherche des « maximes » pour ses conduites et des « règles » pour remplir sa « destination sur la terre⁸² ». Avant de décrire ses règles en détail, il précise où il les trouve :

En suivant toujours ma méthode je ne tire point ces règles des principes d'une haute philosophie, mais je les trouve au fond de mon cœur écrites par la nature en caractères ineffaçables. 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

⁷⁷ *Ibid.*, p. 362.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ « Mais s'il est vrai que toute matière sent, où concevrai-je l'unité sensitive ou le moi individuel ? » Sur le problème de l'unité et de l'agrégation, voir Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2010.

⁸⁰ *Émile ou de l'éducation*, p. 585.

⁸¹ *Ibid.*, p. 586-587.

⁸² « Après avoir ainsi, de l'impression des objets sensibles et du sentiment intérieur qui me porte à juger des causes selon mes lumières naturelles, déduit les principales vérités qu'il m'importait de connaître, il me reste à chercher quelles maximes j'en dois tirer pour ma conduite, et quelles règles je dois me prescrire pour remplir ma destination sur la terre, selon l'intention de celui qui m'y a placé. » (*Ibid.*, p. 594.)

mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la conscience, et ce n'est que quand on marchandé avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement. Le premier de tous les soins est celui de soi-même ; cependant combien de fois la voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui nous faisons mal ! Nous croyons suivre l'impulsion de la nature et nous lui résistons : en écoutant ce qu'elle dit à nos sens nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs ; l'être actif obéit, l'être passif commande. La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. Est-il étonnant que souvent ces deux langages se contredisent, et alors lequel faut-il écouter ? Trop souvent la raison nous trompe ; nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser ; mais 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 de s'égarer⁸³.

Contre les matérialistes (les « principes d'une haute philosophie » ne servent à rien en pareille circonstance), il met « son cœur » en avant : on n'a pas besoin d'aller quérir les règles au-dehors, car ils sont gravés « au fond de [s]on cœur [...] par la nature ». Or, nous pouvons nous demander avec raison ce que signifie le mot « nature » dans ce passage : quelle est cette « nature » ? Malheureusement, il ne l'explique pas clairement dans le passage ci-dessus. Mais quand le vicaire trouve les règles au fond de son cœur « écrites par la nature en caractères ineffaçables », cette « nature » n'est peut-être pas identique à celle, qui, selon le premier article de foi, est animée par « une volonté », autrement dit, par Dieu. Car, si la nature désigne les objets extérieurs tels que l'univers et les matières qui composent le monde, elle ne doit pas stipuler les règles de la conduite des hommes (ce serait plutôt la position des matérialistes). Ici, nous revenons à l'ambiguïté de la notion de nature que nous avons déjà traitée au début de la seconde partie : la nature signifie autant le monde extérieur et matériel que les caractères essentiels de quelque chose. Dès les premier et second discours, Rousseau tirait profit de ce double sens et soulignait l'importance du retour à soi en remontant à l'état de *nature*. Dans le passage ci-dessus, l'impulsion de nos sens n'est qu'une nature *fausse* : « [n]ous croyons suivre l'impulsion de la nature et nous lui résistons ». En revanche, la nature *vraie* à laquelle nous devons nous adapter est assimilée à la conscience et à la voix intérieure : « la conscience ne trompe jamais [...] qui la suit obéit à la nature et ne craint point de s'égarer ». Or, nous avons vu dans l'analyse de la lettre à Franquières que la conscience et le sentiment intérieur sont toujours identifiables chez

⁸³ *Ibid.*

Rousseau⁸⁴. La nature *vraie*, le sentiment intérieur et la conscience : ces trois notions se mêlent étroitement et s'opposent aux subtilités du raisonnement⁸⁵.

Toutefois, il n'en est pas moins vrai que l'impulsion des sensations qui n'est qu'une nature *fausse* existe bel et bien au-dedans de nous-mêmes. « Nous croyons suivre l'impulsion de la nature, et nous lui résistons ; en écoutant ce qu'elle dit à nos sens, nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs » : cette antinomie montre bien que la dualité de la nature se rapporte à la division paulinienne qui tire l'homme entre les « sens » et le « cœur ». C'est pourquoi la voix de la conscience est tellement ennuyeuse pour nous ; quelques pages après, le vicaire désigne successivement la conscience comme un « cri des remords, qui punit en secret les crimes cachés », « cette importune voix » et « ce sentiment tyrannique qui nous donne tant de tourment ». En dépit de notre embarras (« malgré moi »), nous ne pouvons pas nous empêcher d'écouter intérieurement cette voix tenace qui résiste à notre dépravation et qui nous accuse sans répit quand nous agissons mal.

Nous sommes tout près de la conclusion : la nature, le sentiment intérieur ou la conscience, et le moi, la dualité de ces trois notions se superposent à ce point. Sur la notion de nature, nul besoin d'explication supplémentaire. Nous avons déjà examiné comment Rousseau jongle avec la nature intérieure et la nature extérieure en confondant délibérément le retour à soi et celui à la nature. Nous avons également constaté l'ambiguïté du sentiment intérieur, assimilable à la conscience. L'exemple de Bayle et de Malebranche démontre déjà que le sentiment intérieur est « intérieur » en tant que sentiment qu'on ressent au fond de son âme, en même temps qu'il est extérieur par rapport à quelqu'un qui le ressent, en ce sens que la conscience est *imposée* comme la norme par l'être transcendant, à savoir, par Dieu⁸⁶. Et notre point de vue se renforce à travers ce chapitre ; selon Rousseau, non seulement le sentiment intérieur nous conduit vers la vérité parfois « malgré nous »,

⁸⁴ « Sentiment, cœur, instinct, lumière intérieure, voix de la nature, dictamen de la conscience, toutes ces expressions sont souvent synonymes pour Rousseau : elles désignent un élément, distinct de la raison, en un sens plus fondamental encore, dont dépendent la connaissance et la vie morale. » (Georges Beaulavon, « La philosophie de Rousseau et l'esprit cartésien », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 44-1, 1937, p. 337-338.) Le passage en question démontre que cet « élément, distinct de la raison, en un sens plus fondamental encore, dont dépendent la connaissance et la vie morale » est parfois qualifié de nature. De plus, en parlant du sentiment intérieur dans la quatrième lettre des *Lettres morales*, il écrit : « l'hommage involontaire que le méchant rend au juste en secret est le vrai titre de noblesse que la nature a gravé dans le cœur de l'homme » (*Lettres morales*, OC, IV, p. 1101.) Le sentiment intérieur que la nature a gravé dans le cœur de l'homme n'est autre que la conscience.

⁸⁵ L'hostilité de Rousseau au raisonnement est d'autant plus intéressante que Condillac traitait l'évidence de sentiment dans un livre qui s'intitule « L'art de raisonner ». Dans ce passage, il semble que la différence entre raison et raisonnement ne soit pas tellement grande. Quand il écrit « [t]rop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser », cette « raison » est synonyme du raisonnement. Toutefois, il arrive que le vicaire traite favorablement la raison. Sur ce point, voir Robert Derathé, *op. cit.*

⁸⁶ Pour Rousseau, la voix de Dieu se confond parfois avec celle de la nature, car souvent il emploie l'expression telle que « la voix de la nature » (« non seulement pour qu'elle soit loi il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance ; [m]ais [...] il faut encore pour qu'elle soit naturelle qu'elle parle immédiatement par la voix de la Nature », *Second Discours*, OC, III, p. 125. C'est nous qui soulignons) et « la langue de la nature » (« Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, [...] Eh ! c'est qu'il nous parle la langue de la nature », *Émile ou de l'éducation*, p. 600-601. C'est nous qui soulignons).

mais nous ressentons le sentiment intérieur comme « le *dictamen* de la conscience » qui nous juge et nous ordonne. De plus, l'auteur souligne que les règles de notre conduite sont écrites « par la nature » dans notre cœur, ce qui nous fait rapprocher la conscience et le sentiment intérieur de la nature, qui se revêt d'une dualité. Enfin, le moi est ballotté par deux tendances : entre la nature extérieure qui nous incite à la tendance charnelle et la nature intérieure qui nous alerte quand nous sommes tentés de pécher ; entre les sens et le cœur auxquels la nature donne simultanément les langages qui se contredisent (« Est-il étonnant que souvent ces deux langages se contredisent ? », dit-il), l'homme est destiné à osciller continuellement. Curieusement, le vicaire l'explique avec l'image de l'extérieur et de l'intérieur :

Le méchant se craint et se fuit ; il s'égayé en se jetant hors de lui-même ; il tourne autour de lui des yeux inquiets, et cherche un objet qui l'amuse ; sans la satire amère, sans la raillerie insultante il serait toujours triste ; le ris moqueur est son seul plaisir. Au contraire la sérénité du juste est intérieure ; son ris n'est point de malignité mais de joie, il en porte la source en lui-même ; il est aussi gai seul qu'au milieu d'un cercle ; il ne tire pas son consentement de ceux qui l'approchent, il le leur communique⁸⁷.

Le « juste » est à son aise quand il est seul, car « la sérénité du juste est intérieure » et sa source de joie se trouve « en lui-même ». Par contre, le « méchant » est toujours mal à l'aise quand il est laissé seul ; il ne s'amuse qu'« en se jetant hors de lui-même », à cause de la voix intérieure qui lui reproche sourdement son injustice quand il n'arrive pas à l'étouffer à l'aide des objets divertissants. Cet exemple nous rappelle la conception paulinienne de l'homme tiraillé entre deux forces, et de là, nous sommes amenés à lier la dualité du moi directement à celle de la conscience et de la nature ; cependant, le problème du moi est plus complexe que les deux autres. En effet, ce qui distingue le « juste » du « méchant » ne correspond pas à la dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur ; il serait absurde de dire que le moi du méchant est extérieur tandis que celui du juste est intérieur. Chez le « juste » qui sait toujours se fléchir devant le *dictamen* de la conscience sans murmurer, son moi est relativement exempt du conflit entre la voix du corps et celle de l'âme ; c'est ainsi que la distance entre l'intérieur et l'extérieur est pour ainsi dire *minimum*. En récompense de l'obéissance au sentiment intérieur, il aura la « sérénité » intérieure et « un bon témoignage de soi⁸⁸ », ce qui le rend content de lui-même. Au contraire, en se cabrant contre le *dictamen* de la conscience au profit de la voix du corps, le

⁸⁷ *Ibid.*, p. 597. Juste avant ce passage, il évoque le « bon témoignage de soi » (« Obéissons à la nature, nous connaîtrons avec quelle douceur elle règne, et quel charme on trouve, après l'avoir écoutée, à se rendre un bon témoignage de soi »). Cette expression nous rappelle « le témoignage intérieur de Saint-Esprit » de Calvin ; ici encore, l'influence du protestantisme est flagrante.

⁸⁸ *Ibid.*

« méchant » est toujours déchiré entre ses désirs et « cette importune voix » de la conscience ; alors la distance entre l'intérieur et l'extérieur est pour ainsi dire *maximum*. « Le méchant se craint et se fuit ; il s'égayé en se jetant hors de lui-même » : cette aliénation angoissante se produit nécessairement quand on échoue à réconcilier la voix de l'âme et celle du corps. Puisque le méchant ne peut pas anéantir le *dictamen* indélébile, il n'a pas d'autre choix que d'avoir recours au pis-aller en s'amusant avec les objets qui lui font oublier sa misère intérieure. En un mot, quand le vicaire parle de la distinction entre la sérénité du « juste » et l'inquiétude du « méchant », il s'agit du degré de la scission qui disjoint l'intérieur de l'extérieur.

Dans le premier chapitre de la seconde partie, nous avons fait remarquer les rapports entre la nature, le moi et le sentiment ; mais ce n'est que dans le chapitre présent que la vue synthétique de cette corrélation se dévoile entièrement à nous à travers l'analyse de la notion de sentiment intérieur. Dans son livre *Rousseau : une philosophie de l'âme*, Paul Audi cite plus d'une fois une lettre adressée par Rousseau à Vernes, dans laquelle il écrivait : « [j]'ai donc laissé là raison, et j'ai consulté la nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur qui dirige ma croyance indépendamment de ma raison⁸⁹ ». Curieusement, en citant ce passage, Audi souligne la dualité du mot « nature » qui désigne « la subjectivité de la vie⁹⁰ » autant qu'« une réalité objective » :

Chez Rousseau, la manifestation « naturelle » des phénomènes ne relève pas de la perception naïve et spontanée d'une réalité objective. Elle n'a pas non plus pour corrélat unique les phénomènes que l'on qualifie de naturels ou de physiques. Avec ce penseur/écrivain/romancier/musicien qu'était Jean-Jacques Rousseau, et pour la première fois de la philosophie occidentale, le terme de « nature » ne renvoie plus à une modalité de l'extériorité, pas plus qu'à un certain type d'objectivité. « Nature » désigne au contraire une Intériorité absolue. Dans son lexique philosophique, le mot nomme une réalité immanente qu'il s'agit de comprendre en termes de « sentiment intérieur » ou de « sentiment de l'existence ». C'est là en effet, ce que Rousseau professe [...] en écrivant [...] : « La nature, *c'est-à-dire* le sentiment intérieur⁹¹... »

Ce que nous avons examiné jusque-là correspond à ce qu'il écrit ci-dessus ; le sentiment intérieur fonctionne pour ainsi dire comme le carrefour dans lequel l'intérieur et l'extérieur du moi et de la

⁸⁹ Lettre à Jacob Vernes, 18 février 1758 dans *Œuvres complètes*, édition critique par Jean-Daniel Candaux, Frédéric S. Eigeldinger et Raymond Trousson, Genève, Slatkine Champion, 2012, Lettres tome I, p. 522. C'est nous qui soulignons. Voir Paul Audi, *op. cit.*, p. 19, 165, 261. Masson cite également ce passage (« j'ai consulté la nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur ») dans *La religion de Rousseau*, tome II, éd. cit., p. 289.

⁹⁰ Paul Audi, *op. cit.*, p. 19.

⁹¹ *Ibid.*, p. 19. Dans notre travail d'analyse, nous nous sommes inspirés de la phénoménologie d'Audi à l'instar de Michel Henry. Toutefois, nous ne sommes pas complètement d'accord avec Audi.

nature s'entremêlent en même temps qu'il fait diviser le moi en se bifurquant lui-même entre le *dictamen* de la conscience qui vient de l'extérieur et la voix intérieure qui raisonne au fond de l'âme.

Avant de clore ce chapitre, nous devons signaler une autre et dernière dualité ; relisons le passage déjà cité :

Nous croyons suivre l'impulsion de la nature, et nous lui résistons ; en écoutant ce qu'elle dit à nos sens, nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs ; l'être actif obéit, l'être passif commande⁹².

Quand le vicaire met en parallèle « l'être actif » qui obéit et « l'être passif » qui commande, il ironise le dysfonctionnement qui résulte de la négligence de la voix de la conscience. En principe, l'être actif – l'âme et le cœur – doit donner l'ordre au corps destiné à obéir, mais ces rôles s'inversent chez les « méchants » qui tentent d'étouffer le sentiment intérieur. C'est ainsi qu'apparaît l'opposition entre l'actif spirituel et le passif charnel : « [l]a conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps⁹³ », dit-il.

À bien réfléchir, toutefois, quelque chose bizarre se trouve dans cette dichotomie : car en quoi consiste cette activité (ou le caractère « actif ») de la conscience ? Nous avons déjà suffisamment démontré que la voix intérieure de la conscience nous somme de dépasser les besoins humains et égoïstes (autrement dite, d'anéantir « le moi humain ») pour pratiquer la vertu en s'assujettissant au « moi commun ». Cela étant, être actif n'est-il pas synonyme de ne pas résister à la voix de l'âme et de savoir *se soumettre* à l'injonction de la conscience ? La distinction entre la passivité et l'activité n'a plus de sens quand les deux pôles antagoniques s'enchevêtrent jusqu'à ce point. Cet embrouillement paradoxal nous permet de lier ce que nous venons de traiter dans le chapitre présent – c'est-à-dire, le sentiment intérieur comme la conscience – au thème de la vertu examiné dans les chapitres précédents ; et cela non seulement parce que la conscience est « un principe inné de justice et de vertu⁹⁴ ».

D'une part, dans les chapitres 2 et 3 de la seconde partie, l'analyse de ses écrits politiques nous a démontré qu'à l'intérieur du corps politique, notamment dans les nations véritablement républicaines, la notion du *moi* personnel doit s'anéantir au profit des mœurs idéales. *Du contrat social* décrit une communauté dans laquelle chaque membre est censé se considérer comme « *partie indivisible du tout*⁹⁵ » conséquemment à « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté⁹⁶ ». De là naît l'expression du « *moi* commun » et un changement radical de la

⁹² *Émile ou de l'éducation*, p. 594.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 598.

⁹⁵ *Du contrat social*, OC, III, p. 361.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 360.

signification de la notion de liberté, ce qu'illustre la formule « forcer d'être libre⁹⁷ ». L'inversion de l'activité et de la passivité revient au même point. Rousseau ne cesse pas de dire que la liberté ne consiste pas à assouvir les désirs à son gré, mais à pratiquer la vertu en dominant les passions ; comme le résume Derathé, la conception rousseauiste de la liberté *morale* n'est autre que « la soumission progressive de la volonté individuelle à la conscience et à la raison⁹⁸ ». Si la liberté *vraie* nous amène à l'obéissance volontaire à la voix de la conscience, la fonction du sentiment intérieur comme *dictamen* se rapproche de celle de l'acte du contrat social, en ce sens que les deux tendent à l'intériorisation de la norme collective⁹⁹.

D'autre part, à travers l'analyse des figures exceptionnelles telles que le précepteur d'*Émile*, le législateur et Wolmar, nous avons démontré comment l'idéal de la communication transparente anéantit la distinction entre l'intérieur et l'extérieur en invalidant la notion même de moi personnel, qui doit se confondre dans la communauté. Cette permutabilité de l'intérieur et de l'extérieur, la possibilité de renversement entre l'utopie et la dystopie, ne ressemblent-elles pas curieusement à la structure du sentiment intérieur ? Rousseau et le vicaire réfutent vigoureusement les matérialistes, qui ne trouvent que l'être sensible dans l'homme en soulignant « l'unité sensitive ou le moi individuel » de l'homme ; en même temps, toutefois, le sentiment intérieur qui confirme le libre-arbitre de l'homme (comme le « le bon témoignage de soi ») a la potentialité de brouiller le contour du *moi* en mettant le *dictamen* de la conscience qui vient de la nature (ou de Dieu, ces deux mots ne se distinguent guères dans ce contexte) dans le plus profond de notre cœur. Ainsi le sentiment intérieur rend la distinction entre l'intérieur et l'extérieur ou entre la passivité et l'activité floue et instable. Il nous semble étonnant qu'un théoricien scrupuleux comme Rousseau n'ait trouvé de contradiction ni dans cette conception de l'autonomie absolue engendrée par un assujettissement total ni dans celle du libre-arbitre humain affermi par l'intériorisation du *dictamen* ; mais c'est peut-être précisément sur ce point que se révèle l'originalité de la vision de l'homme chez Rousseau, ce que Cassirer appellera plus tard « le problème de Jean-Jacques Rousseau ».

⁹⁷ « Afin donc que ce pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre » (*Ibid.*, p. 364.)

⁹⁸ Derathé, *op. cit.*, p. 112.

⁹⁹ L'opinion de Georges Beaulavon n'est pas très loin de la nôtre lorsqu'il écrit : « [i]l est donc bien clair que « sentiment » ne signifie pas ici la passion ni le désir, l'aspiration du *moi* vers une fin personnelle, mais désigne une sorte de tendance supérieure de l'âme, une lumière intérieure plus sûre que la raison parce qu'elle est moins « mienne » » (Georges Beaulavon, *art. cit.*, p. 335.)

Chapitre 6. Persuader sans convaincre – la rhétorique de Rousseau

Dans le chapitre précédent, nous avons classé les usages du sentiment intérieur selon trois ordres – l’usage comme objet de l’analyse, l’usage comme preuve, l’usage comme moyen de persuasion – dont les deux premiers ont été examinés. Il nous reste à présent, à aborder le dernier mais non le moindre ordre, qui appartient à la communication ainsi qu’à la rhétorique.

6-1. La complexité de la structure narratologique de « la profession de foi du vicaire savoyard »

Par sa nature même, le sentiment intérieur sert à persuader quelqu’un *intérieurement* comme la voix de la conscience : « je le sens, dit le vicaire, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat¹ ». Même si la conscience dérive de l’instance transcendante, il n’en est pas moins vrai qu’elle fonctionne au sein de la subjectivité d’un individu. En même temps toutefois, il est également possible que le sentiment intérieur fonctionne au niveau de l’intersubjectivité : c’est ce qui arrive quand Rousseau et le vicaire s’appuient sur le sentiment intérieur de leur destinataire ou de leur interlocuteur pour faire valoir leur point de vue. Dans ce chapitre, nous nous concentrons particulièrement sur ce dernier niveau.

Pour commencer, il est intéressant de constater que parmi les multiples digressions qui se déploient dans *Émile*², la structure narrative de « la profession de foi » (y compris le périphrase) est extraordinairement compliquée. Bien qu’il soit impossible d’analyser en détail l’ensemble des dispositions de la narration, nous pouvons en retracer quelques éléments.

◇ La partie d’introduction du récit transcrit

Tout d’abord, en se demandant quelle religion son élève doit embrasser, Rousseau s’interrompt soudainement dans son discours pour y incorporer un récit qui fait figure de pseudo-mémoire :

[I]specteurs, ne craignez pas du moi des précautions indignes d’un ami de la vérité : je n’oublierai jamais ma devise ; mais il m’est trop permis de me défier de mes jugements. Au lieu de vous dire ici de mon chef ce que je pense, je vous dirai ce que pensait un homme qui valait mieux que moi. Je garantis la vérité des faits qui vont être rapportés. Ils sont réellement arrivés à l’auteur du papier que je vais transcrire. C’est à vous de voir si l’on peut en tirer des réflexions utiles sur le sujet dont

¹ *Émile ou de l’éducation*, OC, IV, p. 585.

² *Émile* est un texte intéressant sous le point de vue de la narratologie. Du dialogue entre Robert le jardinier et « votre élève » au récit qui s’intitule « Sophie ou les femmes », les digressions y abondent ; Sur ce point, voir Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « SVEC », 2002.

il s'agit. Je ne vous propose point le sentiment d'un autre ou le mien pour règle ; je vous l'offre à examiner³.

Il commence par s'adresser aux lecteurs, ce qui renforce l'impression d'une rupture avec le texte qui précède : après avoir mis fin au discours monologique par l'apostrophe, il s'engage dans la communication plus directe avec les lecteurs en parsemant la seconde personne plurielle ça et là (« ne craignez pas », « je vous dirai », « Je ne vous propose point », etc.). Ensuite, en soulignant sa sincérité qui ne lui permet pas de mentir, il évite de parler de ce qu'il pense devoir enseigner à Émile en matière de religion comme sa propre opinion, sous prétexte de l'insuffisance de sa capacité (« il m'est trop permis de me défier de mes jugements »). Comme c'est le jugement d'autrui qu'il va exposer, son rôle se réduit à garantir la véracité de ce qui sera raconté, mais il affirme la fidélité du récit sans apporter la preuve de son authenticité ; il ne fait que « transcrire » le récit d'un jeune homme, qui, après avoir décrit sa vie déréglée, rend compte de la confession de son bienfaiteur, à savoir, le vicaire savoyard. Bref, au moins trois couches se superposent au niveau de la narration : l'introduction de l'auteur Rousseau, le pseudo-mémoire préliminaire d'un adolescent (qui n'est pas identifiable à l'auteur jusqu'à un certain point) et la profession de foi du vicaire. Enfin, avant d'entamer le récit, il refuse nettement à nouveau d'assumer le propos qui va suivre comme sien et rejette la responsabilité sur les lecteurs. « C'est à vous » – c'est-à-dire, aux lecteurs, qui doivent juger le texte – « de voir si l'on peut en tirer des réflexions utiles », insiste l'auteur.

Nous pouvons nous demander pourquoi il a mis tant de préliminaires avant « la profession du foi ». Parmi les explications de la complexité de la disposition présentées par plusieurs chercheurs⁴, celle de Burgelin nous semble convaincante ; comme celui-ci le fait remarquer dans une note de son édition d'*Émile*, dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau refuse de s'attribuer la « profession du foi » en tant que sa propre opinion, et de là, d'en assumer la responsabilité : « ce personnage prétendu chimérique, c'est moi-même, et non le Vicaire ; que ce passage que vous avez cru être dans la profession de foi n'y est point, mais dans le corps même du Livre⁵ », écrit-il. Bref, « la profession du foi » est détachée du « corps » – à savoir, le texte entier d'*Émile* sauf la « profession » – par l'auteur même pour contourner l'imputabilité. De fait, il présente systématiquement le contenu de « la profession » comme si elle était exposée par une autre personne : « Ce sont toujours des hommes, dit le Vicaire, qui nous attestent la parole de Dieu, et qui nous l'attestent en des langues qui nous

³ *Émile ou de l'éducation*, p. 558.

⁴ Voir Laurence Mall, *op. cit.*, p. 279-307 ; Makoto Masuda, « Argumentation philosophique et mise en scène autobiographique chez Rousseau. La rhétorique de l'intimité dans la « Profession de foi du vicaire savoyard » » dans Shojiro Kuwasé, Makoto Masuda, Jean-Christophe Sampieri (dir.), *Les destinataires du moi : altérités de l'autobiographie*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, p. 65-77.

⁵ *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, p. 949.

sont inconnues. [...] Le Vicaire se plaint qu'il faille tant de témoignages humains pour certifier la parole divine⁶ ». Il va jusqu'à insinuer qu'il n'est pas entièrement d'accord d'avec l'opinion du vicaire : « sans soutenir les sentiments du Vicaire, je n'ai rien à faire ici qu'à montrer vos torts⁷ ». Il est naturel de penser que Rousseau tente d'esquiver la responsabilité du texte qui traite un problème extrêmement délicat à cette époque⁸.

Toutefois, si Rousseau n'avait cherché qu'un faux-fuyant, il aurait pu trouver un moyen plus efficace⁹ : cette hypothèse n'explique donc pas pleinement la raison de tant de précautions. Une autre chose frappante est que l'attitude de l'auteur d'*Émile* ressemble en quelques points à celle du vicaire. Juste comme Rousseau parle aux lecteurs, le vicaire s'adresse à un adolescent ; et comme lui, le vicaire ne cache pas sa méfiance envers sa propre compétence intellectuelle¹⁰ ; enfin, le vicaire souligne qu'il n'impose pas ses opinions à son interlocuteur comme des règles à suivre, mais qu'il ne fait que les présenter comme des éléments à examiner (sur ce point, nous reviendrons plus tard en détail). Ne pourrions-nous pas dire que Rousseau, en rapprochant à leur insu la relation entre eux et l'auteur de celle entre l'adolescent et le vicaire, attendait de ses lecteurs qu'ils lisent le texte à suivre, dans lequel le vicaire s'adresse à l'adolescent, *comme si* l'auteur leur parlait directement ? Quoiqu'il en soit, il est à noter que la stratégie du vicaire retrace fidèlement celle de l'auteur (ou *vice versa*). Nous pouvons aller plus loin : cette stratégie d'assimilation ne se limite pas à « la profession », mais s'étend à l'ensemble du récit. Comme le souligne Laurence Mall, lorsque la première personne du singulier « je » apparaît dans le texte, il est souvent impossible pour les lecteurs de déterminer lequel des trois – l'auteur, le narrateur ou le précepteur, qui sont parfois indissociablement attachés entre eux – parle¹¹. En effet,

⁶ *Ibid.*, p. 986. C'est nous qui soulignons.

⁷ *Ibid.*, p. 957. Son habileté consiste en ce qu'il se garde de déclarer nettement qu'il *ne soit pas* le vicaire. En disant qu'il faut distinguer la « Profession de foi » de l'autre texte d'*Émile*, Rousseau ne fait qu'suggérer les possibilités et brouiller les cartes.

⁸ Notons que cette démarche n'est pas exceptionnelle au XVIII^e siècle. Sur ce point, voir Iona Galleron (dir.), *L'art de préface au siècle des Lumières*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

⁹ Yannick Séité analyse scrupuleusement cette disposition narratologique de la « Profession de foi » Voir Y. Séité, « Délices, délits, déni, dilemmes de la fiction » dans *Europe*, n° 930, octobre 2006, p. 108-129 : « [d]ès lors, les voix s'emboîtent : Rousseau cède la parole au jeune homme qui la cède au vicaire. Puis l'auteur reprend. » (p. 111) ; « c'est dire que les choses sont compliquées et la position de Rousseau comme intenable, tiraillé qu'il est entre son refus de se « mettre lâchement à couvert » et sa crainte, parfaitement fondée comme on va le voir, de la persécution. Il est pris en tenaille entre la dépendance philosophique essentielle qu'il a contractée envers la fiction et la nécessité ou la tentation d'instrumentaliser celle-ci à des fins de sauvegarde personnelle. C'est pourtant cette position impossible que, toute sa vie, il va s'efforcer de tenir. Au prix d'incroyables difficultés pratiques et théoriques. Au prix d'inconforts immenses et de contradictions douloureuses. » (p. 116.)

¹⁰ « Mon enfant, n'attendez de moi ni des discours savants ni de profonds raisonnements. Je ne suis pas un grand philosophe, et je me soucie peu de l'être. » (*Émile ou de l'éducation*, p. 565.) Sur cette attitude humble du vicaire, nous allons examiner ultérieurement.

¹¹ Fuchida fait la même remarque en se référant à Laurence Mall. Voir Masashi Fuchida, « Ce que la « la profession de foi » a tenté de faire à *Émile* » dans Fumio Nagami, Ushio Ono, Hiroko Naruko (dir.), *Études sur Rousseau*, Tôkyo, Presse universitaire de Chûo, 2021, p. 67-90 (en japonais). Par quoi *Émile* est le plus *littéraire* des ouvrages de Rousseau si l'on admet, avec le Roland Barthes de *S/Z* (Paris, Le Seuil, 1970, p. 146), que « l'être de l'écriture (le sens du travail qui la constitue) est d'empêcher de jamais répondre à cette question : Qui parle ? ».

nous retrouvons la relation entre le vicaire et l'adolescent dans celle qui unit le précepteur et l'élève avec un peu de variations.

◇ Le récit de l'adolescent

À l'avertissement succède le récit que le narrateur prétend transcrire : « [i]l y a trente ans que dans une ville d'Italie un jeune homme expatrié se voyait réduit à la dernière misère¹² [...] ». L'incipit donne l'impression presque caricaturale d'un roman d'aventures ; pour le savoir, il nous suffit d'ouvrir par exemple *Zadig*, dont l'auteur lui-même imite toujours ironiquement ce type de roman dans ses contes : « Au temps du roi Moabdar il y avait à Babylone un jeune homme nommé Zadig, né avec un beau naturel fortifié par l'éducation¹³ ».

Ce « jeune homme expatrié » ressemble moins à Émile, élevé soigneusement sous la férule de son précepteur qui ne le quitte pas une minute, qu'à Jean-Jacques dans sa jeunesse tel qu'il la décrit dans *Les Confessions*, mais ce Rousseau juvénile, la plupart des lecteurs à cette époque n'en savaient rien. Le seul point commun entre Émile et l'adolescent est la cohabitation solitaire avec le maître ou le directeur.

Le vicaire qui accueille le jeune homme a plus d'un trait en commun avec le précepteur d'Émile. Par exemple, comme ce dernier, il se contente d'observer patiemment son disciple au lieu de prêcher afin de le faire revenir de ses égarements : « [i]l commença par gagner la confiance du prosélyte en ne lui vendant point ses bienfaits, en ne rendant point importun, en ne lui faisant point de sermons, en se mettant toujours à sa portée, en se faisant petit pour s'égaliser à lui. C'était, ce me semble, un spectacle assez touchant de voir un homme grave devenir le camarade d'un polisson, et la vertu se prêter au ton de la licence, pour en triompher plus sûrement¹⁴ ». À l'attitude à l'égard de la licence du disciple près (Émile n'est pas dissipé mais espiègle), la démarche du vicaire ressemble tout à fait à celle du précepteur. Rousseau ne recommande-t-il pas la même chose ? Selon lui, « la fausse dignité des gouverneurs qui, pour jouer sottement les sages, rabaisent leurs élèves » est néfaste à l'éducation ; « partagez ses fautes pour l'en corriger ; chargez-vous de sa honte pour l'effacer¹⁵ ». Comme le vicaire, le précepteur ne fait pas de reproches à son élève pour mieux le corriger :

¹² *Émile ou de l'Éducation*, p. 558.

¹³ Voltaire, *Zadig et autres contes* : édition de Frédéric Deloffre et Jacques Van den Heuvel, Paris, Gallimard, 1992 [1979], p. 86. Nous pouvons également nous rappeler l'incipit de *Don Quichotte* : « Dans un village de la Manche dont je ne veux pas me rappeler le nom, vivait, il n'y a pas si longtemps, un de ces hidalgos à lance au râtelier, bouclier antique, maigre rosse et lévrier courant. » (Miguel de Cervantès, *Don Quichotte*, traduction, présentation et édition de Jean-Raymond Fanlo, *Librairie Générale Française*, Paris, 2008 [2010], tome I, p. 81.)

¹⁴ *Émile ou de l'éducation*, p. 561.

¹⁵ *Ibid.*, p. 538.

« [a]vertissez-le de ses fautes avant qu'il y tombe ; quand il y est tombé ne les lui reprochez point [...]. Une leçon qui révolte ne profite pas¹⁶ ».

En outre, le narrateur du récit déclare brusquement que le récit qu'il raconte à la troisième personne est sa propre histoire, ce qui rend la structure narratologique plus compliquée : « [j]e me lasse de parler en tierce personne, et c'est un soin fort superflu ; car vous sentez bien, cher concitoyen, que ce malheureux fugitif, c'est moi-même ». Strictement parlant, cette phrase nous montre seulement que le narrateur du récit et un jeune homme dans le récit sont identiques ; elle ne signifie pas autre chose que le narrateur qui a été jusqu'alors hétérodiégétique devient le narrateur homodiégétique¹⁷. Toutefois, il est également possible de penser que ce « je » qui s'identifie à « ce malheureux fugitif » est le narrateur qui prétend transcrire le récit, et qu'il avoue que le récit est basé sur sa propre expérience. Si l'on suit cette interprétation, les stratifications de la narration qui s'étaient déjà inextricablement embrouillées (comme nous avons déjà démontré, on ne peut jamais distinguer rigoureusement l'auteur Rousseau, le précepteur et le narrateur) s'enchevêtrent davantage. À cause d'une sorte de transgression de l'ordre narratif, le narrateur qui se contentait de « transcrire » le récit fait irruption dans le monde intradiégétique, de sorte que les lecteurs sont tentés d'identifier Jean-Jacques à ce « jeune homme » – comme certains lecteurs de *La Nouvelle Héloïse* se sont crus autorisés à assimiler Saint-Preux à Rousseau.

Bien sûr, nous savons que Rousseau calque partiellement ce récit d'un adolescent « expatrié » sur ses propres expériences, car dans ses mémoires il raconte comment il a créé le personnage du vicaire en amalgamant deux prêtres qu'il a rencontrés lors de son vagabondage¹⁸. Nous savons également que Rousseau n'est ni le précepteur d'Émile ni le vicaire (bien que la pensée de Vicaire soit la sienne¹⁹, ce personnage ne lui est pas identifiable). Toutefois, ce qui est important n'est pas le fruit de notre lecture s'appuyant sur les œuvres autobiographiques posthumes de Rousseau, mais l'effet que Rousseau compte donner à ses lecteurs par une série de dispositifs. Pourquoi a-t-il rendu la structure narrative si embrouillée en confondant délibérément l'ordre diégétique ? Que signifie cette complexité ? S'il ne nous est pas permis de supposer arbitrairement l'intention de l'auteur, nous pouvons au moins dire que cette imbrication des trois paires qui se placent respectivement dans les

¹⁶ *Ibid.*, p. 540.

¹⁷ Sur ces termes narratologiques, voir par exemple Gérard Genette, *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983 ; Gerard Prince, *A Dictionary of Narratology Revised edition*, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 2003.

¹⁸ « Je ne sais s'il aura pu dans la suite rétablir ses affaires ; mais le sentiment de son infortune profondément gravé dans mon cœur me revint quand j'écrivis l'*Émile*, et, réunissant M. Gâtier avec M. Gaime, je fis de ces deux dignes prêtres l'original du Vicaire Savoyard. Je me flatte que l'imitation n'a pas déshonoré ses modèles. » (*Les Confessions*, OC, I, p. 119.)

¹⁹ « Le résultat de mes pénibles recherches fut tel à peu près que je l'ai consigné depuis dans *la Profession de foi du Vicaire Savoyard*, ouvrage indignement prostitué et profané dans la génération présente [...] » (*Réveries du promeneur solitaire*, OC, I, p. 1018) ; « Adieu, cher Moulto, vous concevrez aisément que la professions de foi du vicaire savoyard est la mienne » (Lettre à Paul Moulto, 23 décembre 1761 [684] dans *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau, Lettres*, t. II, Genève, Éditions Slatkine Champion, p. 991.)

différentes dimensions du monde narratif – le vicaire / l'adolescent, le précepteur / Émile, et l'auteur / les lecteurs – entraîne un désordre dans la lecture. Nous pouvons trouver dans ce procédé une variante de « l'art de persuader », mais cet art est d'autant plus compliqué que l'apparence de l'artifice lui manque²⁰ : les lecteurs, qui, jusqu'à un certain point, lisaient le récit d'un jeune garçon en tant que tel, sont brusquement invités à lire cette histoire comme la confession de l'auteur-narrateur, ce qui veut dire que celui-ci appelle les lecteurs à l'imbrication des deux personnes des deux strates narratives, intrication d'où procède l'impression de véracité (ou la sincérité) du récit. Mais plus précisément, cette impression vient du fait même que la superposition des deux niveaux narratifs n'est apparemment ni nécessaire ni utile. Les lecteurs ne peuvent trouver aucune raison qui peut justifier la transgression des règles élémentaires de l'histoire, à savoir, l'aveu du narrateur qui, malgré l'usage de la troisième personne, se révèle ultérieurement identique au héros narré. L'auteur ne pourrait pas tirer profit d'une telle violation des règles narratives dépourvue de nécessité, *a fortiori* lorsqu'elle succède immédiatement à l'épisode qui dévoile la bassesse du caractère de l'adolescent. C'est précisément cette gratuité ou l'absence de la raison convaincante de la transgression, qui suscite la confiance envers la démarche du narrateur, et de là, invite à croire en l'authenticité de l'épisode raconté dans le récit ainsi qu'en celle du discours du vicaire. Plus tard, Rousseau mettra en valeur sa sincérité de la même façon quand il fera l'aveu du plaisir honteux éprouvé lors de la fessée par Madame de Lamercier dans ses *Confessions* : « J'ai fait le premier pas et le plus pénible dans le labyrinthe obscur et fangeux de mes confessions. [...] Dès à présent je suis sûr de moi, après ce que je viens d'oser dire, rien ne peut plus m'arrêter. On peut juger de ce qu'ont pu me coûter de semblables aveux, sur ce que dans tout le cours de ma vie²¹ [...] ». L'aveu pénible dont il ne peut tirer aucun avantage garantit la sincérité de l'histoire de la vie de Jean-Jacques, précisément comme la demande de l'assimilation de l'auteur-narrateur à un jeune garçon qui a eu l'effronterie de mendier de l'argent à son protecteur cautionne la véracité du récit qui suit. À travers le dispositif de l'identification et l'emmêlement intentionnel des trois niveaux narratifs, les lecteurs, se rapprochant du point de vue de l'adolescent à leur insu, sont amenés à lire « la profession du foi » selon sa perspective.

Quoiqu'il en soit, en compliquant la structure du récit et en brouillant les trois instances narratives, l'auteur tente d'attirer les lecteurs (et lui-même) dans l'univers (intra)diégétique. Après avoir détaché doublement le récit préliminaire de lui-même sous la forme de la transcription d'un texte qui n'est pas sien pour présenter l'opinion de quelqu'un d'autre en matière de la religion, l'auteur « se rejoint », si l'on peut dire, dans le monde diégétique en dévoilant que le héros est lui-même. Cet aveu sert à

²⁰ Dans le chapitre précédent, nous avons déjà démontré que la persuasion au moyen du sentiment intérieur prend la forme d'une antirhétorique.

²¹ *Les Confessions*, OC, I, p. 18.

réduire la distance entre les lecteurs et l'instance intradiégétique en même temps qu'il renforce l'impression de sincérité et d'authenticité de la part de l'auteur²².

6-2. Le sentiment intérieur comme « art de persuader »

Après avoir examiné le rôle que le sentiment intérieur joue dans l'argumentation du vicaire, nous avons analysé la structure du texte hors de « la profession du vicaire savoyard », et en particulier sa partie préliminaire. Il nous reste à voir comment le sentiment intérieur fonctionne au niveau plus rhétorique ou persuasif à l'intérieur même de « la profession » (ou des *Lettres morales* en cas de besoin). Du temps à autre le vicaire et Rousseau ont recours au sentiment intérieur non seulement pour *se persuader* des choses essentielles telles que l'existence de Dieu ou l'injonction de la conscience, mais aussi pour *persuader* leurs interlocuteurs. À ce titre, ce chapitre, qui nous permettra d'élucider le potentiel persuasif du sentiment intérieur au sein de la communication en vue de la vérité, constitue, avec le précédent, le nœud de tout notre travail²³.

◇ L'utilitarisme ou le pari de Pascal chez le vicaire

À la fin de présentation de ses trois articles de foi, le vicaire savoyard désavoue l'intention de donner des leçons à son disciple : « [s]ouvenez-vous toujours que je n'enseigne point mon sentiment, je l'expose²⁴ ». Comme il écrit « souvenez-vous », cette attitude est constante dès le début de son discours, où il déclare que les qualités requises pour être un maître « savant » lui manquent tout à fait :

Mon enfant, n'attendez de moi ni des discours savants, ni de profonds raisonnements. Je ne suis pas un grand philosophe, et je me soucie peu de l'être. Mais j'ai quelquefois du bon sens et j'aime toujours la vérité. Je ne veux pas argumenter avec vous, ni même tenter de vous convaincre ; il me suffit de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon cœur. Consultez le vôtre durant mon discours ; c'est tout ce que je vous demande. Si je me trompe, c'est de bonne foi ; cela suffit pour que mon erreur ne me soit point imputée à crime ; quand vous vous tromperiez de même, il

²² Masashi Fuchida souligne la réciprocité des confessions. Avant de faire sa « profession de foi », le vicaire a commencé par écouter attentivement son disciple : « Quand l'étourdi venait lui faire ses folles confidences [...], le prêtre l'écoutait, le mettait à son aise [...]. Jamais une indiscrète censure ne venait arrêter son babil et resserrer son cœur. Le plaisir avec lequel il se croyait écouté augmentait celui qu'il prenait à tout dire. Ainsi se fit sa confession générale [...] » (*Émile ou de l'éducation*, p. 561-562.) Préparant l'adolescent à prêter l'attention à la confession du son maître à son tour, cette écoute préalable fait naître le partage de l'affection entre le maître et le disciple, ce qui émeut les lecteurs et les fait participer à une communauté régie par une communication transparente. Voir M. Fuchida, art. cit.

²³ L'analyse de cet aspect est d'autant plus importante que Rousseau fera appel à la même rhétorique de la persuasion (*i. e.* le sentiment intérieur) dans ses œuvres autobiographiques. Sur ce point, nous allons traiter dans la troisième partie.

²⁴ *Émile ou de l'éducation*, p. 581.

y aurait peu de mal à cela ; si je pense bien, la raison nous est commune, et nous avons le même intérêt à l'écouter ; pourquoi ne penseriez-vous pas comme moi²⁵ ?

Ce passage met en avant l'opposition curieuse, mais déjà familière pour nous, qui a marqué le style « rousseauiste » jusqu'ici, c'est-à-dire, celle qui confronte l'esprit « philosophique » et la sincérité. La structure dichotomique saute aux yeux : d'un côté les savants (« des discours savants »), les raisonnements, l'acte d'argumenter et de convaincre, et de l'autre, le « bon sens²⁶ », l'amour de la vérité, la simplicité du cœur, et la bonne foi. Comme nous le savons, un dualisme similaire est visible chez l'auteur (à savoir Rousseau) lui-même ; pour le constater, nous n'avons qu'à relire quelques paragraphes des deux premiers *Discours*²⁷. Mais ce qui mérite d'être noté dans ces propos du vicaire, c'est sa modestie à l'égard de sa propre capacité intellectuelle ; il n'exclut même pas la possibilité qu'il puisse avoir tort (« Si je me trompe, c'est de bonne foi ; cela suffit pour que mon erreur ne me soit point imputée à crime²⁸ »). À la crédibilité basée sur l'intelligence se substitue la *sincérité*, et au lieu d'avoir recours à l'argumentation philosophique pour « convaincre », le vicaire encourage son interlocuteur à sonder son propre cœur. Cette démarche nous permet de deviner l'importance du sentiment intérieur dans son discours à venir. Plus précisément, l'importance que prendra la *communication* par le sentiment intérieur est déjà annoncée à ce stade.

À première vue, il semble que la demande à l'interlocuteur de « consulter » son propre cœur renforce l'impression d'un sentimentalisme du vicaire, et nous ne pouvons pas nier l'existence de cet aspect. Toutefois, en serrant de près le passage, nous trouverons qu'une sorte de logique se cache derrière la contenance humble du vicaire malgré son attaque contre les raisonnements des

²⁵ *Ibid.*, p. 565-566.

²⁶ Nous pouvons nous rappeler que « le bon sens » est l'un des mots-clefs du *Discours de la méthode* : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. » (Descartes, *Discours de la méthode* dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. 1, p. 568. C'est nous qui soulignons.) Toutefois, Descartes emploie ce mot avec ironie (quand il écrit que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », il sous-entend que le bon sens n'est pas partagé avec égalité bien que tout le monde *croie* l'avoir), tandis que le vicaire savoyard s'attribue le bon sens « de bonne foi ».

²⁷ « Ô vertu ! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions ? Voilà la véritable philosophie, sachons-nous en contenter ; et, sans envier la gloire de ces hommes célèbres qui s'immortalisent dans la république des lettres, tâchons de mettre entre eux et nous cette distinction glorieuse qu'on remarquait jadis entre deux grands peuples ; que l'un savait bien dire, et l'autre bien faire. » (*Premier discours*, OC, III, p. 30) Dans ce passage, on distingue la vertu (« bien faire ») qui est « la véritable philosophie » de la philosophie *fausse* (l'art de « bien dire » chez « ces hommes célèbres » dans « la république des lettres »). Dans le *Second discours*, son attitude envers la philosophie est un peu plus subtilement nuancée, mais quelques oppositions dualistes subsistent : « [d]e cette manière, on n'est point obligé de faire de l'homme un philosophe avant que d'en faire un homme ; ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la Sagesse ; et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme [...] » (*Second discours*, OC, III, p. 126) Le philosophe est ici mis en opposition à l'homme, comme Rousseau le fera plus tard entre l'homme et le citoyen dans *La Nouvelle Héloïse* et dans *l'Émile*.

²⁸ C'est nous qui soulignons.

philosophes. En effet, loin de privilégier exclusivement l'aspect affectif, le vicaire fait appel à un argument quasi utilitariste²⁹ : « quand vous vous tromperiez de même, il y aurait peu de mal à cela ; si je pense bien, la raison nous est commune, et nous avons le même intérêt à l'écouter ; pourquoi ne penseriez-vous pas comme moi³⁰ ? » Rappelons-nous la situation depuis laquelle le vicaire profère ces propos ; sa confession autobiographique tire son origine d'une question de l'adolescent, qui n'a pu s'empêcher de s'étonner quand le vicaire a dit qu'il était heureux : « [h]eureux, vous ! si peu fortuné, si pauvre, exilé, persécuté, vous êtes heureux ! Et qu'avez-vous fait pour l'être³¹ ? » Parlant donc au jeune garçon afin de lui démontrer comment il est arrivé à se sentir heureux malgré sa misère matérielle, il commence par faire un bilan simple de l'intérêt et des dégâts que son disciple aura par l'adoption des principes du vicaire. Si le vicaire se trompe et qu'en conséquence, le jeune garçon qui l'a cru fait également fausse route, « il y aurait peu de mal à cela », car la manière de penser du vicaire rendra le garçon malgré tout plus heureux sans pour autant qu'il ait commis un crime. Si l'un et l'autre sont sur la bonne piste, le disciple aura tout à gagner sans avoir rien à perdre à suivre l'exemple de son maître (« nous avons le même intérêt à l'écouter »). Et si le disciple ne suit pas la piste du vicaire, que celui-ci ait raison ou tort, le disciple restera malheureux³². Bref, à travers ce bilan, le vicaire tente d'engager son disciple dans un jeu en essayant de le persuader qu'il a tout intérêt à adopter son opinion (et qu'il restera malheureux s'il ne l'adopte pas). Or, ce « jeu » ne nous rappelle-t-il pas le fameux *pari* de Pascal ? Comme le vicaire, Pascal recourt également à cette démarche (à savoir l'usage du bilan) pour persuader les gens des avantages (selon son expression, du « gain ») qu'il y a à croire en l'existence de Dieu, et ce non pas pour l'existence de Dieu en elle-même :

Examinons donc ce point et disons : Dieu est, ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile : que gagerez-vous ? Par raison vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre, par raison vous ne pouvez défendre nul des deux. Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. Lequel prendrez-vous donc ? Voyons.

²⁹ Nous nous servons de ce mot dans le sens de « Doctrine qui fait de l'utile, de ce qui sert à la vie ou au bonheur, le principe de toutes les valeurs dans le domaine de la connaissance comme dans celui de l'action », *Le Trésor de la langue française informatisé, version électronique du Trésor de la langue française* [en ligne].

³⁰ C'est nous qui soulignons.

³¹ « Ah ! quels tristes tableaux, m'écriais-je avec amertume ! s'il faut se refuser à tout, que nous a donc servi de naître, et s'il faut mépriser le bonheur même, qui est-ce qui sait être heureux ? C'est moi, répondit un jour le Prêtre d'un ton dont je fus frappé. Heureux, vous ! si peu fortuné, si pauvre, exilé, persécuté, vous êtes heureux ! Et qu'avez-vous fait pour l'être ? Mon enfant, reprit-il, je vous le dirai volontiers. » (*Émile ou de l'éducation*, p. 564-565. C'est nous qui soulignons.)

³² « Ce qu'il y avait en moi de plus difficile à détruire était une orgueilleuse misanthropie, une certaine aigreur contre les riches et les heureux du monde [...]. La folle vanité de la jeunesse qui regimbe contre l'humiliation ne me donnait que trop de penchant à cette humeur colère [...] » (*Émile ou de l'éducation*, p. 564.)

[...] Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : Si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter³³ !

La similitude entre l'argument de Pascal et celui du vicaire est flagrante. Bon gré mal gré, les interlocuteurs (dans le texte de Pascal, les interlocuteurs qu'il suppose sont des honnêtes hommes libertins et joueurs, comme le Chevalier de Méré et Damien Mitton) sont engagés dans un jeu, dans lequel on est sommé de prendre l'un des deux partis. Afin de convaincre que les partis qu'ils offrent comme le meilleur choix (à savoir, la croyance en Dieu pour Pascal, et l'adoption de ses principes pour le vicaire) sont vraiment les plus avantageux pour leurs interlocuteurs, ces deux locuteurs leur présentent des bilans. Étant donné que les commentateurs ont souvent fait remarquer que Pascal est l'un des premiers précurseurs de la théorie des jeux (*Game theory*), il est naturel de voir la même logique dans la démarche du vicaire. Il fait faire à son disciple un calcul primitif et peser le gain et la perte, afin que celui-ci puisse voir ce qui serait le plus *probablement* profitable pour lui. Autrement dit, la logique de la probabilité est à l'œuvre ici encore. Dans le fond, la comparaison entre le pari de Pascal et le passage du vicaire ici examiné nous ramène au paradoxe que nous avons analysé dans le chapitre précédent : même si le vicaire récuse le raisonnement des philosophes et demande au jeune garçon de consulter son propre « cœur », il recourt tout de même à une forme de logique. Toutefois, cette « logique » n'est ni syllogistique, ni métaphysique, mais plutôt pragmatique, c'est-à-dire, soucieuse de l'intérêt de l'interlocuteur.

Tout compte fait, quand on examine le vicaire sous le point de vue rhétorique, il oscille entre deux postures ; d'une part il emploie une approche logiciste et utilitariste ; d'autre part, il demande à l'adolescent de sonder son propre cœur, faisant ainsi appel à une rhétorique qui consiste, pour ainsi dire, en l'absence de rhétorique.

◇ Le refus de « philosopher »

Sans doute cette position n'est-elle pas sans rapport avec la nature des choses qu'il tente de prouver à travers sa profession de foi ; comme nous l'avons déjà vu, c'est pour prouver l'existence de Dieu et celle de la conscience que le vicaire invoque le sentiment intérieur :

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 ; mais je les affirme sans les comprendre,

³³ Blaise Pascal, *Pensée* (édition Philippe Sellier), Classiques Garnier, 2011, fragment 680, p. 505. C'est nous qui soulignons.

et dans le fond, c'est n'affirmer rien. J'ai beau me dire : Dieu est ainsi ; je le sens, je me le prouve ; je n'en conçois pas mieux comment Dieu peut être ainsi³⁴.

C'est grâce au « bon usage de [s]a raison » que le vicaire a découvert les attributs de l'être suprême ; toutefois, à cause de l'imperfection de notre raison qui ne nous permet pas de les « comprendre », tout ce que nous pouvons faire c'est « sentir » l'existence de Dieu et ses attributs. Bref, ce qu'il veut montrer dépasse infiniment la limite de notre raison et défie donc tous les efforts pour le traduire en mots, de telle sorte qu'il est encore beaucoup plus difficile de le démontrer logiquement à quelqu'un d'autre. Comment pourrait-on expliquer ce qu'il ne peut même pas définir pour lui-même ? Face à cette tâche difficile, le vicaire demande à son interlocuteur de faire la même chose que ce qu'il fait, c'est-à-dire, d'interroger son propre cœur pour écouter son *sentiment intérieur* (même s'il n'emploie pas encore cette expression). Dans le chapitre précédent, nous avons démontré la dualité du concept du sentiment intérieur, qui, se revêtant de l'universalité en tant qu'injonction divine, se présente pourtant sous la forme d'une voix intérieure qui résonne en son for intérieur. Le vicaire fait valoir cette dualité dans le processus même de la démonstration, et fait appel au sentiment intérieur de son interlocuteur afin de prouver l'existence de ce sentiment-même. Autrement dit, le vicaire tire le moyen de persuasion du sentiment intérieur, exactement de la même manière qu'il en tire des principes moraux :

Rentrons en nous-mêmes, ô mon jeune ami ! Examinons, tout intérêt personnel à part, à quoi nos penchants nous portent. Quel spectacle nous flatte le plus, celui des tourments ou du bonheur d'autrui ? Qu'est-ce qui nous est le plus doux à faire et nous laisse une impression plus agréable après l'avoir fait d'un acte de bienfaisance ou d'un acte de méchanceté³⁵ ?

Il demande à son disciple de « rentrer en lui-même » ; cette expression nous rappelle Malebranche, qui a souligné l'importance de retour à soi pour trouver la vérité à l'intérieur de nous-même³⁶. À cet égard, le vicaire marche sur la piste de Malebranche ; mais celui-là invite à examiner les « penchants » naturels plutôt que de chercher les vérités métaphysiques. Autrement dit, en demandant quel spectacle lui plaît le plus, il invite le jeune garçon à dépister son propre sentiment intérieur, qui, une fois éprouvé et admis par l'interlocuteur, garantira incontestablement l'existence du sentiment intérieur comme le *dictamen* de la conscience : on ne peut pas nier l'existence de ce qui se trouve à

³⁴ *Émile ou de l'éducation*, p. 594.

³⁵ *Ibid.*, p. 596.

³⁶ « Que l'on rentre dans soi-même, et que l'on s'approche de la lumière qui y luit incessamment, afin que notre raison soit plus éclairée. Que l'on évite avec soin toutes les sensations trop vives, et toutes les émotions de l'âme qui remplissent la capacité de notre faible intelligence. » (Malebranche, *De la recherche de la vérité*, éd. cit., p. 17-18.)

l'intérieur dans son cœur. Selon lui, ce sentiment qui est le plus fondamental, ne peut jamais être étouffé, aussi gênant qu'il puisse être pour nous :

On parle du cri des remords qui punit en secret les crimes cachés et les met si souvent en évidence. Hélas ! qui de nous n'entendit jamais cette importune voix ? On parle par expérience, et l'on voudrait étouffer ce sentiment tyrannique qui nous donne tant de tourment. Obéissons à la nature ; nous connaissons avec quelle douceur elle règne, et quel charme on trouve, après l'avoir écoutée, à se rendre un bon témoignage de soi³⁷.

Dans ce « cri des remords », nous pouvons voir clairement comment la dualité de la nature du sentiment intérieur fonctionne. D'une part, le vicaire fait appel à l'expérience personnelle de son disciple (« On parle par expérience »), car les remords sont le sentiment que chacun de nous éprouve dans son cœur, et ce n'est que par cette expérience que l'exemple des remords est convaincant ; de l'autre, étant partagé par tout le monde, ce sentiment est universel : « qui de nous n'entendit jamais cette importune voix ? », demande-il. Les remords sont le sentiment « naturel » (« Obéissons à la nature ») inscrit dans notre instinct, c'est pourquoi ils suivent inmanquablement les mauvaises actions et nous poursuivent que nous le voulions ou non. C'est par cette universalité des remords que la conscience en tant que *dictamen* est désignée comme le « meilleur de tous les casuistes » dont la rectitude est garantie par l'universalité même. En fait, il se lance tout de suite à l'énumération des exemples qui servent à démontrer que la conscience, comme les remords, peut se trouver même dans les peuples dépravés ou ignorants : « le vice armé d'une autorité sacrée descendait en vain du séjour éternel, l'instinct moral le repoussait du cœur des humains³⁸ ».

Cette nature double qui rend le sentiment intérieur communicable et qui permet la coexistence de l'universalité et de la particularité, fait que le vicaire incline en faveur de la persuasion intérieure et directe au détriment du raisonnement théologique :

³⁷ *Ibid.*, p. 597. En outre, il faut noter que l'influence du protestantisme est non moins négligeable ; l'expression « un bon témoignage de soi » nous rappelle-t-il pas « le témoignage intérieur de Saint-Esprit » de Calvin que nous avons déjà cité dans le chapitre 4 de la première partie ? En ce sens, l'accent mis sur la conscience en tant que « témoignage » doit être également placé dans le contexte de la théologie protestante autant que celle du catholicisme.

³⁸ *Ibid.*, p. 598. Dans la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau cite les mêmes exemples et démontre que même les scélérats ne peuvent pas contenir leurs larmes devant les représentations des pièces tragiques. Bien que ces épisodes soient cités en vue de prouver la stérilité des émotions inspirées par les spectacles, ils n'en démontrent pas moins l'existence de sentiments moraux assez proche de la conscience : « [a]insi pleurait le sanguinaire Sylla au récit des maux qu'il n'avait pas faits lui-même. Ainsi se cachait le tyran de Phère au Spectacle, de peur qu'on ne le vit gémir avec Andromaque et Priam, tandis qu'il écoutait sans émotion les cris de tant d'infortunes, qu'on égorgeait tous les jours par ses ordres. » (*Lettre à d'Alembert*, OC, V, p. 23.) Dans l'édition de 1782, un autre exemple est inséré : « Tacite rapporte que Valerius Asiaticus, accusé calomnieusement par l'ordre de Messaline qui voulait le faire périr, se défendit devant l'Empereur d'une manière qui toucha extrêmement ce prince et arracha des larmes à Messaline elle-même. Elle entra dans une chambre voisine pour se remettre, après avoir tout en pleurant averti Vitellius à l'oreille de ne pas laisser échapper l'accusé. » (Sur ce point, voir la note de l'édition de Pléiade, p. 1319 ; *Lettre à d'Alembert*, chronologie, présentation, notes, dossier, bibliographie par Marc Buffat, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 73.)

Mon dessein n'est pas d'entrer ici dans des discussions métaphysiques qui passent ma portée et la vôtre, et qui, dans le fond, ne mènent à rien. Je vous ai déjà dit que je ne voulais pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre cœur. Quand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage³⁹.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, le rationalisme, dont participe le cartésianisme, est l'un des aspects les plus importants de la « Profession de foi ». Les interprétations des commentateurs mettent au jour combien Rousseau doit à cette tradition philosophique et intellectuelle, qui ne se limite pas aux courants majeurs cartésianisme ou du malebranchisme, mais s'étend également au jusnaturalisme qui a souligné l'importance de la conscience⁴⁰. Sans doute la raison joue-t-elle un rôle important, et même essentiel, dans l'argumentation du vicaire, car la conscience ne commence à fonctionner qu'avec le développement de la raison⁴¹. Toutefois, quand il s'agit de *persuader* l'interlocuteur, il insiste, tout au long de son discours, sur le refus de « philosopher » ou de « raisonner » avec lui : « je ne voulais pas philosopher avec vous », « [r]entrons en nous-mêmes, ô mon jeune ami ! » Le vicaire oppose sans cesse sa sincérité, sa bonne foi et sa modestie intellectuelle au sophisme, au raisonnement oiseux et à l'autoritarisme arrogant des « philosophes ». Notons seulement que ce qu'il attaque n'est pas tant la raison que le raisonnement :

Au reste, ne donnez à mes discours que l'autorité de la raison ; j'ignore si je suis dans l'erreur. Il est difficile, quand on discute de ne pas prendre quelquefois le ton affirmatif ; mais souvenez-vous qu'ici toutes mes affirmations ne sont que des raisons de douter. Cherchez la vérité vous-même ; pour moi je ne vous promets que de la bonne foi⁴².

Le vicaire révoque non pas la raison même, mais plutôt une attitude autoritaire et irréfléchie qui ne permet qu'une obéissance aveugle à l'autorité des autres⁴³. En ce sens, si le vicaire incite à la

³⁹ *Émile ou de l'éducation*, p. 599.

⁴⁰ Sur ce point, voir Derathé, *op. cit.* Dans le troisième chapitre, l'auteur compare Rousseau avec les juristes du droit naturel tel que Pufendorf et Burlamaqui.

⁴¹ « Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer, l'homme n'en a pas la connaissance innée ; mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer : c'est ce sentiment qui est inné. » (*Émile ou de l'éducation*, p. 600) ; « mais la conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme. [...] La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé, et qui n'a point vu ses rapports. Dans cet état l'homme ne connaît que lui ; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne » (*Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, p. 936). Ces deux phrases sont citées dans Derathé, *op. cit.*, p. 110-111. Toutefois, il modifie le second passage à son gré.

⁴² *Émile ou de l'éducation*, p. 607. C'est nous qui soulignons.

⁴³ Sur la relation complexe entre le sentiment intérieur et la raison, nous nous référons encore une fois à Derathé, *op. cit.*

méfiance envers le raisonnement, c'est pour inviter au jeune garçon à penser par lui-même⁴⁴. Bref, l'acte de « philosopher » est mauvais parce qu'il empêche l'interlocuteur de chercher directement la vérité – c'est-à-dire, sans le secours de l'autorité d'autrui –, en rentrant en lui-même pour y consulter le sentiment intérieur ou le *dictamen* de la conscience. Néanmoins, à force de dénigrer le raisonnement des philosophes, il va parfois plus loin : « [q]uand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage », dit-il dans le passage que nous avons déjà cité. Il met le sentiment de l'interlocuteur en contraste avec « les philosophes » qui réfutent les arguments du vicaire. Jusque-là, il exposait les exemples abondants qui mettent en évidence l'existence universelle de la notion de conscience et de moralité, malgré la diversité des mœurs des peuples⁴⁵ ; et soudain, il déclare qu'il ne se soucie pas de l'analyse philosophique tant que l'adolescent est d'accord avec lui, ce qui veut dire en résumé que la conviction subjective importe beaucoup plus que la justesse métaphysique ou la cohérence logique. Ne pouvons-nous pas dire qu'une sorte d'aporie se trouve dans cette démarche du vicaire ? Si la justesse objective est un problème de moindre importance, à quoi sert la tentative de persuasion du vicaire ? Certes, à l'en croire, il se limite à « aider » l'interlocuteur à consulter son propre cœur ; mais en récusant les raisonnements de « tous les philosophes », il risque d'invalidier l'entièreté, ou du moins l'essentiel, de son propre discours qui, dans le fond, n'est rien d'autre qu'une suite d'arguments qui ont recours quand même aux raisonnements, bien que moins nombreux et contournés et basés sur le sentiment intérieur. Quoiqu'il en soit, le vicaire confronte le sentiment intérieur de l'interlocuteur avec les raisonnements des philosophes jusqu'à l'excès. Dans les œuvres ultérieures, cette aporie hantera l'auteur sous forme d'une angoisse de plus en plus aiguë.

Curieusement, Rousseau présente le même type d'argument dans la quatrième de ses *Lettres morales* :

Je n'ai plus rien à vous démontrer, o Sophie, et s'il n'était question que de philosopher je resterais à ce point et me trouvant arrêté de toutes parts par les bornes de mes lumières je finirais de vous instruire avant d'avoir commencé ; mais je vous l'ai déjà dit, mon dessein n'en est pas de raisonner avec vous et c'est du fond de votre cœur que je veux tirer les seuls arguments qui doivent vous convaincre. Que je vous dise donc ce qui se passe dans le mien, et si vous éprouvez la même chose,

⁴⁴ C'est en ce sens que Rousseau est un Aufklärer qui mobilise, en faveur de Lumières ici restreintes à l'injonction kantienne du Penser par soi-même (« *Sapere aude* »), des outils autres que la raison et méprisés par les rationalistes les plus outrés du dix-huitième siècle, ceux que Rousseau appelle les « raisonneurs ».

⁴⁵ À l'instar de Montesquieu, le vicaire souligne l'influence du climat qui entraîne la diversité des mœurs, ainsi que l'invariabilité des principes essentiels de la religion malgré cette diversité : « [j]e regarde toutes les religions particulières comme autant d'institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public, et qui peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple [...] » (*Émile ou de l'éducation*, p. 627.)

les mêmes principes doivent nous convenir, la même route doit nous conduire dans la recherche du vrai bonheur⁴⁶.

Nous pouvons relever quelques points communs entre ce passage des *Lettres morales* et la « Profession de foi », tels que le refus de philosopher ou de raisonner (« je vous l'ai déjà dit, mon dessein n'en est pas de raisonner avec vous »), l'appel au sentiment intérieur de l'interlocuteur et la mise en valeur de sa conviction (« c'est du fond de votre cœur que je veux tirer les seuls arguments qui doivent vous convaincre »). Du reste, le passage déjà cité dans lequel le vicaire affirme que le sentiment de l'adolescent prévaut sur les opinions de tous les philosophes (« Mon dessein n'est pas d'entrer [...] je n'en veut pas davantage ») est tiré presque mot pour mot de la cinquième lettre⁴⁷. Mais il reste le point le plus important : les deux textes s'adressent à des destinataires particuliers, à savoir l'adolescent et Madame d'Houdetot. Ces deux textes, qui sont respectivement des lettres et un discours, ne se limitent pas à exposer des faits indifférents en eux-mêmes de manière objective, mais visent à persuader l'interlocuteur. Comme le démontre éloquemment l'expression « profession de foi », ce que le vicaire et Rousseau expriment relève de la vérité essentielle, qu'il est capital de connaître (au moins à leurs yeux), et c'est pourquoi l'argumentation de ces textes est inextricablement liée à la logique de la persuasion. Pour ce faire, le discoureur⁴⁸ en appelle au « cœur » de l'interlocuteur en récusant violemment les « raisonnements » des philosophes. S'il s'adressait à des lecteurs indéterminés et anonymes, l'aspect persuasif serait, en l'absence d'un interlocuteur *direct*, plus obscur.

De plus, l'image du destinataire est également très similaire dans les deux textes : le vicaire orateur et le Rousseau épistolier s'adressent à leurs interlocuteurs en tant que maître expérimenté et humble qui donne des conseils à son jeune « ami(e) ». Le vicaire explique les principes fondamentaux qui rendent heureux malgré la misère matérielle en réponse à l'insistance de l'adolescent (« Et qu'avez-vous fait pour l'être⁴⁹ ? »), de même que Rousseau écrit six lettres à Madame d'Houdetot qui lui a demandé conseil (« En me rappelant la circonstance où vous me demandâtes des règles de morale à votre usage⁵⁰ », écrit-il). Ils recommandent à leurs interlocuteurs de ne pas croire aveuglement leurs opinions et de penser de leur propre chef tout en soulignant la limite de leur capacité intellectuelle

⁴⁶ *Lettres morales*, OC, IV, p. 1101-1102.

⁴⁷ « Je n'ai pas dessein d'entrer ici dans des discussions métaphysiques qui ne mènent à rien. Je vous ai déjà dit que je ne voulais point disputer avec les philosophes, mais parler à votre cœur ; quand tous les philosophes du monde prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage. » (*Ibid.*, p. 1109.)

⁴⁸ Rappelons-nous la définition que le linguiste Émile Benveniste donne du discours : « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière. » É. Benveniste, « Les relations de temps dans le verbe français » dans *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 237-250 (cit. p. 241).

⁴⁹ *Émile ou de l'éducation*, p. 565.

⁵⁰ *Lettres morales*, p. 1081.

avec humilité⁵¹. Cette humilité, qui n'est pas sans condescendance, vient sans doute d'une complaisance d'un vieillard face à ses disciples, mais il est également à noter qu'en soulignant une attitude modeste, Rousseau et le vicaire mettent en avant adroitement leur sincérité. Quand ils demandent à leurs interlocuteurs de penser et de juger par eux-mêmes et de ne pas se fier à leurs opinions, ils montrent qu'ils n'ont pas l'intention d'imposer leurs vues. En d'autres termes, en invitant l'interlocuteur à « examiner », « discerner » et « choisir », Rousseau et le vicaire font le geste de se désarmer et montrent leur bonne foi. « En vous exposant mes sentiments sur l'usage de vie, je prétends moins vous donner des leçons que vous faire ma profession de foi⁵² », écrit-il à Sophie. Nous avons déjà constaté qu'il en va de même pour le vicaire, qui demande à son interlocuteur de rentrer en soi pour écouter la voix intérieure : « Je vous ai ouvert mon cœur sans réserve ; ce que je tiens pour sûr, je vous l'ai donné pour tel ; je vous ai donné mes doutes pour des doutes, mes opinions pour des opinions ; je vous ai dit mes raisons de douter et de croire. Maintenant, c'est à vous de juger [...]»⁵³.

6-3. Le discours autobiographique

La sincérité de ces deux maîtres se renforce par un autre point commun de leurs discours. Dans la quatrième des *Lettres morales*, dès après le passage que nous venons de citer (« Que je vous dise donc ce qui se passe dans le mien [...] la même route doit nous conduire dans la recherche du vrai bonheur »), il aborde le discours autobiographique :

Dans l'espace d'une vie assez courte, j'ai éprouvé de grandes vicissitudes, sans sortir de ma pauvreté j'ai pour ainsi dire goûté de tous les états, le bien et le mal être se sont fait sentir à moi de toutes les manières⁵⁴.

Dépourvue d'épisodes concrets, cette histoire est abstraite et brève (elle ne dépasse pas deux pages dans l'édition de la Pléiade). Rousseau n'y explique vaguement que ses penchants et les

⁵¹ « En vous exposant mes sentiments sur l'usage de la vie, je prétends moins vous donner des leçons que vous faire ma profession de foi, à qui puis-je mieux confier mes principes qu'à celle qui connaît si bien tous mes sentiments ? [...] Examinez, discernez, choisissez, daignez m'expliquer les raisons de votre choix, et puissiez-vous tirer autant de profit de ces lettres que l'auteur en attend de vos réflexions. Si quelquefois je prends avec vous le ton d'un h[omme] qui croit instruire, vous le savez, Sophie, avec cet air de maître je ne fais que vous obéir [...]. » (*ibid.*, p. 1085.) À la fin de la « Profession de foi », le vicaire déclare la même chose : « [s]i j'étais plus sûr de moi-même j'aurais pris avec vous un ton dogmatique et décisif ; mais je suis homme, ignorant, sujet à l'erreur, que pouvais-je faire ? » (*Émile ou de l'éducation*, p. 630.)

⁵² *Lettres morales*, p. 1085.

⁵³ *Émile ou de l'éducation*, p. 630.

⁵⁴ *Lettres morales*, p. 1102.

principes qu'il a adoptés à travers l'introspection⁵⁵. Toutefois, nous ne pouvons pas nous empêcher de voir dans cette description succincte le germe de l'histoire autobiographique qu'il développera après la rédaction d'*Émile*. Dans le manuscrit de Neuchâtel des *Confessions*, nous trouvons un passage similaire :

A compter l'expérience et l'observation pour quelque chose, je suis à cet égard dans la position la plus avantageuse où jamais mortel, peut-être, se soit trouvé, puisque sans avoir aucun état moi-même, j'ai connu tous les états ; j'ai vécu dans tous depuis les plus bas jusqu'aux plus élevés, excepté le trône. [...] J'ai pesé, j'ai comparé leurs goûts respectifs, leurs plaisirs, leurs préjugés, leurs maximes. [...] N'étant rien, ne voulant rien je n'embarrassais et n'importunais personne ; j'entrais partout sans tenir à rien, dînant quelquefois le matin avec les Princes et soupant le soir avec les paysans⁵⁶.

Dans ces deux textes, il accentue les vicissitudes de sa vie pour dire que ses expériences lui permettent de comprendre profondément les autres personnes. L'éventail de ces expériences affermit autant l'authenticité de son récit que sa position du « maître » qui donne des leçons à une autre personne.

De même, le vicaire déroule l'itinéraire de sa vie orageuse avant d'entamer les arguments métaphysiques déployés dans la « Profession du foi ». Inspiré partiellement par les ecclésiastiques qu'il a connus dans sa jeunesse, Rousseau invente l'histoire d'un vicaire : « [j]e suis né pauvre et paysan, destiné par mon état à cultiver la terre⁵⁷ [...] ». Chassé de son diocèse à cause d'une faute fatale qu'il a commise, le vicaire tombe dans le scepticisme qui le ronge mais qui le conduit enfin au bonheur tranquille. Donnant un certain contour réel à ce personnage imaginaire, ces détails accentuent l'intention de « tout dire » du vicaire, et de là, sa sincérité, comme le faisait précisément la description autobiographique des *Lettres morales*.

L'image que Rousseau et le vicaire se donnent par leurs récits autobiographiques ne favorise pas nécessairement l'élaboration d'un prestige digne du maître qui veut donner des leçons à ses disciples. À première vue, la faute du vicaire et l'origine trop modeste de l'auteur des *Lettres morales* sont des faiblesses qui risquent de nuire à leur réputation ; toutefois, ils transforment miraculeusement ces faiblesses en force. Les méditations métaphysiques du vicaire se rendent d'autant plus persuasives que les doutes qui les amorcent se fondent sur l'événement décisif de sa vie. D'ailleurs, l'histoire

⁵⁵ « Ces dispositions intérieures indépendantes du sort et des événements m'ont fait une impression d'autant plus vive que mon penchant à la vie contemplative et solitaire leur donnait lieu de se mieux développer » (*ibid.*) ; « En cherchant le principe de cette force cachée qui balançait ainsi l'empire de mes passions je trouvai qu'il venait d'un jugement secret que je portais sans y penser sur les actions de ma vie et sur les objets de mes désirs » (*ibid.*)

⁵⁶ Le manuscrit de Neuchâtel des *Confessions*, OC, I, p. 1150-1151.

⁵⁷ *Émile ou de l'éducation*, p. 566.

autobiographique du vicaire ressemble à celle du narrateur du texte précédant la « Profession du foi », qui reconnaît ultérieurement qu'il était l'adolescent dans ce récit. Cela a peut-être pour effet de rendre la communication entre le destinataire et le destinataire plus efficace en facilitant l'identification d'un adolescent avec son maître.

En résumé, nous pouvons voir dans ces textes l'effort pour créer l'*ethos* de l'auteur⁵⁸. Non seulement la description autobiographique qui ne dissimule pas ses faiblesses garantit la sincérité de l'auteur ou du narrateur (souvenons-nous de ce que Rousseau a écrit après avoir raconté l'épisode de la fessée de Madame de Lamercier) ; mais l'image même forgée par cette description – celle d'un homme modeste et sage qui apprend à observer les autres à travers les vicissitudes grâce auquel il atteint les vérités utiles pour vivre paisiblement – contribue à inspirer confiance aux interlocuteurs et aux lecteurs par la force de la compassion. Dans la troisième partie, nous verrons plus en détail comment il développera et mettra en valeur cet aspect autobiographique dans ses œuvres ultérieures.

Cela correspond à la stratégie de Rousseau et du vicaire qui demandent à leurs interlocuteurs de juger leurs propos selon le *dictamen* de la conscience. Si Rousseau et le vicaire font prévaloir le sentiment intérieur sur l'argumentation logique (bien qu'ils ne négligent point la raison elle-même, loin de là), il est naturel que la personne du locuteur soit plus importante que la cohérence de son argument. En effet, c'est ce qui arrive à l'adolescent dans la « Profession du foi ». Puisque les *Lettres morales* n'ont pas été envoyées à Madame d'Houdetot, elles restent sans destinataire effectif et nous ne pouvons qu'imaginer quel effet ces lettres auraient engendré si elle les avait lues personnellement. Mais dans la « Profession du foi », Rousseau décrit les réactions du jeune garçon quand il écoute le discours du vicaire.

LE BON PRÊTRE avait parlé avec véhémence ; il était ému, je l'étais aussi. Je croyais entendre le divin Orphée chanter les premiers hymnes, et apprendre aux hommes le culte des Dieux. Cependant je voyais des foules d'objections à lui faire ; je n'en fis pas une, parce qu'elles étaient moins solides qu'embarrassantes et que la persuasion était pour lui. À mesure qu'il me parlait selon sa conscience la mienne semblait me confirmer ce qu'il m'avait dit⁵⁹.

« Ému » de tout son cœur, le jeune garçon n'en est pas dépourvu de jugement pour autant, car il devine lucidement les défauts du discours du vicaire ; il ne donne donc pas aveuglement son adhésion à ce qu'il écoute. Il reconnaît pourtant que les propos effervescents de son maître lui semblent suffisamment persuasifs (« la persuasion était pour lui »). La force persuasive vient peut-être autant

⁵⁸ Sur ce terme aristotélien, nous nous référons à Morihiko Koshi, *Les Images de soi chez Rousseau. L'autobiographie comme politique*, Paris, Classiques Garnier, 2011, notamment la 2^e partie (p. 139-239). Voir également notre introduction.

⁵⁹ *Émile ou de l'éducation*, p. 606.

du *pathos* que de l'*ethos* de son discours : le *pathos* est élaboré à travers la « véhémence » qui fait ressembler le locuteur au « divin Orphée » chantant, tandis que l'*ethos* est construit par les descriptions autobiographiques et d'autres représentations de soi moins remarquables. Frappé par ce mélange de l'*ethos* et du *pathos*, lesquels atténuent même l'infirmité du *logos*, l'adolescent n'ose pas réfuter sur place ce que son maître lui dit. Et ce sont ces deux aspects, à savoir l'*ethos* et le *pathos*, qui permettent la synchronisation du sentiment intérieur du maître et de celui de son disciple : « il était ému, je l'étais aussi ». Non seulement ils sont aussi touchés l'un que l'autre, mais ils sont également persuadés de l'authenticité de la substance du sentiment intérieur : « [à] mesure qu'il me parlait selon sa conscience la mienne semblait me confirmer ce qu'il m'avait dit ». Évidemment, cette synchronisation entre eux vient partiellement de la nature universelle du *dictamen* de la conscience. Comme nous l'avons déjà démontré, la conscience, qui est gravée dans le cœur de chacun par l'être suprême, doit être invariable et identique (s'elle varie selon les personnes, cette variation vient de la corruption des mœurs), et c'est pour cette seule raison que l'on doit admettre la légitimité du *dictamen* de la conscience en tant qu'axiome moral. Toutefois, l'analyse du passage ci-dessus nous montre que la manière de parler du vicaire contribue tout autant à synchroniser le sentiment intérieur du maître et du disciple. En un sens, l'*ethos* et le *pathos* réveillent le sentiment intérieur du destinataire de telle façon qu'il peut sympathiser avec le destinataire du discours.

Cette synchronisation nécessite également une réceptivité convenable chez le destinataire ; si l'adolescent n'est pas en état de comprendre et d'accepter les propos du vicaire, même l'éloquence la plus persuasive resterait vaine. C'est pourquoi la correspondance partielle entre le contexte autobiographique de l'adolescent et celui du vicaire est décisive dans la logique de « la profession du foi ». Les vicissitudes de la vie de l'adolescent l'aident à s'identifier au vicaire. Autrement dit, leur similitude du point de vue biographique rend le partage du sentiment intérieur plus facile. Curieusement, Pierre Burgelin oppose l'adolescent à Wolmar dans sa note de l'édition de Pléiade :

Il[=le disciple du vicaire] a compris seulement la nécessité de la méditation pour écouter la voix intérieure. Sans doute ce sentiment importe-t-il avant tout et il fait cruellement défaut à Wolmar : « la preuve intérieure ou de sentiment lui manque, et celle-là seule peut rendre invincibles toutes les autres » (*Nouvelle Héloïse*, V, 5, O.C., Pléiade, t. II, p. 594)⁶⁰

En comparant ces deux personnages, nous pouvons voir clairement l'importance du sentiment intérieur de la part du destinataire. Tandis que la femme bien-aimée de Wolmar ne réussit pas à lui faire croire en Dieu jusqu'à sa mort tragique, ce malgré la volonté sincère de Wolmar qui souhaiterait

⁶⁰ Note 3 de page 606 d'*Émile*, OC, IV, p. 1570.

partager la foi de son épouse, le vicaire réussit à toucher son disciple et à faire partager le sentiment intérieur⁶¹. Faute de sympathiser avec la foi chrétienne de Julie, Wolmar échoue à créer l'harmonie conjugale bien qu'il soit suffisamment lucide et de bonne foi pour être comparé au législateur du *Contrat social* ; tout au contraire, la sensibilité du jeune garçon fait fonctionner efficacement le *logos* et l'*éthos* du discours de son maître, en ce sens, la partie précédant la « Profession de foi », c'est-à-dire, le récit autobiographique du narrateur, était indispensable.

6-4. « [Q]ue d'hommes entre Dieu et moi ! »

Jusque-là, nous avons analysé la « Profession de foi » ainsi que le texte qui le précède, sur le plan rhétorique et intersubjectif. Avant de clore ce chapitre, il convient d'examiner un autre passage qui est essentiel dans le discours du vicaire :

Dieu a parlé ! voilà certes un grand mot. Et à qui a-t-il parlé ? Il a parlé aux hommes. Pourquoi donc n'en ai-je rien entendu ? Il a chargé d'autres hommes de vous rendre sa parole. J'entends : ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même ; il ne lui en aurait pas coûté davantage, et j'aurais été à l'abri de la séduction. Il vous en garantit en manifestant la mission de ses envoyés. Comment cela ? Par des prodiges. Et où sont ces prodiges ? Dans les livres. Et qui a fait ces livres ? Des hommes. Et qui a vu ces prodiges ? Des hommes qui les attestent. Quoi ! toujours des témoignages humains ? Toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté ! que d'hommes entre Dieu et moi ! Voyons toutefois ; examinons, comparons, vérifions. O si Dieu eût daigné me dispenser de tout ce travail, l'en aurais-je servi de moins bon cœur⁶² ?

En critiquant les prêtres (notamment les ecclésiastiques catholiques) qui croient aveuglement à l'autorité de l'Église, le vicaire relève le défaut mortel de leur raisonnement dans un dialogue imaginaire : il est absurde de penser que Dieu, étant omnipotent, recourt à des vecteurs tels que les livres et les apôtres pour propager la foi chrétienne. Le mécontentement du vicaire, réduit à avoir recours infiniment aux intermédiaires, se traduit par la phrase très célèbre : « que d'hommes entre Dieu et moi ! »

Il est difficile de ne pas voir, dans ce refus des témoins indirects, la thématique de la transparence et de l'obstacle prônée par Starobinski. Les êtres intermédiaires sont, quels qu'ils soient, toujours

⁶¹ Le disciple comprend également l'importance du sentiment intérieur : « Pour être, dit-il, au moins, aussi sincère, je veux consulter avec moi. C'est le sentiment intérieur qui doit me conduire à votre exemple [...]. J'emporte vos discours dans mon cœur, il faut que je les médite » (p. 606. C'est nous qui soulignons.) Il emploie le verbe « méditer », ce qui nous rappelle *Les méditations métaphysiques* de Descartes. Ce choix du verbe nous démontre que le sentiment intérieur se rapporte non seulement à l'impulsion mais aussi à la spéculation métaphysique.

⁶² *Émile ou de l'éducation*, p. 610-611.

l'obstacle pour Rousseau ; par exemple, il considère la société mondaine comme la barrière qui empêche la communion directe entre la nature et lui⁶³. Ultérieurement, dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*, il s'identifiera à l'homme naturel qui savait vivre la transparence totale.

Toutefois, à y lire de plus près, nous trouverons que la portée du passage ci-dessus ne se limite pas à la thématique de la transparence et de l'obstacle. Notons que ces lignes précèdent le dialogue entre « le Raisonneur » et « l'Inspiré », qui se disputent sans fin la supériorité de leur argument – d'un côté, le miracle et la révélation, et de l'autre la raison infaillible. Dès le début, « le raisonneur » démontre clairement qu'il s'agit d'une « préférence » à donner : « à qui croirai-je par préférence, de lui qui m'apprend par la raison les vérités éternelles, ou de vous qui m'annoncez de sa part une absurdité⁶⁴ ? » Comment décider à qui donner la préférence ? Le débat nous fait voir que les principes qu'ils adoptent pour juger étant totalement différents, ils n'arriveraient jamais à se mettre d'accord. Mais ce qui est important pour nous, c'est que le raisonneur présente le désaccord sous le point de vue de la probabilité. La question ici est de savoir lequel des deux choix, à savoir la raison ou la révélation surnaturelle, est le plus persuasif ou le plus digne de confiance comme fondement de la vérité. Quelques pages plus loin, le raisonneur emploie l'expression « croyable » (« Il est tout aussi croyable qu'un bon syllogisme est un mensonge, qu'il l'est que la partie est plus grande que le tout⁶⁵ ») ; dans ce contexte, « croyable » n'est pas très différent de « probable ». Comme ce raisonneur, le vicaire met en question la probabilité des preuves indirectes invoquées pour consolider ce qui est présenté en tant que révélation divine. Si les témoins et les livres ne sont pas dignes de la confiance, ce n'est pas parce qu'ils sont indirects, mais plutôt parce qu'ils perdent de la probabilité à mesure qu'ils sont indirects. Ici, le thème de la probabilité rejoint celui de la transparence⁶⁶.

La question sur la probabilité incite le vicaire à aller plus loin. Non content de préférer la communication directe entre Dieu et lui aux moyens plus indirects comme les témoins et les livres, il conteste même la validité même de cette sorte de témoignage. Voici la phrase qui suit

⁶³ « Quoique depuis quelques années j'allasse assez fréquemment à la campagne, c'était presque sans la goûter, et ces voyages, toujours faits avec des gens à prétentions, toujours gâtés par la gêne, ne faisaient qu'aiguïser en moi le goût des plaisirs rustiques dont je n'entrevois de plus près l'image que pour mieux sentir leur privation. J'étais si ennuyé de salons, de jets d'eau, de bosquets, de parterres, et des plus ennuyeux montreurs de tout cela : j'étais si excédé de brochures, de clavecins, de tris, de noeuds, de sots bons mots, de fades minauderies, de petits conteurs et de grands soupers, que quand je lorgnais du clin de l'oeil un simple pauvre buisson d'épines, une haie, une grange, un pré » (*Les Confessions*, OC, I, p. 412.) Dans ce passage, « des gens à prétentions » empêchent visiblement l'auteur de jouir de la nature.

⁶⁴ *Émile ou de l'éducation*, p. 614.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 616. C'est nous qui soulignons.

⁶⁶ Sur ce point, Burgelin rapproche le vicaire de Pascal : « [i]l est intéressant de voir comment Pascal, un siècle plus tôt, avant la naissance de la critique, pose le même problème » (la note de l'édition de Pléiade, p. 1574). À titre de preuve, il cite le fragment des *Pensées* : « Je vois donc des faiseurs de religions en plusieurs endroits du monde et dans tous les temps, mais ils n'ont ni la morale qui peut me plaire [...] » (Blaise Pascal, *Pensées*, éd. cit., fragment 694, p. 538). Il faut noter cependant que, dans ce passage, l'aspect affectif est beaucoup plus faible en comparaison du vicaire : Pascal ne songe qu'à rendre logiquement invincible le fondement de la foi chrétienne.

immédiatement le passage cité ci-dessus : « [c]onsidérez, mon ami, dans quelle horrible discussion me voilà engagé ; de quelle immense érudition j'ai besoin pour remonter dans les plus hautes antiquités ; pour examiner, peser, confronter les prophéties, les révélations, les faits, tous les monuments de foi proposés dans tous les pays du monde, pour en assigner les temps, les lieux, les auteurs, les occasions⁶⁷ ! » Il continue de détailler les difficultés effrayantes qu'on doit affronter pour juger de l'authenticité d'une religion de manière érudite. S'il faut savoir lire des langues innombrables, voyager de par le monde, « examiner tout par soi-même » pour choisir une seule religion authentique, « ce sera beaucoup s'il apprend avant sa mort dans quel culte il aurait dû vivre⁶⁸ » : en un mot, il se défie de la possibilité même de prouver la véracité d'une religion de cette façon.

Cette surenchère des difficultés de choisir une religion vraie amène le vicaire à une conclusion qui est étonnamment conservatrice à première vue, à savoir qu'on peut embrasser impunément la foi de son pays tant que cette religion n'incite pas ses croyants à la haine et à l'intolérance : « [j]e regarde toutes les religions particulières comme autant d'institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public⁶⁹ [...] » et il tente de persuader son disciple de rentrer dans sa patrie. Toutefois, cette conclusion se fonde sur une maxime qui correspond totalement à celle de Rousseau et du vicaire : « [j]e les crois toutes bonnes quand on y sert Dieu convenablement : le culte essentiel est celui du cœur⁷⁰ ». En d'autres termes, après avoir surenchéri sur la difficulté de la recherche de la religion authentique due à la limite de notre capacité intellectuelle, il revient encore au sentiment intérieur à la fin de la « Profession du foi ». Le « culte du cœur » permettra à chacun de se fier à son sentiment intérieur dans le choix de la religion.

Souvenons-nous encore une fois des trois ordres de l'usage de l'expression « sentiment intérieur » présentés au début du chapitre précédent ; le passage ci-dessus montre que les second et troisième ordres peuvent parfois être confondus. Le vicaire insiste sur l'importance du sentiment intérieur et du *dictamen* de la conscience dans le choix de la religion au préjudice du jugement rationnel. Or cette approche de la vérité, qui conduit à une contemplation de l'être suprême qui récuse les témoignages indirects, n'est-elle pas homologue à la stratégie adoptée par le vicaire au niveau intersubjectif ? Autrement dit, la stratégie que le vicaire élabore pour *atteindre* la vérité est analogue à celle qu'il choisit pour *communiquer* la vérité : non seulement le sentiment intérieur et le *dictamen* de la conscience y jouent le rôle décisif, mais il est également à noter que Rousseau et le vicaire mettent en avant la problématique de la probabilité dans ces deux ordres. Dans le chapitre précédent, nous avons constaté que le vicaire oppose la logique de la probabilité privilégiée par les matérialistes au sentiment

⁶⁷ *Émile ou de l'éducation*, p. 611.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 624.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 627.

⁷⁰ *Ibid.*

intérieur qui peut être considéré comme l'*antirhétorique*. Dans le chapitre présent, nous avons également examiné le rapport entre le sentiment intérieur et la problématique de la probabilité sous le plan rhétorique. Nous voyons maintenant que ce rapport est plus nuancé au niveau de la communication entre le locuteur et l'auditeur. Ne présentant jamais nettement cette perspective, le vicaire aborde la logique de la probabilité, soit affirmativement, soit négativement : quand il demande à son disciple de sonder son propre cœur, il récuse implicitement le probabilisme des philosophes, mais quand il fait se disputer « le Raisonneur » et « l'Inspiré », il a recours à la logique de la probabilité (avec le mot « croyable ») pour persuader le disciple.

Ajoutons enfin que le vicaire attaque âprement « les livres » dans le passage cité ci-dessus ; avec des témoins des miracles, les livres sont dépréciés à cause de leur caractère indirect. Toutefois, il fait une exception pour un livre :

J'ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature. C'est dans ce grand et sublime livre que j'apprends à servir et adorer son divin auteur : nul n'est excusable de n'y pas lire, parce qu'il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous les esprits⁷¹.

C'est un livre qui s'appelle la nature, il ne s'agit donc naturellement pas d'un « livre » au sens propre du terme ; de toute façon, il est important que la nature soit mise en valeur dans ce contexte. À première vue, il semble qu'il n'y ait pas de changement remarquable entre les *Lettres morales* et la « Profession de foi » sous ce point de vue. Car Rousseau parle également de la nature dans ses *Lettres morales* en recommandant à Sophie de se retirer à la campagne pour se recueillir :

Faites-vous une loi de vivre seule ces deux ou trois jours [...]. Il vaut mieux les passer à la campagne qu'à Paris [...]. La solitude est toujours triste à la ville. [...] C'est tout le contraire à la campagne, les objets y sont riants et agréables, ils excitent au recueillement et à la rêverie on s'y sent au large hors des tristes murs de la ville et des entraves du préjugé⁷².

Ici, la nature fonctionne comme l'environnement salubre pour engendrer la contemplation et le retour sur soi ; grâce à l'éloignement de la vie surexcitée de la ville et aux objets naturels autour de lui-même (« [l]es bois », « les ruisseaux », « la verdure » et « les oiseaux voltigeant⁷³ »), le cœur s'épanouit, ce qui facilite la méditation solitaire.

⁷¹ *Ibid.*, p. 624-625.

⁷² *Lettres morales*, p. 1114.

⁷³ *Ibid.*

Toutefois, le vicaire accorde à la nature un rôle beaucoup plus important dans sa profession de foi. Quand il compare la nature à un livre ouvert à tout le monde, elle cesse d'être un abri donné pour se recueillir et rentrer en soi-même : la contemplation de la nature entraîne directement la certitude de l'existence de « son divin auteur ». En ce sens, la nature évoquée dans la « Profession de foi » n'est pas indifférente au sentiment intérieur et au *dictamen* de la conscience, loin de là. Autrement dit, tandis que la nature des *Lettres morales* se restreint strictement dans son extériorité (les objets extérieurs tels que les oiseaux et les ruisseaux ne sont que les substances environnantes), la nature comme livre se revêt de la dualité de l'intériorité et de l'extériorité. La nature extérieure nous fait constater l'existence du Dieu, et, ce faisant, éclaire notre véritable nature : autrement dit, le moi est un *topos* où s'entrecroisent la nature extérieure et la nature intérieure. C'est pourquoi le vicaire conduit le disciple sur une colline pour raconter sa vie⁷⁴ et que Rousseau conseille de prendre brièvement une retraite dans une maison à la campagne au destinataire de ses lettres. La nature autour de l'homme l'invite à se réfléchir, et il trouve le *dictamen* de la conscience écrit « par la nature en caractères ineffaçables⁷⁵ » au fond de son cœur⁷⁶, ce qui n'est rien d'autre que notre nature intérieure⁷⁷.

En guise de conclusion, remarquons que ce rapport entre la nature et le moi subsiste jusque dans ses dernières œuvres autobiographiques. Dans le XII^e livre des *Confessions*, il se prend de passion pour le lac de Biemme, qu'il a découvert pendant le séjour à l'île Saint-Pierre :

Je ne trouve point de plus digne hommage à la divinité que cette admiration muette qu'excite la contemplation de ses œuvres, et qui ne s'exprime point par des actes développés. Je comprends comment les habitants des villes qui ne voient que des murs, des rues et des crimes ont peu de foi ; mais je ne puis comprendre comment des campagnards et surtout des solitaires peuvent n'en point avoir. Comment leur âme ne s'élève-t-elle pas cent fois le jour avec extase à l'auteur des merveilles

⁷⁴ « Il me mena hors de la ville, sur une haute colline au-dessous de laquelle passait le Pô, dont on voyait le cours à travers les fertiles rives qu'il baigne. Dans l'éloignement, l'immense chaîne des Alpes couronnait le paysage. Les rayons du soleil levant rasaient déjà les plaines, et projetant sur les champs par longues ombres les arbres, les coteaux, les maisons, enrichissaient de mille accidents de lumière le plus beau tableau dont l'œil humain puisse être frappé. » (*Ibid.*, p. 565.) De plus, la nature a pour rôle non moins important d'être le « témoin » de l'entretien : le précepteur, qui fait les mêmes préparatifs que ceux du vicaire pour parler à Émile, prend la nature à témoin : « [j]'appellerai pour ainsi dire toute la nature à témoin de nos entretiens ; j'attesterai l'Être éternel dont elle est l'ouvrage de la vérité de mes discours, je le prendrai pour juge entre Émile et moi ; je marquerai la place où nous sommes, les rochers, les bois, les montagnes qui nous entourent pour monuments de ses engagements et des miens [...] » (*Ibid.*, p. 648.) Cette attitude cérémonieuse du vicaire atteste que la nature est inéluctablement combinée à son origine divine.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 594.

⁷⁶ Autrement dit le cœur lui-même devient un livre dont la nature est le typographe (ou le scribe).

⁷⁷ Il est intéressant de remarquer que l'auteur d'*Émile* prescrit à Émile et à Sophie de lire respectivement des « livres » différents : « [l]e monde est le livre des femmes : quand elles y lisent mal, c'est leur faute ; ou quelque passion les aveugle » (*Ibid.*, p. 737.) Le « monde » est à Sophie ce que la « nature » est à Émile, et ce choix n'est pas sans raison. Alors qu'un garçon ne doit jamais se soucier de la réputation des autres hommes plus que son sentiment d'honnêteté, pour une fille, rien n'est plus important que « l'opinion » qui aurait dû être méprisée chez l'homme : « [l]'homme en bien faisant ne dépend que de lui-même et peut braver le jugement public, mais la femme en bien faisant n'a fait que la moitié de sa tâche, et ce que l'on pense d'elle ne lui importe pas moins que ce qu'elle est en effet. [...] l'opinion est le tombeau de la vertu parmi les hommes, et son trône parmi les femmes » (*Ibid.*, p. 702-703.)

qui les frappent ? [...] Dans ma chambre je prie plus rarement et plus sèchement : mais à l'aspect d'un beau paysage, je me sens ému sans pouvoir dire de quoi. J'ai lu qu'un sage Évêque dans la visite de son diocèse trouva une vieille femme qui pour toute prière ne savait dire que Ô : il lui dit : bonne mère, continuez de prier toujours ainsi ; votre prière vaut mieux que les nôtres. Cette meilleure prière est aussi la mienne⁷⁸.

Non seulement la contemplation de la nature fait naître la dévotion à la divinité, mais elle se rapporte directement à la contemplation de soi ; car l'auteur conjugue le spectacle de la nature avec la méditation. À plus strictement parler, l'exaltation à la vue de la nature s'exprime par des prières qui sont indissociables du recueillement. En même temps que le cœur se dilate avec les objets naturels qui entourent le promeneur solitaire, la sérénité l'emplit et l'invite au recueillement (nous pouvons dire que la prière et le recueillement ne sont pas essentiellement différents dans ce contexte). Dans la cinquième promenade de ses *Réveries*, il démontrera ce mécanisme de la fusion de la subjectivité et de la nature plus en détail, ce que nous allons analyser dans le dernier chapitre de la troisième partie. Son admiration pour l'exemple de la vieille femme qui ne sait prononcer d'autre mot que « Ô » comme prière illustre bien l'un des aspects les plus importants du sentiment intérieur : étant au plus loin du raisonnement érudit, cette prière puise son éloquence dans le *pathos* et la simplicité (les « actes développés » se voient récusés), c'est-à-dire de la proximité de la nature.

⁷⁸ *Les Confessions*, OC, I, p. 642.



TROISIEME PARTIE
*À LA RECHERCHE DE LA
COMMUNICATION DE SA VERITE*

La troisième partie : À la recherche de la communication de sa vérité

La partie précédente a été consacrée à l'analyse des textes écrits par Rousseau avant qu'il ne commençât à rédiger ses œuvres autobiographiques ; ou plus précisément, les textes traités jusque-là sont écrits avant le tournant décisif de sa vie, qui a eu lieu en juin 1762. Après la condamnation de l'*Émile* (en particulier la « Profession de foi », jugée comme sacrilège) par le Parlement de Paris et le Petit Conseil de Genève (qui a condamné également le *Contrat social*), il est forcé de vivre dans l'exil et la persécution sans arrêt.

Il n'est pas rare de diviser sa carrière l'avant et l'après de cette condamnation, d'autant plus que Rousseau lui-même souligne l'impact de cet événement sur sa vie¹. « Au moment même où il touchait à la gloire la plus immortelle, alors que paraissaient l'*Émile* et le *Contrat social* [...] Rousseau entama la période la plus noire, la plus tragique et la plus intransigeante de son existence. [...] Le Rousseau que nous connaissons, celui de la persécution et de l'angoisse, naquit durant ces mois terribles² », écrivent Monique et Bernard Cottret dans leur biographie du philosophe.

Cet évènement décisif a naturellement jeté une ombre indélébile sur ses écrits. Cessant de se consacrer à la construction de la théorie politique, pédagogique ou musicologique, il se concentrera sur l'apologie de sa vie et de ce qu'il a écrit jusque-là. Or notre mise au point est loin d'être originale : la plupart des commentateurs voient le pivotement de ses œuvres à cette période. Pour ne citer qu'un exemple, Isabelle Chanteloube explique le changement radical des œuvres de Rousseau par sa mise au ban tant symbolique que réelle de la part de Paris et de Genève ; en même temps, elle en trouve une autre raison dans ce qu'il avait « dit aux hommes tout ce qu'il avait à leur dire, qu'ils l'aient entendu, compris ou non³ ». Selon elle, après avoir écrit tout ce qui devait être dit en publiant des œuvres majeures telles que *Du contrat social* et *Émile*, Jean-Jacques, qui justifiait son métier d'auteur exclusivement par l'utilité de ses textes pour le public, n'a plus d'autre choix que de tenir le rôle de son propre apologiste⁴ ; en un mot, la nécessité de l'autodéfense n'est pour elle que « l'alibi » qu'il a choisi afin de continuer d'écrire⁵. Cependant, à y regarder de plus près, nous pouvons dire qu'il n'a pas dit tout ce qu'il voulait dire. Dans le livre IX des *Confessions*, n'a-t-il pas avoué qu'il comptait

¹ Après avoir raconté la scène de la fuite dans le ton pathétique à la fin de Livre 11, il commence le livre suivant de cette façon : « Ici commence l'œuvre de ténèbres dans lequel depuis huit ans je me trouve enseveli, sans que de quelque façon que je m'y sois pu prendre il m'ait été possible d'en percevoir l'effrayante obscurité. » (*Les Confessions*, OC, I, p. 589.)

² Monique et Bernard Cottret, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Perrin, 2011, p. 417-418.

³ Isabelle Chanteloube, *La scène d'énonciation de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 109.

⁴ « Écrire en se mettant en retrait du « métier d'écrivain », écrire comme s'il n'écrivait que contraint et forcé, ou même pas vraiment, comme s'il n'écrivait que pour sa survie ou par un motif d'une extrême nécessité, devient l'obsession de Rousseau après 1762. » (Isabelle Chanteloube, *op. cit.*, p. 115.)

⁵ « Mais ce qui nous intéresse dans le rapport établi entre défense et écriture, qu'il soit réel ou fictif, fidèle ou exagéré, c'est qu'il constitue désormais l'alibi principal de l'auteur coupable d'en être un, et qu'il oriente toute la production à venir de Jean-Jacques Rousseau, c'est-à-dire toute la production autobiographique, vers l'autodéfense. » (*Ibid.*, p. 116.)

rédigé des *Institutions politiques* dont une partie seulement a été publiée sous le titre *Du contrat social* mais encore un traité qui s'intitulera la *Morale sensitive* ou le *Matérialisme du sage* ? Certes il n'arrive pas à donner suite à ces projets peut-être trop ambitieux⁶ (et ce n'est pas la première fois qu'il abandonne des projets et laisse des manuscrits inachevés⁷), mais cela ne veut pas dire qu'il a renoncé volontairement à achever ces livres. Au moins, il n'est pas très vraisemblable qu'en laissant inachevés deux livres qui auraient dû être des œuvres majeures, il ait pensé avoir « dit aux hommes tout ce qu'il avait à leur dire ». Il nous semble que l'auteur ait été obligé de lâcher ce qu'il voulait écrire après la condamnation de *l'Émile* afin de se concentrer sur l'apologie — et en ce sens, que le lien causal doive être inversé.

Quoiqu'il en soit, ce tournant de sa vie en 1762 et le commencement de son exil perpétuel correspondent également au renversement de son regard qui accompagne le déclenchement de son apologie⁸. Jean-Jacques, qui a travaillé dur pour le bonheur du genre humain en éclaircissant la façon dont les hommes dégénèrent malgré leur bonté naturelle et comment on peut minimiser cette dépravation par l'éducation négative, commence à tourner sa perspective vers l'intérieur au lieu de s'évertuer à bâtir systématiquement de grandes constructions philosophiques.

Nous venons de démontrer comment Rousseau se sert habilement de la rhétorique autant que de la nature du sentiment intérieur et du *dictamen* de la conscience, pour persuader les lecteurs de l'authenticité de la vérité exposée⁹ dans la « Profession de foi ». Il convient à présent d'examiner les œuvres écrites après la crise en 1762 ; en particulier, son apologie va cristalliser en le triptyque autobiographique, c'est-à-dire, *Les Confessions*, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, alias les *Dialogues* et les

⁶ Plus précisément, parmi les cinq projets des livres qu'il a eu l'intention d'écrire, il ne pouvait pas finir ces deux livres ; il a achevé le reste, à savoir *Émile ou de l'éducation*, *Dictionnaire de musique* et le résumé de *Projet de paix perpétuelle* de l'Abbé de Saint-Pierre. Sur ce point, voir le Livre IX des *Confessions*, OC, I, p. 404-410.

⁷ Par exemple, il abandonne un projet de périodique qu'il appelait « Le Persifleur » avec Diderot et laisse un manuscrit inachevé. Voir *Le Persifleur*, OC, I, p. 1103-1119 ; *Les Confessions*, OC, I, p. 347 (« Je formai là le projet d'une feuille périodique intitulée *le Persifleur*, que nous devions faire alternativement Diderot et moi. J'en esquissai la première feuille [...]. Des événements imprévus nous barrèrent, et ce projet en demeure là. »)

⁸ Strictement parlant, *Lettres écrites de la montagne* qui ont été entamées à partir 1761 ne naissent pas directement de la condamnation d'*Émile* qui a eu lieu un an après. Toutefois, il est impossible de ne pas voir des traces de la persécution dans ce texte qui a été écrit jusqu'en 1764. Sur la date de la rédaction des *Lettres écrites de la montagne*, voir Morihiko Koshi, *Les Images de soi chez Rousseau : l'autobiographie comme politique*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 213. Koshi se réfère à Benoît Mély, *J.-J. Rousseau. Un intellectuel en rupture*, Paris, Minerve, 1985.

⁹ Ici nous employons ce mot comme synonyme de la « véracité » (à savoir, « caractère de ce qui est conforme à la vérité, à la réalité ». Voir *Trésor de la Langue Française Informatisé* (TLFi), Nancy, CNRS, ATILF, entrée « VÉRACITÉ ». <https://www.cnrtl.fr/definition/v%C3%A9racit%C3%A9>). D'ailleurs la notion d'authenticité est essentielle dans ses œuvres autobiographiques. Sur ce mot, nous nous référons à un recueil d'articles volumineux mais très stimulant : Jean-François Perrin et Yves Citton (dir.), *Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité. Une question pour notre temps*, Paris, Classiques Garnier, 2014. Notamment, voir Barbara Carnevali, « Rousseau et l'authenticité » (p. 23-34) et Yves Citton, « Le souci d'authenticité : vie soutenable et soin de la médiation » (p. 419-438). Selon Carnevali, « [l']authenticité est en effet une forme d'autolégislation subjective selon la norme de la fidélité à soi, à sa propre, sa véritable, son unique identité. C'est cette identité qui constitue la loi que le sujet doit suivre : je me donne à moi-même une loi dont le contenu est la fidélité à mon propre loi. » (p. 25) Cette « autolégislation » nous rappelle la notion de liberté dans *Du contrat social* examinée dans le chapitre 3 de la seconde partie, mais il ne songe plus au « moi commun », car il s'agit désormais à son propre « moi ».

Réveries du promeneur solitaire, qui seront respectivement analysés dans chacun des chapitres à venir. Outre ces écrits qui font de Rousseau le fondateur de l'autobiographie au sens moderne, il ne faut pas oublier qu'il tentait de justifier ses œuvres dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* et *Lettres écrites de la montagne* avant de faire l'apologie de sa vie, en réaction contre la condamnation par l'archevêque parisien et par Genève ? Comment élabore-t-il une stratégie pour prouver la justesse des arguments dans ses œuvres et l'injustice de ses adversaires ? Comment persuader ce qu'il sent, à savoir, le sentiment de son innocence absolue ? Ce sont ces questions auxquelles nous allons tenter de répondre à travers les deux œuvres épistolaires.

Chapitre 1. Les deux instances de jugement, Dieu et les lecteurs : les lettres apologétiques

1-1. La construction de l'*éthos*

Au début de ces lettres, Rousseau tente de définir sa position en établissant en même temps les dispositifs de son discours. Autrement dit, il construit l'*éthos* dans la partie préliminaire des lettres. Hérité d'Aristote, ce terme signifie à peu près « l'image que l'orateur ou l'auteur du discours donne de lui-même à travers son discours¹⁰ » quand il est employé dans le domaine rhétorique. Ayant pour but de justifier ses œuvres, et de là, sa personne dans ces écrits, il se montre non seulement dans le contenu de l'apologie, mais aussi dans le texte entier (notamment les parties introductives et conclusives), ce que nous pouvons considérer comme la construction de l'*éthos*. Curieusement, il adapte habilement la mise en scène de lui-même à chaque situation particulière dans l'incipit de ces deux écrits. L'analyse du début des lettres nous apprendra comment Rousseau polémiste adroit construit la sphère discursive dans laquelle il va pouvoir élaborer la scène de l'énonciation et la représentation de soi.

1/ *Lettre à Beaumont*

L'incipit de la *Lettre à Beaumont* est quelque peu choquant, sinon scandaleux :

Pourquoi faut-il, Monseigneur, que j'aie quelque chose à vous dire ? Quelle langue commune pouvons-nous parler, comment pouvons-nous nous entendre, et qu'y a-t-il entre vous et moi ? Cependant, il faut vous répondre ; c'est vous-même qui m'y forcez. Si vous n'eussiez attaqué que mon Livre, je vous aurais laissé dire, mais vous attaquez aussi ma personne ; et, plus vous avez d'autorité parmi les hommes, moins il m'est permis de me taire, quand vous voulez me déshonorer¹¹.

En s'adressant à Christophe de Beaumont, « Archevêque de Paris, duc de St. Cloud, pair de France, commandeur de l'ordre du St. Esprit, proviseur de Sorbonne¹² », il semble qu'il ait totalement abandonné la bienveillance d'usage quand on parle à un supérieur. Loin d'être complaisant, ce passage frôle l'animosité dès la première phrase : « [p]ourquoi, faut-il, Monseigneur, que j'ai quelque chose à vous dire ? » Il amorce le discours brusquement en posant une question incongrue par sa position en début de lettre. Au premier abord, il est bizarre que le destinataire qui parle à un destinataire demande le motif de sa propre lettre ; puisque c'est Rousseau lui-même qui s'adresse à

¹⁰ Koshi Morihiko, *op. cit.*, p. 22.

¹¹ *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, p. 927.

¹² *Ibid.*, p. 925. Dans la *Lettre à D'Alembert*, il emploie la même stratégie en énumérant ironiquement des titres du destinataire qui font contraste avec celui de Rousseau, « le citoyen de Genève ».

Beaumont, à quoi sert cette question¹³, d'autant plus qu'il ne croit pas sérieusement à la possibilité s'entendre entre lui et Beaumont ?

Le paragraphe suivant permet d'élucider la véritable intention de cette question. « Cependant, il faut vous répondre ; c'est vous-même qui m'y forcez » : nous voyons maintenant que c'est de responsabilité qu'il est question, et que s'il n'explique pas nettement le motif de la lettre, c'est pour souligner qu'il est « forcé » de prendre la plume afin de répondre au reproche jeté tant sur la personne que sur le livre qu'il a publié, et c'est pourquoi il emploie le verbe « falloir » deux fois dans ce bref passage (« Pourquoi *faut-il*... », « il *faut* vous répondre »). Tout de suite après, il allègue l'autorité de Beaumont pour justifier la réaction contre son mandement (« plus vous avez d'*autorité* parmi les hommes ») en renforçant encore l'impression de l'obligation (« moins il m'est *permis* de me taire »).

Le manque de bienveillance et l'insistance sur le refus de l'initiative démontrent l'habileté de sa mise en scène : en provoquant Beaumont par une attitude parfaitement insolente, Rousseau se place en position de victime, qui, malgré sa nature peu belliqueuse, se trouve obligée de faire objection contre le mandement injurieux portant atteinte à son honneur. Naturellement ce positionnement astucieux se rapporte étroitement au fait que la lettre est adressée à un destinataire particulier, un ecclésiastique prestigieux qui le persécute, en même temps que l'auteur dirige son regard simultanément vers les lecteurs. Comme beaucoup d'autres auteurs de lettres ostensibles, qui ne sont pas rares à cette époque, quand il parle à Beaumont, Rousseau prend conscience non seulement de son destinataire propre mais également du « public » qui lira la lettre comme un tiers.

2/ *Lettres écrites de la montagne*

Sa stratégie change partiellement dans les *Lettres écrites de la montagne*, qui, adressées à un destinataire imaginaire, ne se contentant pas de de l'apologie personnelle ou de la protestation contre la persécution qu'il subit, se déploie dans un contexte plus complexe. En effet, Rousseau y défend non seulement sa propre personne, mais également la cause des « représentants » qui, dans le cadre de la résistance aux aristocrates oligarchiques dits les « négatifs », s'insurgeaient contre le décret émis par le « Petit-conseil » qui voulait condamner Rousseau. Dans la *Lettre à Beaumont*, il exposait son apologie comme la réponse à l'attaque offensante qu'il avait reçue de la part de l'archevêque, alors que dans ces lettres il le fait pour une autre raison, à savoir, l'assistance aux représentants qui se débattent pour lui. En comparaison avec le passage que nous venons d'examiner, le ton de l'avertissement des *Lettres écrites de la montagne* est considérablement moins pathétique et plus serein. En effet, en disant qu'il prend la plume malgré lui pour se défendre comme lors de la *Lettre à Beaumont* (« J'aurais même tout

¹³ Bien sûr, il ne faut pas oublier le ton ironique de cette question. Il ne demande pas à son interlocuteur pourquoi il a quelque chose à lui dire.

à fait supprimé ces Lettres, ou plutôt je ne les aurais point écrites, s'il n'eût été question que de moi¹⁴ », il ajoute un motif désintéressé ; non content d'invoquer sa patrie et ses concitoyens anciens (« ma Patrie ne m'est pas tellement devenue étrangère, que je puisse voir tranquillement opprimer ses Citoyens¹⁵ », dit-il), il va jusqu'à se reconnaître défenseur de la « religion », de la « liberté » et de la « justice » en s'opposant à l'injustice de ses persécuteurs qui incarnent les dévastateurs de ces valeurs : « [m]ais si mes sujets sont petits mes objets sont grands, et dignes de l'attention de tout honnête-homme. Laissons Genève à sa place, et Rousseau dans sa dépression ; mais la Religion, mais la liberté, la justice ! Voilà, qui que vous soyez, ce qui n'est pas au-dessous de vous¹⁶ ».

Son auto-objectivation lui permet d'exploiter les trois registres de l'art de persuader – c'est-à-dire, le *logos*, l'*éthos* et le *pathos*, en les combinant efficacement. En premier lieu, il cherche à donner l'impression d'être impartial en se positionnant comme un conseiller qui aide avec flegme des « représentants » qui lui sont favorables¹⁷. Peut-être est-ce pour cette raison qu'il insiste sur la sécheresse de son style en simulant l'humilité (« Qu'on ne cherche pas même ici dans le style le dédommagement de l'aridité de la matière¹⁸ »), bien qu'il allègue une raison tout contraire, car il dit que s'il reste froid, c'est non pas pour son indifférence à cette affaire, mais parce qu'il est obligé de se défendre : « [r]éduit au triste emploi de me défendre moi-même, j'ai dû me borner à raisonner ; m'échauffer eût été m'avilir¹⁹ ». Le recours au « langage glacé » a donc pour effet de démontrer son intégrité, ce qui renforce la présence du *logos* dans son argument ; la rigueur de la logique des lettres sera démontrée plus concrètement dans la suite de ce chapitre.

De plus, quelques expressions telles que « [m]on état, qui ne me permet plus aucun travail suivi » voire « sa dépression » – même si le terme, ici synonyme de « dépréciation » est loin d'avoir encore le sens somatique qu'il a aujourd'hui²⁰ – sous-entendent une santé détériorée due au vieillissement. Il met l'accent sur sa faiblesse et sa vieillesse tout au long de la suite des lettres, notamment au début de la première lettre : « sans égard pour mes malheurs, pour mes maux, pour mon état, on a décrété ma personne avec la même précipitation²¹ ». C'est ainsi qu'il se pose en vieillard vertueux, qui, malgré sa santé fragile, s'engage dans le débat public pour l'amour de la patrie en résistant à la persécution

¹⁴ *Lettres écrites de la montagne*, OC, III, p. 685.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Naturellement, il prend conscience qu'il est la partie intéressée même dans le conflit en question : « [j]e sens qu'il m'est impossible de m'oublier dans une querelle dont je suis le sujet, et qui a mes malheurs pour première cause. » (*Ibid.*, p. 687-688.)

¹⁸ *Ibid.*, p. 685.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Voir *Dictionnaire de l'Académie française*, 4^{ème} édition (1762), entrée « DÉPRESSION ».

²¹ *Lettres écrites de la montagne*, p. 688. Dans ses lettres, il déplore souvent sa maladie et la persécution qu'il subit. Pour ne citer qu'un exemple : « [j]'étais malade et triste ; et, quoique j'eusse grand besoin de distraction, je me sentais si peu en état de penser et d'écrire ; que, si l'idée d'un devoir à remplir ne m'eût soutenu, j'aurais jeté cent fois mon papier au feu. » (*Lettre à M. D'Alembert*, OC, V, p. 6.)

cruelle (il avait moins de 50 ans lors de l'autodafé de l'*Émile*). Cette autoreprésentation renforce tant l'aspect du *pathos* en inspirant la pitié par la maladie et l'adversité décourageante que celui de l'*éthos* en donnant l'impression d'une impartialité qui rend l'auteur plus persuasif aux yeux des lecteurs. Ces trois éléments risquent de s'entrechoquer et de s'exclure : tandis que la faiblesse physique entraîne normalement une perte de la capacité à penser logiquement (l'élément de *pathos* minore celui de *logos*), l'« aridité » du style réduit l'aspect affectif du texte qui émeut les lecteurs (l'élément de *logos* peut détruire en partie celui de *pathos* et d'*éthos*). L'habileté de l'auteur réside dans la répartition propre de ces registres de sorte que l'impression de l'hétérogénéité s'atténue. Ajoutons que la description de son épuisement le met dans une position avantageuse en faisant ressortir la brutalité de ses persécuteurs ; dès le début, les lecteurs sont invités à compatir avec l'auteur.

Enfin, dans les premiers paragraphes de la première lettre, qui peuvent être considérés comme le prolongement de l'avertissement, Rousseau prie le destinataire de jouer le rôle de juge : « je vous dirai moins mon avis que mes raisons : vous les pèserez, vous comparerez, et vous choisirez²² ». Cette demande est d'autant plus frappante qu'elle s'accompagne d'une défiance envers sa propre capacité intellectuelle : « [d]ans la juste défiance de moi-même », « [j]e ne veux sûrement pas vous tromper, mais je puis me tromper²³ », écrit-il. Que signifie son attitude méfiante envers lui-même qui pourrait provoquer la perte de la confiance des lecteurs ? À cette question, nous pouvons dire que cela fait partie de la construction de son *éthos* ; paradoxalement, quand un locuteur a déjà une bonne renommée, la retenue ne lui fait pas perdre le respect du lecteur, mais lui inspire plutôt la confiance. L'image d'un vieillard fragile mais débonnaire attire la sympathie et le respect, ce qui rend le discours à suivre plus convaincant.

En même temps, toutefois, cette modération est liée directement à l'abandon de la responsabilité en tant qu'auteur. Sous un masque de modestie, il se décharge de la responsabilité sur les lecteurs en disant qu'il pourrait se tromper malgré sa bonne foi²⁴. Cet abandon de la charge auctoriale est crucial, car après la condamnation de l'*Émile*, il tente de justifier le bien-fondé de sa pensée en accusant ses lecteurs de leur incompréhension sur ses textes, de sorte que la relation entre l'auteur et le lecteur est rendue de plus en plus difficile ; autrement dit, Rousseau affirme qu'on doit trouver la justice et la probité chez lui pourvu que ses écrits soient lus « correctement ». En fait, il soulignait la cohérence de ce qu'il écrit dès le début, et raffinaient la logique au cours du débat avec ses adversaires qui

²² *Lettres écrites de la montagne*, p. 688.

²³ *Ibid.*

²⁴ C'est là la rhétorique constante des *Confessions*, notamment à partir du Livre VII. C'est vous, lecteurs, qui juge l'auteur de ces mémoires, insiste-t-il. « C'est à lui d'assembler ces éléments et de déterminer l'être qu'ils composent ; le résultat doit être son ouvrage, et s'il se trompe alors, toute l'erreur sera de son fait. Or, il ne suffit pas pour cette fin que mes récits soient fidèles il faut aussi qu'ils soient exacts. Ce n'est pas à moi de juger de l'importance des faits, je les dois tous dire, et lui laisser le soin de choisir. » (*Les Confessions*, p. 175.) Sur cette relation extrêmement tendue entre l'auteur et les lecteurs, voir le chapitre suivant.

critiquaient les contradictions et l'incohérence de son argument. Nous savons comment les rousseauistes ont travaillé pour consolider ou annihiler son argumentation sur la cohérence des œuvres dans les débats autour de ce qu'on appelle « le problème Jean-Jacques Rousseau²⁵ (*das Problem Jean-Jacques Rousseau*) ». Mais à partir du commencement de la persécution réelle des gouvernements français et genevois, et surtout à partir des *Lettres écrites de la montagne*, il se met à accentuer ce point de plus en plus fermement, d'autant plus qu'il s'occupe désormais de livres apologétiques, y compris d'œuvres autobiographiques. Sous ce point de vue, nous pouvons voir une sorte de stratégie dans l'air humble de sa demande aux lecteurs. En effet, quand il sollicite le jugement des lecteurs, il n'a pas confiance en eux ; tout au contraire, il exige ceci afin que, si le lecteur ne lit pas le texte conformément à ses intentions, il en puisse rendre le lecteur entièrement responsable. La divergence paradoxale entre l'apparente confiance (ou l'abandon de la responsabilité) de l'auteur à l'égard du lecteur et ses doutes sur le malentendu et l'incompréhension se manifestent au fur et à mesure que ses œuvres se rendent plus en plus délirantes, ce que nous constatons dans la suite de cette partie.

1-2. La défense de la personne de l'auteur

Jusqu'ici, nous avons analysé l'incipit des deux œuvres épistolaires séparément pour voir comment Rousseau construisait son *éthos* avant de se mettre à disserte sur des sujets embrouillés tels que la théologie, la politique ou la jurisprudence. Il nous reste à examiner les méthodes utilisées pour se représenter et communiquer ce qu'il pense, à savoir, son innocence.

L'un des traits les plus remarquables que les deux œuvres ont en commun est qu'elles insistent sur la « personne » ou la personnalité de l'auteur en justifiant les livres qu'il a écrits. Nous avons déjà cité un passage dans lequel Rousseau se plaint de l'attaque *ad hominem* de la part de l'archevêque : « je vous aurais laissé dire, mais vous attaquez aussi ma personne²⁶ ». Une expression presque identique apparaît dans les *Lettres écrites de la montagne*, avec une description plus pressante de sa situation :

Si l'on n'eût attaqué que mes Livres, j'aurais constamment gardé le silence ; c'était un point résolu.
[...] Mais quand on me poursuit, quand on me décrète, quand on me déshonore pour avoir dit ce que je n'ai pas dit, il faut bien pour me défendre montrer que je ne l'ai pas dit²⁷.

²⁵ Voir Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (traduit par Marc B. de Launay), Paris, Hachette, 1990. Sur le problème Jean-Jacques Rousseau, Gabrielle Radica donne l'explication sommaire mais précise au début de sa thèse. Voir Gabrielle Radica, *L'Histoire de la Raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 8-10.

²⁶ *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 927.

²⁷ *Lettres écrites de la montagne*, p. 748.

Il semble qu'il demande au lecteur de séparer le contenu du livre de la personne de l'auteur, mais ce n'est pas le cas ; en critiquant *argumentum ad hominem*, il ne veut pas nécessairement dissuader les lecteurs de l'assimilation de l'auteur et les livres, car la personne et l'œuvre sont plutôt inséparables pour lui. C'est pourquoi, aussitôt après avoir dénoncé l'argument de Beaumont, il se tourne vers le passé. À partir du quatrième paragraphe de la lettre, il décrit sa vie dans un style qui rappelle le roman-mémoires :

J'étais né avec quelque talent ; le public l'a jugé ainsi. Cependant j'ai passé ma jeunesse dans une heureuse obscurité, dont je ne cherchais point à sortir. [...] J'approchais de ma quarantième année, et j'avais, au lieu d'une fortune que j'ai toujours méprisée, et d'un nom qu'on m'a fait payer si cher, le repos et des amis, les deux seuls biens dont mon cœur soit avide. Une misérable question d'Académie m'agitant l'esprit malgré moi me jeta dans un métier pour lequel je n'étais point fait ; un succès inattendu m'y montra des attraits qui me séduisirent. [...] Je me trouvai devenu, pour ainsi dire, Auteur à l'âge où l'on cesse de l'être, et homme de Lettres par mon mépris même pour cet état²⁸.

Ici, encore, il cherche à élaborer l'image du destinataire, à savoir l'*éthos* au sens rhétorique, qui n'est pas loin de celui que nous avons analysé plus haut : un homme discret, talentueux mais modeste, et qui se trouve par hasard obligé d'entrer dans la carrière des lettres malgré son goût pour la vie sereine et son aversion contre le fracas du monde constitué des philosophes et des dames. Ce discours autobiographique, qui a déjà été formulé plus en détail dans les quatre lettres adressées à Malesherbes écrites au début de l'année 1762, est accompagné inmanquablement d'une remarque sur la cohérence d'une série de ses travaux, étant donné que le créateur est inséparable de ce qui est créé : « [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 opinions²⁹ ». Il souligne ce point plus concrètement et plus ironiquement dans les *Lettres écrites de la montagne*. Dans une note à la fin de la quatrième lettre, il fait remarquer l'incohérence de l'auteur des *Lettres écrites de la campagne* (c'est-à-dire Tronchin) qui, reprochant à Rousseau sa tendance blasphématoire, se rue sur quelques passages de la « Profession de foi » : « [i]l faut convenir que si l'*Émile* doit être défendu, l'*Héloïse* doit être tout au moins brûlée. Les notes surtout en sont d'une hardiesse dont la profession de foi du Vicaire n'approche assurément pas³⁰ ». Il insinue donc que Tronchin ne sait pas déchiffrer le vrai message

²⁸ *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 927.

²⁹ *Ibid.*, p. 928.

³⁰ *Lettres écrites de la montagne*, p. 766.

dans les notes d'*Émile*³¹, et plus généralement, qu'il n'arrive pas à voir le fil d'Ariane qui pénètre dans l'ensemble de ses œuvres publiées jusque-là. Et selon lui, c'est la foi chrétienne indestructible qui joue le rôle de ce fil d'Ariane : « [v]oilà ce qui est vrai, voilà ce que prouvent, et ma réponse au Roi de Pologne, et ma lettre à M. d'Alembert, et l'Héloïse, et l'Émile. Et tous mes Écrits, qui respirent le même amour pour l'Évangile, la même vénération pour Jésus-Christ³² ». On voit maintenant combien la défense de la personne de l'auteur est indissociable de celle de ses œuvres. D'une part, il parle de sa vie en détaillant les motifs qui le poussent à écrire afin de prouver l'innocence de son livre ; mais d'autre part, il tente de justifier sa vie en montrant la cohérence de son œuvre³³. À l'instar de deux serpents qui se mordent la queue ou d'un nœud borroméen, la personne et les œuvres sont tellement indivisibles qu'il n'est plus possible de traiter séparément les deux, de sorte qu'il produira les écrits autobiographiques à la chaîne après la condamnation de l'*Émile* et du *Contrat social*³⁴.

Un autre trait qui caractérise son apologie consiste dans l'insistance sur la singularité, non pas de lui-même, mais plutôt des circonstances qui l'entourent. Lorsqu'il s'agit de parler de la nature de lui-même, loin de se vanter de sa propre originalité (sauf s'agissant de ce « talent » qu'il se reconnaît), il met l'accent sur la simplicité et la bonté assez naïve³⁵, au moins dans ces deux œuvres. En revanche, il ne cesse de se plaindre du traitement anormal qu'il a subi après la publication de l'*Émile* :

Content de ne l'avoir prise que pour le bien de mes semblables, je ne leur demandais [...] de ne m'y point faire de mal. J'avais tort ; des huissiers sont venus me l'apprendre, et c'est à cette époque, où j'espérois qu'allaient finir les ennuis de ma vie, qu'ont commencé mes plus grands malheurs. Il y a déjà dans tout cela quelques singularités ; ce n'est rien encore³⁶.

³¹ C'est des notes de la Julie que Rousseau parle ici ; soit les seuls énoncés du roman qu'il signe et reconnaît pour siens. Sur la stratification compliquée au niveau narratologique, nous nous référons encore une fois à Yannick Séité, *Du livre au lire : la Nouvelle Héloïse, Roman des Lumières*, éd. cit.

³² *Ibid.*, p. 768.

³³ En outre, c'est en lui qu'il a trouvé le modèle de son système. Sa pensée, ses concepts, sont déjà un autoportrait comme le démontraient les *Dialogues* : « ROUSSEAU. En un mot, comme j'ai trouvé dans ses livres l'homme de la nature, j'ai trouvé dans lui l'homme de ses livres sans avoir eu besoin de chercher expressément s'il était vrai qu'il en fut l'Auteur. » (*Les Dialogues*, OC, I, p. 866) ; « [e]n un mot, il fallait qu'un homme se fut peint lui-même pour nous montrer ainsi l'homme primitif et si l'Auteur n'eût été tout aussi singulier que ses livres, jamais il ne les eût écrits. Mais où est-il cet homme de la nature qui vit vraiment de la vie humaine [...]. Si vous ne m'eussiez dépeint votre J. J. j'aurais cru que l'homme naturel n'existait plus [...]. » (*Ibid.*, p. 936.)

³⁴ D'un point de vue chronologique, les écrits autobiographiques ne sont pas la conséquence directe de la condamnation de ces deux livres, car quatre mois avant la publication d'*Émile* (le mai 1762) il écrivait déjà quatre lettres à Malesherbes dans lesquelles il décrivait un épisode décisif, à savoir l'illumination à Vincennes. À ce stade, il esquissait l'histoire de la naissance d'un écrivain, qui mène une vie de martyr depuis qu'une révélation subite l'a éveillé à la vérité et à sa mission. D'ailleurs, Rousseau évoque la sollicitation de son éditeur Rey comme l'un des motifs du projet autobiographique : « Je ne sais par quelle fantaisie Rey me pressait depuis longtemps d'écrire les mémoires de ma vie. [...] Je résolu donc de consacrer mes loisirs à bien exécuter cette entreprise [...] » (*Les Confessions*, OC, I, p. 516-517.)

³⁵ Ainsi se décrit-il lui-même comme « plus ardent qu'éclairé dans mes recherches, mais sincère en tout [...] ; simple et bon, mais sensible et faible, faisant souvent le mal et toujours aimant le bien » (*Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 928-929.)

³⁶ *Ibid.*, p. 929. C'est nous qui soulignons.

Puisque Rousseau n'a songé qu'au « bien de [s]es semblables », il aurait dû être honoré par ses concitoyens, au lieu d'être traqué par des huissiers comme il a été traité effectivement. Après ce passage, il se met à entasser des exemples de la cruauté inouïe de la persécution :

Ce même Parlement, toujours si soigneux pour les Français [...] les néglige toutes dès qu'il s'agit d'un pauvre étranger. [...] sans égard pour son triste état, sans pitié pour les maux qu'il souffre, on commence par le décréter de prise de corps [...] on l'eût brûlé, peut-être même sans l'entendre, car qui sait si l'on eût poursuivi plus régulièrement des procédures si violemment commencées et dont on trouverait à peine un autre exemple, même en pays d'Inquisition ? Ainsi c'est pour moi seul qu'un tribunal si sage oublie sa sagesse ; c'est contre moi seul, qui croyois y être aimé, que ce peuple, qui vante sa douceur, s'arme de la plus étrange barbarie³⁷ [...] !

Ce passage nous démontre que l'auteur estime se trouver dans des situations exceptionnelles : le parlement, « toujours si soigneux » pour les Français, brutalise un citoyen genevois, on viole des règles juridiques sans hésitation dans le but unique de l'arrêter, ce dont « on trouverait à peine un autre exemple, même en pays d'Inquisition ». Notons également qu'il répète « moi-seul » – formule-clef du préambule des *Confessions* (« [M]oi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes³⁸ ») – deux fois (« c'est pour moi seul [...] », « c'est contre moi seul [...] »). Bref, ce qui le rend extraordinaire, ce n'est ni lui-même ni son talent, mais la violence que lui portent ses « adversaires ». Le ton n'est pas si différent dans les *Lettres écrites de la Montagne* :

On sait quels furent les instigateurs, on sait quels furent les émissaires, leur activité fut sans exemple ; il ne tint pas à eux qu'on ne m'ôtât le feu et l'eau dans l'Europe entière, qu'il ne me restât pas une terre pour lit, pas une pierre pour chevet³⁹.

Pour décrire l'inhumanité de ses adversaires, il compare la persécution qu'il subit à la peine de *l'aqua et igni interdictio* (l'interdiction de l'eau et du feu), la punition du droit pénal romain qui symbolise l'expulsion d'un membre de la communauté auquel il appartenait⁴⁰. Retenons bien cette figure qui

³⁷ *Ibid.*, p. 929-930.

³⁸ *Les Confessions*, OC, I, p. 5.

³⁹ *Lettres écrites de la montagne*, p. 764.

⁴⁰ « Cette interdiction de l'eau et du feu fut automatiquement portée contre les condamnés qui n'avaient plus le droit au retour d'exil. Si le condamné revenait sur le territoire romain malgré l'interdiction, il était alors en rupture de ban et il était passible de la peine de mort. Il s'agissait de retrancher de la communauté civique l'un des siens en interdisant à quiconque de lui donner deux éléments nécessaires à la vie, l'eau et le feu, symboles de la communauté civique. » (Cynthia Couhade-Beyneix, « La confiscation des biens dans le cadre de la procédure de *maiestate* » dans Fabrice Delrieux, Marie-Claire Ferriès (dir.), *Spolier et confisquer dans les mondes grec et romain*, Chambéry, Université de Savoie, 2013, p. 163-177.)

apparaît également dans *Lettre à Christophe de Beaumont*⁴¹, car ultérieurement elle aura une signification considérable dans les œuvres autobiographiques. Quoiqu'il en soit, il est à noter que l'image que les autres projettent sur lui se fait de plus en plus extraordinaire et anormale parallèlement à la singularité de la manière dont il est traité, qui peut être comparée avec *l'aqua et igni interdictio*.

Une autre figure essentielle est celle du « monstre », expression que Rousseau emploie plusieurs fois dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*.

On aima mieux différer, on attendit l'occasion, on l'épia, on la saisit, on s'en prévalut avec la fureur ordinaire aux dévots ; on ne parlait que de chaînes et de buchers ; mon livre était le Tocsin de l'Anarchie et la Trompette de l'Athéisme ; l'auteur était un monstre à étouffer, on s'étonnait qu'on l'eût si longtemps laissé vivre. [...] voilà, ce me semble, un concours de faits assez singuliers pour donner à mon sort le nom de bizarre⁴².

Étant l'un des exemples de sa singularité (ou plutôt de la singularité de l'image que les autres se font de lui) qui peuvent expliquer des « faits assez singuliers pour donner à [s]on sort le nom de bizarre », la figure du monstre se rapproche de *l'aqua et igni interdictio*, qui fonctionne comme un dispositif de l'exclusion et de la stigmatisation d'un homme. Ici, Jean-Jacques est considéré comme un *monstre* à étouffer, qui n'aurait pas dû vivre ; le danger est tellement urgent que l'ombre de le mort le frôle. De plus, c'est de ses livres (notamment *l'Émile*) que ses lecteurs malintentionnés infèrent la monstruosité de la personne de l'auteur (« mon Livre étoit le Tocsin de l'Anarchie et la Trompette de l'Athéisme »), d'où la nécessité de faire l'apologie de ses œuvres pour justifier sa vie, et *vice versa*. Nous allons voir comment cette figure du monstre hantera sinistrement Rousseau jusqu'à ses derniers écrits.

1-3. Le jour et la nuit : l'allégorie de la Vérité

En même temps qu'il souligne l'inséparabilité du texte et de l'auteur en affirmant la cohérence de ses textes qui prouve la bonne foi de l'auteur, Rousseau déplore le manque de compréhension de la part des lecteurs ou, pour le dire plus fortement, leur malhonnêteté : si l'on se jette soudainement sur la « Profession de foi » bien qu'il ait écrit toujours ses livres « dans les mêmes principes⁴³ », c'est aux lecteurs que la responsabilité du malentendu incombe, et ce sont eux qui sont incohérents, non

⁴¹ « Aujourd'hui, dans le siècle tant célébré de la philosophie, de la raison, de l'humanité ; pour avoir proposé [...] quelques doutes fondés sur la gloire même de l'Être suprême [...], flétri, proscrit, poursuivi d'État en État, d'asile en asile [...], se voit interdire le feu et l'eau dans l'Europe presque entière ; on le chasse du milieu des bois [...] » (*Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 931. C'est nous qui soulignons.)

⁴² *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 934. C'est nous qui soulignons.

⁴³ *Ibid.*, p. 928.

pas Rousseau. Bref, le plaidoyer *pro domo* s'accompagne nécessairement de reproches aux lecteurs qui ne peuvent lire ses textes qu'avec malice.

Dès le début, il n'est pas un auteur complaisant envers ses lecteurs⁴⁴ – souvenons-nous comment il a attaqué « ses adversaires » dans la préface de *Narcisse*⁴⁵ ; mais au fur et à mesure, il se rend plus en plus sévère, jusqu'à être acerbe, non seulement avec ceux qui critiquent ses textes (ce qui n'était pas rare dans le monde des gens de lettres même à cette époque) mais également avec tous les lecteurs sans distinction, comme le démontre le ton provocateur de la première préface de la *Nouvelle Héloïse* :

Quoique je ne porte ici que le titre d'éditeur, j'ai travaillé moi-même à ce livre, et je ne m'en cache pas. Ai-je fait le tout, et la correspondance entière est-elle une fiction ? Gens du monde, que vous importe ? C'est sûrement une fiction pour vous⁴⁶.

En éludant habilement la question sur l'authenticité des lettres qu'il prétend avoir édité, Rousseau ironise sur les mœurs des « gens du monde » tellement dérégées qu'il ne leur est plus possible de croire à l'amour pur et passionnant entre Julie et Saint-Preux. Lorsqu'il écrit « [c]'est sûrement une fiction pour vous », il est difficile de ne pas y voir une cinglante dérision, au-delà d'une simple mystification. Il en est ainsi d'*Émile* dans lequel Rousseau dénigre sans cesse « votre élève » afin faire valoir « [s]on Émile » en expliquant comment « votre éducation » ou « votre tyrannie » sont fausses et infructueuses⁴⁷. Ici encore, Rousseau se montre quelque peu insolent (pour ne pas dire agressif) envers ses lecteurs.

Dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* et *Les lettres écrites de la montagne*, il manifeste sa méfiance à l'égard des lecteurs en général ainsi que des destinataires de ses lettres. En particulier, il met sur le tapis le problème de la lecture de ses textes en dénonçant la négligence ou le manque de la sincérité des lecteurs ; il ne relève plus des défauts des lecteurs en critiquant leurs mœurs corrompues, mais en révélant jusqu'à quel point leur lecture est arbitraire et trompeuse.

⁴⁴ Sur ce point, nous nous contentons de citer une thèse indispensable de ce sujet : Christine Hammann, *Déplaire au public : le cas Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

⁴⁵ En se justifiant de l'usage du mot « adversaire », il critique sévèrement l'attitude malhonnête de ses lecteurs : « [p]lusieurs ont entrepris de me réfuter hautement : les sages ont pu voir avec quelle force, et le public avec quel succès ils l'ont fait. D'autres plus adroits, connaissant le danger de combattre directement des vérités démontrées, ont habilement détourné sur ma personne une attention qu'il ne fallait donner qu'à mes raisons, et l'examen des accusations qu'ils m'ont intentées a fait oublier les accusations plus graves que je leur intentais moi-même. » (*Narcisse ou l'amant de lui-même*, OC, II, p. 960-961.) Dans ce passage, Rousseau prétend que les textes doivent être jugés indépendamment de l'auteur.

⁴⁶ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 5.

⁴⁷ Pour ne citer qu'un exemple : « Je ne puis m'empêcher de relever ici la fausse dignité des gouverneurs qui, pour jouer seulement les sages, rabaisent leurs élèves, affectent de les traiter toujours en enfants [...]. Loin de ravalier ainsi leurs jettes courages [...] faites-en vos égaux afin qu'ils le deviennent, et, s'ils ne peuvent encore s'élever à vous, descendez à eux sans honte, sans scrupule. [...] Si je recevais un soufflet en remplissant mes fonctions auprès d'Émile, loin de me venger de ce soufflet, j'irais partout m'en vanter ; et je doute qu'il y eût dans le monde un homme assez vil pour ne pas m'en respecter davantage. » (*Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 538-539.)

Cette dénonciation s'exprime souvent par des remarques concrètes, apparemment insignifiantes ; et l'une des caractéristiques de ces lettres consiste dans ce que Rousseau recourt à une méthode presque herméneutique⁴⁸ afin de démontrer la méprise et la mauvaise foi de ses lecteurs. Pour cela, il fait alterner des textes de Beaumont ou de Tronchin cités mot pour mot (souvent avec des passages de la « Profession de foi » qu'ils tentent de réfuter) et ses propres commentaires de ces textes. Dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, il fait remarquer soit les tricheries du prélat comme l'omission de mots⁴⁹ et la mutilation malveillante des textes⁵⁰, soit des erreurs plus graves⁵¹, qui atteignent leur apogée dans une longue citation à la fin de la lettre entrecoupée de ses commentaires mis entre parenthèses. Dans ce passage quasi dialogique, il détruit complètement l'autorité du mandement par le biais de la révélation du mensonge de Beaumont ainsi que par une ironie mordante, ce que quelques lignes démontreront suffisamment.

Du sein de l'erreur, (Il est vrai que j'ai passé ma jeunesse dans votre Église.) il s'est élevé (pas fort haut,) un homme plein du langage de la philosophie, (comment prendrais-je un langage que je n'entends point ?) sans être véritablement philosophe : (Oh ! d'accord : je n'aspirai jamais à ce titre, auquel je reconnais n'avoir aucun droit ; et je n'y renonce assurément pas par modestie.) esprit doué d'une multitude de connaissances (J'ai appris à ignorer des multitudes de choses que je croyais savoir⁵².)

En renvoyant l'imputation de la fausseté à l'accusateur (« [i]l est vrai que j'ai passé ma jeunesse dans votre Église »), il se raille de l'emploi de l'expression telle que « philosophie / philosophe » dans

⁴⁸ Nous entendons par « herméneutique » au sens très large de quelque chose « basé sur l'interprétation ». Nous pourrions recourir aussi au vocabulaire pédagogique : Rousseau ici apprend à lire à ses lecteurs.

⁴⁹ « Par l'examen de l'intelligence qui mène à la connaissance de Dieu, je trouve qu'il n'est pas raisonnable de croire cette connaissance *toujours nécessaire au salut*. [...] Vous dites là-dessus : *ne soyons point surpris que l'Auteur d'Émile remette à un temps si reculé la connaissance de l'existence de Dieu ; il ne la croit pas nécessaire au salut*. Vous commencez, pour rendre ma proposition plus dure, par supprimer charitablement le mot *toujours*, qui non seulement la modifie, mais qui lui donne un autre sens, puisque selon ma phrase cette connaissance est ordinairement nécessaire au salut ; et qu'elle ne le serait jamais, selon la phrase que vous me prêtez [...] » (*Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 948.)

⁵⁰ « La contradiction que vous me reprochez dans le même lieu est tout aussi bien fondée que la précédente accusation. *Il ne sait*, dites-vous, *quelle est la nature de Dieu, et bientôt après il reconnaît que cet Être suprême est doué d'intelligence, de puissance, de volonté, et de bonté ; n'est-ce donc pas là avoir une idée de la nature divine ?* [...] Voilà ma réponse, et je la crois péremptoire. Faut-il vous dire, à présent, où je l'ai prise ? Je l'ai tirée mot-à-mot de l'endroit même que vous accusez de contradiction. Vous en usez comme tous mes adversaires, qui, pour me réfuter, ne font qu'écrire les objections que je me suis faites, et supprimer mes solutions. » (*Ibid.*, p. 958-959.)

⁵¹ Par exemple, il blâme avec ironie l'identification sans fondement entre le vicaire et l'auteur par l'évêque : « [j]'observe, en passant, que voici la seconde fois que vous qualifiez le Prêtre Savoyard de personnage chimérique ou supposé. Comment êtes-vous instruit de cela, je vous supplie ? J'ai affirmé ce que je savais ; vous niez ce que vous ne savez pas ; qui des deux est le téméraire ? » (*Ibid.*, p. 954.) Bien qu'il ait affirmé que le propos du vicaire est son avis dans ses lettres intimes à ses amis (voir notre analyse du chapitre précédent), Rousseau polémiste habile insiste sur ce qu'il est impossible à Beaumont de savoir la réalité d'existence du vicaire, et par là, il arrive à discréditer le mandement de son adversaire.

⁵² *Ibid.*, p. 1004.

le mandement⁵³. Il en est de même des *Lettres écrites de la montagne*, dont la partie du « commentaire » est non seulement abondante mais essentielle dans l'ensemble des lettres⁵⁴.

Or ce qui nous intéresse le plus dans la comparaison des deux œuvres, ce n'est pas tant l'emploi de la même méthode – la réplique par commentaires est banale en soi –, qu'une parabole un peu bizarre que l'on retrouve communément dans l'une et l'autre :

Supposons qu'un particulier vienne à minuit nous crier qu'il est jour ; on se moquera de lui ; mais laissez à ce particulier le temps et les moyens de se faire une secte, tôt ou tard ses partisans viendront à bout de vous prouver qu'il disait vrai. Car enfin, diront-ils, quand il a prononcé qu'il était jour, il était jour en quelque lieu de la terre ; rien n'est plus certain. D'autres ayant établi qu'il y a toujours dans l'air quelques particules de lumière, soutiendront qu'en un autre sens encore, il est très vrai qu'il est jour la nuit. Pourvu que des gens subtils s'en mêlent, bientôt on vous fera voir le soleil en plein minuit. Tout le monde ne se rendra pas à cette évidence. [...]. Les uns voudront des explications, les autres n'en voudront point ; l'un voudra prendre la proposition au figuré, l'autre au propre. [...] Chacun taxera de mauvaise foi le parti contraire, et n'y verra que des obstinés. On finira par se battre, se massacrer ; les flots de sang couleront de toutes parts : et si la nouvelle secte est enfin victorieuse, il restera démontré qu'il est jour la nuit. C'est à peu près l'histoire de toutes les querelles de Religion⁵⁵.

À travers cette parabole, il tente de démontrer l'impossibilité d'un accord unanime par l'existence de disputes sur des détails théologico-métaphysiques : « [n]os langues sont l'ouvrage des hommes, et les hommes sont menteurs⁵⁶ ». Généralement parlant, le soleil (le jour) est l'emblème de la vérité incontestable – rappelons-nous le frontispice de l'*Encyclopédie* qui représente « la Vérité enveloppée d'un voile, et rayonnante d'une lumière qui écarte les nuages et les disperse⁵⁷ » ; néanmoins, la vérité est falsifiée dans cet épisode par « une secte » qu'« un particulier » crée et manipule, de sorte que la distinction entre le vrai et le faux (le jour et la nuit) se brouille. Défigurant la vérité, l'argutie des « gens subtils » produit le désordre, les querelles sans fin et finalement le massacre qui fait couler

⁵³ Cette méthode de l'alternance du texte et du commentaire qui l'interrompt à chaque instant se trouve déjà dans l'*Émile*. Pour montrer l'inutilité de l'étude des fables, Rousseau invente une scène de la lecture de la fable du « Corbeau et le renard » pendant laquelle un enfant met des bâtons dans la roue par des questions gênantes : « *Maître corbeau sur un arbre perché* / Maître ! que signifie ce mot en lui-même ? [...] / Qu'est-ce qu'un corbeau ? / Qu'est-ce qu'un *arbre perché* ? L'on ne dit pas : *sur un arbre perché*, l'on dit : *perché sur un arbre*. [...] *Tenait dans son bec un fromage*. / Quel fromage ? Était-ce un fromage de Suisse, de Brie, ou de Hollande ? » (*Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 353) D'ailleurs, Rousseau a entrepris de réfuter ses adversaires par une suite de commentaires dès les réponses à son *Premier discours*. (Voir OC, III, p. 31-102.)

⁵⁴ En donnant des explications de ses propres textes, il insère des commentaires littéralement herméneutiques de la Bible dans ces explications. N'y trouve-t-on pas une sorte de mise en abyme ?

⁵⁵ *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 972.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 971.

⁵⁷ Explication du frontispice de l'*Encyclopédie*. L'analogie entre la lumière et la vérité remonte à l'antiquité comme le démontre l'allégorie de la caverne dans *La République* de Platon.

« les flots de sang » ; à ce stade, la violence utilisée pour convaincre les impies l'emporte sur l'authenticité d'une doctrine. C'est que Rousseau s'est rendu compte de l'histoire longue des guerres de Religion, et de là il justifie son opinion présentée dans l'*Émile* selon laquelle on a le droit (ou plutôt l'obligation) d'embrasser une religion de sa patrie quelle que soit cette religion.

Il emploie la même analogie du jour et de la nuit dans la quatrième lettre des *Lettres écrites de la Montagne*, mais dans un contexte différent :

Voilà, sans doute, qui vous paraît plus clair que le jour, et à moi aussi. Hé bien non : vous allez voir comment ces gens qui savent montrer le Soleil à minuit savent le cacher à midi.

L'adresse ordinaire aux sophistes est d'entasser force arguments pour en couvrir la faiblesse. Pour éviter des répétitions et gagner du temps, divisons ceux des *Lettres écrites de la Campagne*⁵⁸ [...].

Rousseau reprend cet exemple des gens « qui savent montrer le Soleil à minuit, savent le cacher à midi », afin de dénoncer la lecture infidèle de ses propres textes et de ceux rédigés et présentés par les représentants à ses adversaires. Selon lui, les « Sophistes » défigurent l'argument « plus clair que le jour » des représentants avec méchanceté. Ici, en s'écartant de la mémoire de la guerre civile causée par la religion, Rousseau rapproche cette parabole de sa propre expérience et assimile ces « Sophistes » à ses ennemis personnels ; aussi évident que soit le contenu de l'argument, il y a un risque qu'il soit déformé et interprété en sens inverse par un découpage arbitraire et malveillant de la part des ennemis. En d'autres termes, tandis que la parabole du jour et de la nuit dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* est utilisée pour renforcer la validité de son opinion présentée dans la « Profession du foi », celle des *Lettres écrites de la montagne* est invoquée afin de défendre *directement* l'opinion des « représentants » en attaquant ses persécuteurs par leur identification aux « sophistes ».

Une autre analogie semblable est celle du noir et du blanc dans les *Lettres écrites de la montagne* :

Quand on ne me juge point sur ce que j'ai dit, mais sur ce qu'on assure que j'ai voulu dire, quand on cherche dans mes intentions le mal qui n'est pas dans mes Écrits, que puis-je faire ? Ils démentent mes discours par mes pensées ; quand j'ai dit blanc ils affirment que j'ai voulu dire noir ; ils se mettent à la place de Dieu pour faire l'œuvre du Diable ; comment dérober ma tête à des coups portés de si haut⁵⁹ ?

Nous pouvons comprendre facilement que le « blanc » corresponde parfaitement au motif de « jour », et le « noir » à celui de la « nuit ». Tels les « sophistes » qui éclipsent la lumière qui rayonne

⁵⁸ *Lettres écrites de la Montagne*, p. 762.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 696.

de la « Vérité » dans la parabole précédente, ceux qui oppriment le pauvre Jean-Jacques altèrent son discours « blanc » en « noir ». Or dans cet exemple, ce ne sont plus les textes des autres qui sont en jeu, mais il s'agit du sien, à savoir la « Profession de foi » ; de plus, le problème tient moins au « sophisme » des adversaires qu'aux intentions faussement imputées à l'auteur : après avoir imaginé l'intention noire de l'auteur avec méchanceté, ses adversaires l'attaquent non sur ce qu'il a dit, mais sur « ce qu'on assure qu'il a] voulu dire ». Ses craintes sont donc doubles : 1/ que son texte ne soit pas lu correctement ; 2/ que ses intentions soient défigurées ou contrefaites par ses ennemis. En ce qui concerne la première crainte — et nous nous situons là dans la sphère du *logos* ; dans l'hypothèses de contresens commis de bonne foi —, il tente de dissiper l'incompréhension des lecteurs qui pourraient être influencés par le faux jugement de ses ennemis en expliquant la « Profession de foi » en détail et en soulignant les erreurs qui se trouvent dans la *Lettre écrite de la campagne*. Mais quant au second aspect, il ne peut rien faire. Le voilà démuné car ce n'est plus la logique, l'intellection (la lecture) qui sont en cause mais les mauvaises intentions de ses persécuteurs. Il n'est plus question des interprétations de son texte : « quand on cherche dans mes intentions le mal qui n'est pas dans mes Écrits, que puis-je faire ? » Il semble que cette analogie du noir et du blanc, qui se rapporte à l'altération de l'intention de l'auteur, obsède Jean-Jacques, car non content d'employer le même exemple à nouveau dans la huitième lettre⁶⁰, il en fait l'un des sujets principaux des *Dialogues*, comme nous allons le voir dans le 3^e chapitre.

En outre, le contraste entre le blanc et le noir correspond à celui de « Dieu » et du « Diable » : « ils se mettent à la place de Dieu pour faire l'œuvre du Diable ». Quand les ennemis se comportent comme s'ils étaient des dieux, et condamnent l'écrivain après avoir supposé son intention à leur gré, « comment dérober [s]a tête à des coups portés de si haut » ? À ce problème, il ne trouve qu'une issue : « c'est d'en juger sur l'ouvrage ». Mais ici, nous revenons au point de départ, car le premier problème était précisément la lecture incorrecte et malhonnête. Il est pour ainsi dire dans l'impasse.

1-4. Le lecteur idéal et le dieu Glaucus

Dans la vigueur de l'âge mûr, Rousseau a écrit des œuvres importantes coup sur coup – les deux discours, les articles de l'*Encyclopédie* y compris celui de l'« économie politique », *Du Contrat social*, *Lettre à D'Alembert*, *Julie*, et *Émile* — « toujours dans les mêmes principes », selon lui. Toutefois, le gouvernement français et le Petit Conseil genevois se sont soudain jetés sur la « Profession de foi » (et celui-ci a également attaqué *Du contrat social*), bien qu'ils n'aient rien dit sur les autres textes tels

⁶⁰ « Cela serait contre toute raison quant au Législateur ; parce qu'alors toute la solennité des Lois serait vaine et ridicule, et que réellement l'État n'aurait point d'autre Loi que la volonté du petit Conseil, maître absolu de négliger, mépriser, violer, tourner à sa mode les règles qui lui seraient prescrites, et de prononcer noir où la Loi dirait blanc [...] » (*Ibid.*, p. 847. C'est nous qui soulignons.) Ici, l'exemple de la confusion intentionnelle du blanc et du noir se superpose à la puissance tyrannique du petit conseil.

que *Julie* dans lequel il avait semé des arguments non moins hardis sur le christianisme. En se plaignant de la lecture incorrecte et de la construction arbitraire d'intentions de l'auteur qui ne sont pas les siennes, Rousseau souligne qu'il « n'a point eu l'horrible intention qu'ils lui prêtent⁶¹ ». C'est à ce point que sont consacrées la *Lettre à Christophe de Beaumont* et les *Lettres écrites de la Montagne* : à clarifier ces questions confuses, autrement dit, à rendre compte de sa vraie intention en réfutant les chicanes des adversaires (notamment Beaumont et Tronchin) qui ont critiqué la « Profession de foi ».

Le problème est qu'en définitive, il incombe aux lecteurs, non à Rousseau, de « juger sur l'ouvrage », et que l'auteur ne peut faire changer directement le sentiment des lecteurs. Comme il écrit amèrement, « cette tâche [celle de juger les textes] n'est pas la [s]ienne⁶² ». Désormais, il devra s'atteler de toutes ses forces à la tâche désespérément difficile de persuader ses lecteurs de son innocence, avec seulement sa plume pour le guider. La relation entre l'auteur et les lecteurs se fait alors très tendue, dans le désespoir et la conscience de l'impossibilité de la communication :

Je croirais outrager l'Auteur, l'Éditeur, le Lecteur même, par une justification d'autant plus honteuse qu'elle est plus facile ; c'est dégrader la vertu que montrer qu'elle n'est pas un crime ; c'est obscurcir l'évidence, que prouver qu'elle est la vérité. Non, lisez et jugez vous-même. Malheur à vous, si, durant cette lecture, votre cœur ne bénit pas cent fois l'homme vertueux et ferme qui ose instruire ainsi les humains !

Eh ! comment me résoudrais-je à justifier cet Ouvrage ? moi qui crois effacer par lui les fautes de ma vie entière ; moi qui mets les maux qu'il m'attire en compensation de ceux que j'ai faits ; moi qui, plein de confiance, espère dire au Juge Suprême : Daigne juger dans ta clémence un homme faible ; j'ai fait le mal sur la terre, mais j'ai publié cet Écrit⁶³.

Il affirme que la justification de la « Profession de foi » par l'auteur lui-même ferait honte aux lecteurs, puisqu'elle est trop claire pour être expliquée en détail : de là, il leur demande de juger par eux-mêmes : « lisez et jugez vous-même⁶⁴ ». Nous avons constaté que Rousseau abandonne partiellement la responsabilité en tant qu'auteur en priant les lecteurs de jouer le rôle de juge dans les incipit des deux *Lettres* ; dans le passage ci-dessus, il est moins humble et plus exigeant. Au lieu d'évoquer l'insuffisance possible de l'auteur, il va jusqu'à maudire (« Malheur à vous [...] ») les

⁶¹ *Ibid.*, p. 696.

⁶² « Ah ! qu'on en juge ainsi, j'y consens ; mais cette tâche n'est pas la mienne, et un examen suivi sous ce point de vue, serait de ma part une indignité. Non, Monsieur, il n'y a ni malheur ni flétrissure qui puissent me réduire à cette abjection. » (*Ibid.*)

⁶³ *Ibid.*, p. 696-697. Il est difficile de ne pas rapprocher cette formule d'une phrase fameuse de l'incipit de la *Nouvelle Héloïse* : « [j]'ai vu les mœurs de mon temps, et j'ai publié ces lettres » (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 5.)

⁶⁴ En un sens, cette formule est un mot d'ordre des Lumières par excellence. Souvenons-nous de *Sapere Aude* de Kant. Ce qui rend Rousseau singulier, c'est qu'il a reversé à son cas propre les exigences de libre pensée des Lumières et les méthodes de lecture qu'elles prônent.

lecteurs qui ne lisent pas ses textes comme il le souhaite. Autour de l'attitude ambivalente de Rousseau envers les lecteurs dans ce passage se cristallise le problème de la responsabilité qui se fait jour plus en plus clairement après 1763 : il fait mine de laisser le droit d'interpréter aux lecteurs, en même temps qu'il les menace et réproouve catégoriquement tous ceux qui ne trouvent pas « l'homme vertueux et ferme qui ose instruire ainsi les humains » dans l'auteur. Il est important de noter que les mouvements contradictoires de donner et de retirer aux lecteurs la responsabilité (ou la liberté) de la lecture se manifestent simultanément dans ce passage. À ces faux dieux qui donnent « des coups portés de si haut » à Jean-Jacques, autrement dit, aux lecteurs déloyaux qui méritent d'être maudits, il oppose Dieu qui doit tout juger, y compris son œuvre, de manière impartiale et désintéressée. À l'instar de Starobinski, il n'est pas difficile d'y voir l'obsession de la transparence ; préalablement au très fameux incipit des *Confessions*, dans ce passage il souhaite déjà se présenter avec ses œuvres devant Dieu qui pénètre tout comme l'« œil vivant ». Mais s'il n'a vraiment affaire qu'à Dieu, il n'aurait pas écrit les textes apologétiques, qui ne sont composés qu'afin de persuader autrui. En se fâchant contre les lecteurs qui se méprennent et qui le persécutent sans bien lire ses vraies intentions, il ne renonce donc pas à l'espoir de se faire comprendre. Nous avons déjà vu brièvement comment Rousseau critique la lecture erronée de Beaumont, de Tronchin, et non content d'attaquer les lecteurs, tente de démontrer ses vraies intentions : en insistant sur les détails (au besoin, citant leur texte mot à mot), il fait remarquer les fautes de leur interprétation, avant de noter sa vraie intention et enseigner la manière « correcte » de lire ses textes. La nature pédagogique de la *Lettre à Christophe de Beaumont* et des *Lettres écrites de la montagne* peut être donc considérée comme l'alternative de l'idéal de la transparence : dans le monde brisé où il n'y a plus à espérer la communication spontanée – une suite des persécutions l'a lui appris assez –, il choisit de faire face à cette incompréhension des lecteurs afin de faire comprendre ce qu'il voulait dire dans ses œuvres au moyen des écrits apologétiques, bien qu'il ne puisse s'empêcher de glisser dans le pessimisme de temps en temps⁶⁵.

L'aspect pédagogique de ces textes, toutefois, ne se limitant pas aux commentaires en détail, souligne l'insincérité des lecteurs, et c'est également ce que nous avons déjà constaté dans l'analyse

⁶⁵ Parfois il montre ses déceptions : après avoir longuement exposé les principes qui règnent dans la « Profession de foi », il ironise comme suit : « [m]ais c'est ici que je commence à parler une langue étrangère, aussi peu connue des lecteurs que de vous. » (*Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 937) Il est à noter que le sentiment d'aliénation se révèle clairement dans l'expression « une langue étranger » : il oscille entre l'espérance de se faire comprendre et le désespoir que personne ne le comprenne. [Souvenons-nous d'une formule ovidienne qu'il a choisi comme l'épigraphe deux fois, dans le *Premier discours* et dans les *Dialogues* : « *Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis* (On me tient pour barbare parce qu'on ne me comprend pas) » [la traduction citée de la note de l'édition de Pléiade, voir OC, III, p. 1238]. Comme les barbares ne comprennent pas ce qu'Ovide dit, dans la mesure où il parle la langue sophistiquée qu'est le latin, on ne comprend pas non plus Jean-Jacques qui parle une autre langue que celle de l'« honnête homme ». Dans la nuance aliénante d'« une langue étranger » de la *Lettre à Christophe de Beaumont*, nous pouvons voir la transition de l'attitude de Rousseau ; l'épigraphe du *Premier discours* était la manifestation de la confiance en soi et de l'arrogance entremêlées, tandis que celle des *Dialogues* dévoile la tristesse perçante de la solitude d'un vieil homme qui, délaissé par tout le monde, se trouve seul malgré ses efforts qu'il a fait pour contribuer la progression du genre humain.

des emblèmes tels que « jour/nuit » et « blanc/noir ». Parfois, ces remarques vont jusqu'à s'approcher de ce que nous pouvons appeler « le complotisme » :

Qu'on examine tous les miens par cette méthode, je ne crains point les jugements que tout honnête homme en pourra porter. Mais ce n'est pas ainsi que ces Messieurs s'y prennent, ils n'ont garde, ils n'y trouveraient pas ce qu'ils cherchent. Dans le projet de me rendre coupable à tout prix, ils écartent le vrai but de l'ouvrage ; ils lui donnent pour but chaque erreur, chaque négligence échappée à l'Auteur, et si par hasard il laisse un passage équivoque, ils ne manquent pas de l'interpréter dans le sens qui n'est pas le sien. Sur un grand champ couvert d'une moisson fertile, ils vont triant avec soin quelques mauvaises plantes, pour accuser celui qui l'a semé d'être un empoisonneur⁶⁶.

Ici, dans les interprétations qui défigurent ses intentions originelles, il voit clairement l'existence du « projet de [l]e rendre coupable ». Autrement dit, il suppose le complot tramé par « ces Messieurs », qui, en vue de flétrir Jean-Jacques de l'épithète d'impie, lisent mal ses œuvres (délibérément, bien sûr) en déchiquetant⁶⁷ le texte en fragments et en triant arbitrairement les parties du texte qui leur conviennent le mieux, à savoir, « chaque erreur, chaque négligence » et quelque « passage équivoque ». Pour le moment, retenons ce terme de « Messieurs », qui aura beaucoup d'influence néfaste dans les *Dialogues*. En outre, il convient de noter la métaphore des « mauvaises plantes » qu'« un empoisonneur » recueille, puisque cette expression, qui aura également une importance dans les *Dialogues*, fait nettement ressortir l'image d'un « complot ». Le but des comploteurs est clair : accomplir le projet de rendre Rousseau coupable à tout prix ; et pour ce, ils séparent quelques passages du contexte pour les dénoncer après avoir leur donné un sens tout déformé. C'est cette manœuvre qui est comparée à l'herborisation d'un empoisonneur⁶⁸.

Quoiqu'il en soit, si les conspirateurs dirigent des lecteurs pour qu'ils se méprennent sur la vraie intention de l'auteur, le malentendu cessera un jour avec la disparition des conjurateurs :

⁶⁶ *Lettres écrites de la montagne*, p. 707.

⁶⁷ Dans les manuscrits de Neuchâtel, il critique sévèrement ce « déchiquetage » : « je n'aime pas cette manière de déchiqueter un ouvrage et d'en juger sur des lambeaux enlevés ça et là. Elle est trop favorable à la calomnie et à la méchanceté pour que la justice et la vérité l'emploient sans répugnance, même pour nous défendre. » (Notes des *Lettres écrites de la montagne*, p. 1595. C'est nous qui soulignons.) D'où chez lui l'importance du « tout lire ».

⁶⁸ Curieusement, le sujet de l'acte de déchiqueter le texte et celui d'empoisonner ne sont pas identique dans le passage cité : alors que ce sont les conspirateurs qui « trouvent » le poison dans les textes innocents – à savoir, herboriser le poison – c'est Rousseau qui est accusé par eux d'être l'empoisonneur. Dénoncer le fait que ses ennemis lui attribuent les pratiques mêmes auxquelles ils recourent est un motif constant chez Rousseau à partir des lettres apologétiques. Dans le manuscrit de Neuchâtel des *Lettres écrites de la montagne*, au lieu du texte définitif (« [q]uelle noirceur plus cruelle que de me faire un crime à Genève des persécutions qu'on me suscitait dans la Suisse »), il écrivait ainsi : « que de me faire autant de crimes des maux mêmes qu'ils m'ont attiré » (voir OC, III, p. 797 et 1652. C'est nous qui soulignons.)

Il [le peuple] me croit un monstre sur la foi de vos clameurs ; mais vos clameurs cesseront enfin ; mes écrits resteront malgré vous pour votre honte. Les Chrétiens, moins prévenus, y chercheront avec surprise les horreurs que vous prétendez y trouver ; ils n’y verront, avec la morale de leur divin maître, que des leçons de paix, de concorde et de charité⁶⁹.

Il fonde de grands espoirs sur la postérité qui, délivrée de l’emprise exercée par les « Messieurs », lira ses écrits avec impartialité ; dans ce contexte, la génération à venir peut ressembler à Dieu, en ce qu’elle est perçue comme un symbole de la transparence tant désirée. Remarquons que l’expression de « monstre » déjà analysée dans ce chapitre apparaît encore ici : « il me croit un monstre sur la foi de vos clameurs ». À la lumière de ce que nous avons examiné jusqu’ici, la figure de « monstre » évoque un autre « dieu » Glaucus, dont l’auteur de *La transparence et l’obstacle* parle au début de son livre. Dans la description par Rousseau de ce dieu ou ce monstre marin qui est dénaturé par les éléments extérieurs tels que « le temps, la mer et l’orage⁷⁰ », Starobinski trouve quelques mots qui laissent voir l’espoir de la restauration : « il y a ici un *pour ainsi dire* et un *presque* qui rendent tous les espoirs⁷¹ ». Il semble que l’espérance que Rousseau place dans la « postérité » à propos de la réhabilitation posthume de ses œuvres ressemble à l’espoir du rétablissement de la statue de Glaucus. Une fois l’élément extérieur – à savoir, le complot organisé par ses adversaires – enlevé, le texte retrouvera son éclat d’origine et son auteur une innocence qui ne l’a jamais abandonnée.

1-5. Le modèle juridique

Jusqu’à présent, nous nous sommes penchés sur la relation difficile entre Rousseau et ses lecteurs. En déployant une vaste palette rhétorique, il dénonce la cabale, dévoile leurs lectures erronées, et presse les lecteurs (et non les destinataires de ces lettres) de lire et juger ses écrits par eux-mêmes. Comme il a confiance en ce qu’il écrit, il ne doute point qu’on comprenne la justesse de son argument – notamment celui de la « Profession du foi » – ainsi que la bonté naturelle de l’auteur si elles sont lues sans que les calomnies des comploteurs ne s’en mêlent.

Il reste encore un dernier point à faire remarquer : c’est qu’il adopte le modèle juridique dans les œuvres épistolaires. Nous avons déjà vu qu’il exhorte ses lecteurs à *juger* par soi-même et à ne pas se fier à ce que les gens en autorité écrivent : « lisez et jugez vous-mêmes », disait-il. Nous avons également insisté sur l’existence du *Juge Suprême* qui le convoque devant le tribunal au jour du Jugement dans les *Lettres écrites de la montagne*. Quand il rédige ces textes, il se figure donc comparaître devant un tribunal dans lequel on est jugé par ses œuvres. Mais ce dont il s’agit ici, c’est la question

⁶⁹ *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 983.

⁷⁰ Jean Starobinski, *La transparence et l’obstacle*, Paris, Gallimard, 1971 [1957], p. 27.

⁷¹ *Ibid.*, p. 28.

suiuante : qui va juger Jean-Jacques en définitive ? Bien qu'il soit déjà condamné par le parlement de Paris et les autorités genevoises, il se plaint de l'injustice de ces jugements et proclame son innocence dans les lettres ; pour ainsi dire, il fait appel d'un jugement. Face aux lecteurs qui sont les juges en seconde instance (« lisez et jugez vous-mêmes »), il fait le geste d'appeler des « témoins » afin de se défendre :

Je les adjure tous, quels qu'ils puissent être, de déclarer au public ce qu'ils savent de ma croyance en matière de Religion : si dans le commerce le plus suivi, si dans la plus étroite familiarité, si dans la gaieté des repas, si dans les confidences du tête-à-tête ils m'ont jamais trouvé différent de moi-même [...] si dans le secret de mon cœur ils en ont pénétré que je cachais au public ; si dans quelque temps que ce soit ils ont trouvé en moi une ombre de fausseté ou d'hypocrisie, qu'ils le disent, qu'ils révèlent tout, qu'ils me dévoilent ; j'y consens, je les en prie, je les dispense du secret de l'amitié ; [...] je leur confie mon honneur sans crainte, et je promets de ne les point récuser⁷².

Sur un ton mi-implorant, mi-provocateur, il invite tous ceux qui ont le moindre rapport avec lui (y compris les malveillants et ses espions) à témoigner de sa sincérité irréprochable en matière de religion. C'est la personne de Rousseau lui-même (et non pas ses œuvres) qui fait l'objet du jugement de ces témoins⁷³. Avec une intensité d'expression croissante (le commerce < la familiarité < les confidences du tête-à-tête / dire < révéler ± dévoiler / consentir < prier < dispenser du secret de l'amitié), il augmente ses attentes vis-à-vis des témoins ; mais nous avons vu comment ces « attentes » côtoient la menace, ce qui a pour effet de rendre nul l'effet de l'autorité des lecteurs en tant que juge collectif, bien qu'il faille noter que les témoins qui l'entourent dans la vie quotidienne ne se confondent pas nécessairement avec les lecteurs. Juste avant le passage cité, n'a-t-il pas écrit « quiconque ose affirmer qu'il [=celui qui s'exprime si librement sur ce qu'il ne croit pas] ment, et n'est pas un Dieu, ment infailliblement lui-même⁷⁴ » ? Rousseau, qui demandait les lecteurs de jouer le rôle de juge, devient le juge des juges à leur insu.

Il en va de même pour les *Lettres écrites de la montagne*. Dans le manuscrit de Neuchâtel, il va jusqu'à accepter d'« être mis à mort » – c'est là précisément une expression ressortant au domaine juridique – en fonction de leur verdict :

Ne se trouvera-t-il jamais un h.[omme] équitable et sensé qui daigne au moins par curiosité faire l'analyse de mes ouvrages, la recherche de mes vrais sentiments, qui remonte à mes principes et

⁷² *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 963.

⁷³ Ultérieurement, les *Dialogues* montrent que la réputation de l'auteur et celle des œuvres sont inséparables.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 962.

développe la chaîne de mes conséquences. Si cet homme trouve que dans mes livres je détruis la religion, je consens d'être mis à mort.

Si cet homme trouve que je n'établis pas l'existence de Dieu, sa providence, l'immortalité de l'âme, la vie à venir, et tous les points vraiment essentiels à la religion, sur des preuves plus lumineuses et plus fortes que n'en donnèrent jamais tous les Théologiens, je consens d'être mis à mort.

Si cet homme présume sur ma manière d'écrire que je n'ai pas le cœur pénétré de ces vérités importantes et consolantes que je tâche d'établir, s'il juge que je ne parle en faveur de la religion comme les autres que pour mettre ma personne à couvert, je consens d'être mis à mort.

Si cet h[omme] trouve un seul de mes persécuteurs dont il puisse juger sur ses écrits, sur ses discours, sur toute sa conduite, qu'il croit plus sincèrement en Dieu que moi, je consens d'être mis à mort⁷⁵.

Le consentement à être mis à mort implique moins la confiance dans les lecteurs que la présentation d'un lecteur idéal. Au fil de ces phrases pathétiques, ses exigences vont *crecendo* ; dès le début, ce qu'il demande n'est pas minime : non seulement son lecteur doit être « équitable et sensé », mais aussi savoir remonter à ses principes et construire la chaîne de la logique qui traverse ses œuvres. Ensuite, il doit trouver que Rousseau établit « tous les points vraiment essentiels à la religion » plus fermement que ne le firent « jamais tous les Théologiens ». En se durcissant, Rousseau demande que le lecteur lise le for intérieur de l'auteur et voie son cœur « pénétré de ces vérités importantes et consolantes », uniquement sur la base de « [s]a manière d'écrire ». Enfin, comme point culminant de la rigueur, Rousseau oblige le lecteur à penser qu'il « croit plus sincèrement en Dieu » que tous ses persécuteurs. En imposant une charge presque excessive à ceux qui lisent ses textes, ces exigences contribuent à passer les lecteurs au crible pour faire apparaître la figure idéale du lecteur⁷⁶.

En ce sens, cette épiphore⁷⁷ – il répète « je consens d'être mis à mort » jusqu'à quatre fois – fonctionne comme une menace ainsi que comme une instruction pédagogique de la lecture légitime, comme nous l'avons examiné ; mais en même temps, cette menace n'est pas sans rapport avec la question précédente : « qui juge ? ». Car la présentation d'une seule lecture admissible (ou la figure d'un lecteur qui incarne cette lecture) n'est rien d'autre que l'essai de la transposition de l'instance de jugement : d'un tribunal extrajudiciaire dans lequel les lecteurs jugent l'auteur à un autre tribunal qui donne à l'auteur le droit de sélectionner les lecteurs qui conviennent de juger. Autrement dit, c'est le

⁷⁵ Le manuscrit de Neuchâtel des *Lettres écrites de la montagne*, OC, III, p. 1584-1585. C'est nous qui soulignons.

⁷⁶ Dans la cinquième lettre des *Lettres écrites de la montagne*, il dit nettement qu'il ne rédige pas l'*Émile* pour les Messieurs qui ne le comprennent pas : « Il est vrai que j'entrepris mon Livre à la sollicitation d'une Mère ; mais cette Mère, toute jeune et toute aimable qu'elle est, a de la Philosophie, et connaît le cœur humain [...]. C'est pour les esprits de la trempe du sien que j'ai pris la plume, non [...] pour d'autres Messieurs de pareille étoffe, qui me lisent sans m'entendre, et qui m'outragent sans me fâcher. » (*Ibid.*, p. 783.)

⁷⁷ Sur l'épiphore, voir par exemple : Bernard Dupriez, *Gradus*, Paris, Édition 10/18, 1984 [2009], p. 198. Selon *Gradus*, l'épiphore est l'art de « placer le même mot ou groupe à la fin de deux ou plusieurs membres de phrase ou phrases ».

combat au risque de sa vie pour conquérir l'hégémonie de la lecture qui se déroule dans ce nouveau tribunal. La question sur l'instance de jugement résonne dans l'ensemble des Lettres apologétiques : « [h]ommes et sujets à l'erreur ainsi que moi, sur quoi prétendent-ils que leur raison soit l'arbitre de la mienne, et que je sois punissable pour n'avoir pas pensé comme eux⁷⁸ ? », écrit-il⁷⁹.

En fin de compte, a-t-il gagné ce combat ? A-t-il réussi à préserver l'enjeu de son apologie ; qui n'est autre que la justesse de sa pensée dans ses œuvres, des attaques de ses adversaires ? Avec la rhétorique et la logique analysées jusque-là, il semble que la réponse ne soit pas négative. En établissant une relation tendue mais avantageuse pour lui avec les lecteurs, Rousseau explique les vraies intentions de ses œuvres, en démontre la cohérence et enseigne à ses lecteurs comment lire son texte – ou l'ensemble de ses textes. À travers ce processus, il prend également la défense de sa personne, soit en construisant l'*éthos*, soit en faisant ressortir l'intégrité de sa nature à partir de l'appréciation juste de ses travaux.

Malgré tout, l'inquiétude néfaste subsiste face à la réalité de la persécution qui le harcèle de toute part, et c'est pourquoi Rousseau glisse les phrases suivantes vers la fin de la *Lettre à Christophe de Beaumont* :

Cependant quand j'aurais eu tort en quelques endroits, quand j'aurais eu toujours tort, quelle indulgence ne méritait point un Livre où l'on sent partout, même dans les erreurs, même dans le mal qui peut y être, le sincère amour du bien et le zèle de la vérité ? Un Livre où l'Auteur, si peu affirmatif, si peu décisif, avertit si souvent ses lecteurs de se défier de ses idées, de peser ses preuves, de ne leur donner que l'autorité de la raison ? [...] Eh ! Quand il n'y aurait pas un mot de vérité dans cet ouvrage, on en devrait honorer et chérir les rêveries [...]. Oui, je ne crains point de le dire ; s'il existait en Europe un seul gouvernement vraiment éclairé, un gouvernement dont les vues fussent vraiment utiles et saines, il eût rendu des honneurs publics à l'Auteur d'*Émile*, il lui eût élevé

⁷⁸ *Lettres écrites de la montagne*, p. 692.

⁷⁹ Dans ces lettres apologétiques, il traite communément du jugement et de la légitimité des miracles dans la Bible. Dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, par exemple, il parle du problème des convulsionnaires après avoir demandé la légitimité des témoignages apportés par les historiens antiques comme Tite-Live et Cicéron : « [d]'où je conclus que, même selon vous, et selon tout autre homme sage, les preuves morales suffisantes pour constater les faits qui sont dans l'ordre des possibilités morales, ne suffisent plus pour constater des faits d'un autre ordre, et purement surnaturels : sur quoi je vous laisse juger vous-même de la justesse de votre comparaison. » (*Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 989.) Ici encore, Rousseau aborde la question : « qui juge ? », car il ne se limite pas à poser la question sur l'authenticité des miracles, mais il examine le fondement même de la légitimité d'un témoignage. De même, au début de la seconde lettre des *Lettres écrites de la montagne*, il consacre plusieurs pages à la question de la liberté de l'interprétation de la Bible chez les protestants et ainsi met en parallèle le problème de l'interprétation d'*Émile* et celui de la lecture de la Bible (voir *Lettres écrites de la montagne*, p. 711-718). En opposant la liberté tolérante de l'interprétation du texte saint qui régnait dans le protestantisme de la première période à l'intolérance des autorités genevoises qui ont attaqué autoritairement l'interprétation de la Bible de Rousseau, il contre-attaque ses ennemis. En ce sens, l'analyse des textes sur les miracles est une sorte de mise en abyme dans ces lettres.

des statues. Je connaissais trop les hommes pour attendre d'eux de la reconnaissance ; je ne les connaissais pas assez, je l'avoue, pour en attendre ce qu'ils ont fait⁸⁰.

Dans la longue lettre adressée à l'archevêque de Paris, il expliquait en détail la fausseté de la lecture de Beaumont et dessinait sa propre interprétation juste de la « Profession de foi » ; souvenons-nous de la façon dont il défendait ses œuvres en tirant parti du *logos* et de l'*éthos*. Toutefois, ce passage risque de renverser tous ses efforts par des suppositions qu'il n'aurait pas besoin de faire : « quand j'aurais eu tort en quelques endroits, quand j'aurais eu toujours tort », « [q]uand il n'y aurait pas un mot de vérité dans cet ouvrage », écrit-il. Au lieu de souligner la justesse du principe, il justifie son livre par « le sincère amour du bien et le zèle de la vérité ». Si la bonté naturelle de l'auteur excuse le texte qui ne contient aucune vérité (c'est ce qui arrivera quand l'auteur a « eu toujours tort »), à quoi servent les explications détaillées dans cette lettre apologétique ?

Remarquons le saut ou plutôt le clivage qui se manifeste ici : de même que l'autorité biblique d'une description objective ne se substitue jamais au « témoignage intérieur du Saint-Esprit⁸¹ », l'argumentation objective, aussi raffinée soit-elle, ne remplace jamais la conviction intérieure du lecteur ; et s'il n'est pas possible d'agir directement sur le cœur du lecteur et de changer son sentiment, le texte apologétique reste sans puissance, ce qui se traduit par l'exaspération et l'inquiétude (« Je connaissais trop les hommes pour attendre d'eux de la reconnaissance ; je ne les connaissais pas assez, je l'avoue, pour en attendre ce qu'ils ont fait »).

Ici, nous revenons à notre problématique originelle : la rupture immense entre le sentiment intérieur (« je sens mon cœur ») et la connaissance (« et je connais les hommes »). Les œuvres autobiographiques sont les tentatives sinueuses de combler cette rupture qui se révèle dans les Lettres apologétiques.

⁸⁰ *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 1003.

⁸¹ Nous avons déjà souligné l'importance de cette notion dans le chapitre 4 de la première partie. Selon Maurice Neeser, le témoignage intérieur du Saint-Esprit (au sens protestant) est « une intervention divine en vertu de laquelle, parce que la rencontre est faite d'une âme avec Celui qui est venu chercher et sauver ce qui était perdu, le message salutaire a revêtu désormais dans cette âme, avec sa dignité de centre de la parole biblique, sa portée de vraie parole de Dieu » (Maurice Neeser, « Raison, révélation et témoignage du Saint-Esprit dans la tradition protestante » dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 31 (128), 1943, p. 134-135.) Commentant un livre de Karl Hase intitulé *Hutterus redivivus*, Neeser insiste sur la différence qui sépare « un simple enseignement divin [...] dans son aspect objectif » d'« une communication de vie religieuse indépendante de toute influence naturelle et due à l'esprit de Dieu » : « elle [cette révélation *in Christo* qui est le témoignage intérieur du Saint-Esprit] n'est pas affaire de démonstration humaine. Et c'est demeurer sur le plan de l'argumentation humaine que de chercher à convaincre, fût-ce en accumulant les passages bibliques » (*ibid.*, p. 139.) Cette différence ressemble à celle entre le sentiment (intérieur) et la connaissance.

Chapitre 2. Les deux tribunaux : *Les Confessions*

Après avoir été musicien, théoricien des malheurs du genre humain, anthropologue, philosophe politique, romancier, pédagogue, et après avoir justifié ses propres œuvres dans les lettres apologétiques, Rousseau cesse de publier ses travaux d'écriture à l'exception du *Dictionnaire de musique* et de quelques lettres¹ : il s'applique à la copie de la musique et à l'herborisation soit dans l'exil, soit dans son appartement de la rue Plâtrière, à Paris. C'est dans cet état de quasi-ermite qu'il écrit ses textes autobiographiques. La rupture décisive de sa vie, déclenchée par la condamnation à 1762, a conduit Jean-Jacques à se replier sur lui-même ; les lettres apologétiques que nous venons d'analyser correspondent à la transition entre ces deux modalités.

Jusque-là, nous avons examiné le sentiment (intérieur) et sa communication chez Rousseau. Pour lui, le triptyque autobiographique est l'apothéose de son effort pour approfondir ce thème ; non seulement il s'attache à l'introspection ou à la tâche difficile de « se connaître » dans ces livres, mais également il tente de faire connaître aux lecteurs ce qu'il est, ce qu'il a fait et ce qu'il a « senti ». Dans chacune de ces trois tentatives de ce que la postérité appellera, non sans malentendus², « les écrits autobiographiques », il change radicalement de méthode. Les trois chapitres suivants seront consacrés à l'examen de l'évolution de ses efforts pour se connaître, se décrire, et communiquer son vrai *moi*.

Les Confessions sont sa première et peut-être sa seule tentative « légitime » d'autobiographie en ce sens que l'auteur a retracé le plus fidèlement possible ses souvenirs dès l'enfance dans un ordre chronologique. De fait, elles-seules sont conformes à la définition du *Pacte autobiographique* de Philippe Lejeune³. En outre, elles contiennent à foison les épisodes essentiels à l'analyse du sentiment chez Rousseau : l'affaire du « peigne brisé » à Bossey⁴, la relation particulière avec Madame de Warens, la

¹ Le *Dictionnaire de musique* a été publié chez Duchesne en 1768. Morihiko Koshi accorde au scandale entre Rousseau et Hume ainsi qu'aux lettres écrites par celui-là une importance aussi grande qu'aux lettres apologétiques. Voir Koshi, *op. cit.*, p. 247-278.

² En fait de postérité, c'est surtout de la Pléiade qu'il s'agit. Et cela ne va pas sans mal car s'il s'agit bien d'écriture du moi, le terme d'autobiographie est inadapté aux *Dialogues* et aux *Rêveries*. Sur ce point, voir la note suivante.

³ Lejeune définit l'autobiographie comme suit : « [r]écit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité. » (Lejeune, *Le pacte autobiographique*. Nouvelle édition augmentée, Paris, Seuil, 1996 [1975] p. 14).

⁴ Voir *Les Confessions*, p. 18-21. Jean Starobinski, Jean-François Perrin et Philippe Lejeune donnent une importance décisive à cet épisode. Lejeune compare cette histoire au mythe de la déchéance entre l'âge d'or et l'âge de fer ; Starobinski y voit l'expérience première de la perte de la transparence en mettant en parallèle cet épisode et le mythe biblique du paradis perdu. Voir Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, éd. cit., p. 17-21 ; Philippe Lejeune, *op. cit.*, p. 87-163 ; Jean-François Perrin, *Le chant de l'origine*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « SVEC », 1996, p. 76-91.

description de Thérèse⁵, le ruban de Marion⁶, le différend avec le comte de Montaigu, l'amour triste pour Madame de d'Houdetot, la description de la conspiration qui se rend de plus en plus sombre et désespérante. Comme l'analyse de tous ces épisodes dépasse notre capacité ainsi que la portée d'un chapitre, nous aborderons les *Confessions* un peu obliquement, et au lieu d'examiner les sentiments qu'il tente de communiquer, nous nous limiterons à répondre aux deux questions suivantes :

1/ *Comment* tente-t-il de transmettre les sentiments dans le cadre de l'écriture de soi ?

2/ Quel sentiment ne peut-il pas transmettre et pourquoi ?

Pour ce, nous commencerons par l'analyse de l'incipit des première et seconde parties. Ces textes, qui nous montrent la mise en scène disposée par Rousseau, nous permettrons également de constater dans quel but il a rédigé ses *Confessions*. En particulier, le préambule du manuscrit de Neuchâtel nous fera de mesurer l'enjeu que revêt pour lui la communication de ses sentiments.

Ensuite, nous porterons notre attention sur quelques passages dans lesquels il insiste sur l'incommunicabilité du sentiment. En narrant les épisodes qui lui sont chers, il s'énerve parfois face à la difficulté de transmettre ce qu'il a senti alors. À travers l'analyse de ces descriptions, nous accéderons à la relation extrêmement embrouillée entre le moi, le sentiment, et la vérité.

Dans le labyrinthe de son moi intérieur, il s'efforce désespérément de révéler la vérité à ses lecteurs. *Les Confessions* sont pour ainsi dire le premier pas de cette aventure ; en rédigeant le texte qui deviendra la première autobiographie moderne dans l'histoire littéraire, Rousseau tente de transmettre une vérité toute nouvelle, c'est-à-dire, le sentiment.

2-1. L'incipit des *Confessions* : Rousseau juge ou jugé ?

Relisons l'incipit des *Confessions* duquel notre problématique est puisée :

⁵ La spécificité de sa relation avec Thérèse est souvent négligée, mais c'est un sujet qui mérite d'être examiné plus soigneusement : pourquoi Jean-Jacques, qui doutait de ses proches, jusqu'à avoir de la méfiance à l'égard de Condillac et de son libraire Rey dans ses dernières années, n'a-t-il jamais soupçonné son épouse ? Sur ce point, Tzvetan Todorov fait une remarque qui mérite d'être citée un peu longuement : « [...] il y a au moins une personne qui reste constamment auprès de lui, et qui ne lui est pas inconnue : c'est sa compagne (et, sur le tard, son épouse) Thérèse. [...] Rousseau s'est expliqué sur ce paradoxe dans les *Confessions*. Son idéal eût une fusion parfaite avec l'autre. [...] La meilleure relation avec l'autre est donc son absorption – ce qui signifie aussi sa disparition. [...] La fusion conduit, par un chemin opposé, au même résultat que la méconnaissance : l'autre n'existe pas comme sujet à part entière ; il ne perd plus ici au milieu des choses mais disparaît en moi, il n'est plus qu'une de mes parties. [...] Thérèse reste auprès de lui ; mais elle ne disparaît pas en lui, et elle ne devient pas non plus un sujet autonome, un interlocuteur, un « tu » [...] elle rejoint la série des plantes et des livres [...] » (Tzvetan Todorov, *Frêle bonheur : Essai sur Rousseau*, Paris, Hachette, coll. « Textes du XX^e siècle », p. 53-55.) L'idéal de l'absorption joue un rôle essentiel dans la communication de sentiment. Sur ce point, nous reviendrons dans le chapitre 4 de cette partie.

⁶ Sur ce point, voir Jacques Derrida, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 33-147 ; Paul de Man, *Allegories of Reading : figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven & London, Yale University Press, 1979, Ch. 12 : « Excuses », p. 278-301.

Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi.

Moi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaudrais pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu⁷.

Il écrit son but dès la première ligne : c'est de « montrer à [s]es semblables un homme dans toute la vérité de la nature », à savoir, de se peindre. Comme il le déclare hautement, cette entreprise est sans précédent, et dans son *Pacte autobiographique*, Philippe Lejeune constate que Jean-Jacques ne fait pas le fanfaron⁸. Autant que la singularité de la tentative de se peindre, il souligne celle de l'objet peint : « [j]e ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent ». D'une part, l'insistance sur l'originalité de sa personne se rapporte à son auctorialité ou au statut d'écrivain. S'il est, comme le dit Lejeune, l'inventeur de l'autobiographie, et si ce genre a de l'importance, c'est au moins partiellement grâce à la particularité de sa position. Dans son livre intitulé *Figures publiques*, Antoine Lilti décrit avec éloquence la place privilégiée accordée à Rousseau en tant que l'écrivain, ce qui le rend ironiquement tant misérable qu'immortel ; selon Lilti, « [a]u milieu des années 1760, Rousseau est sans aucun doute, avec Voltaire, l'écrivain le plus renommé de son temps⁹ » mais « [c]'est la célébrité qui le condamne à la solitude, car elle lui interdit d'aspérer à aucune relation humaine authentique¹⁰ ». Il est pour ainsi dire l'un des premiers auteurs qui sont contraints de payer « le prix de la célébrité¹¹ ». Cette conscience de la gloire malheureuse lui donne l'audace de se dévoiler à ses « semblables », qui doivent être curieux de la vie personnelle de la célébrité.

Il commence le second paragraphe par une expression inouïe : « Moi seul ». Comme nous l'avons démontré dans le chapitre 2 de la première partie, le terme vide « moi » est rare au dix-septième siècle, et il n'est pas très commun même à l'époque des Lumières qui connaît « Le moi est haïssable » de Pascal. Ensuite vient une phrase qui nous sert comme point de départ en donnant la problématique de notre thèse : « Je sens mon cœur et je connais les hommes ». Il *sens* son cœur tandis qu'il *connaît* les hommes. En opposant le « sentiment » éprouvé intérieurement dans son cœur à la

⁷ *Les Confessions*, OC, I, p. 5.

⁸ Philippe Lejeune, *Pacte autobiographique*, éd. cit. Lejeune considère les mémoires rédigés avant 1760 comme la « préhistoire » de l'autobiographie.

⁹ Antoine Lilti, *Figures publiques*, Paris, Fayard, p. 155.

¹⁰ *Ibid.*, p. 197.

¹¹ Lilti souligne la relation paradoxale que Jean-Jacques noue avec la célébrité : « [l]a figure publique de Rousseau intègre dès lors son refus revendiqué de la célébrité. Il n'est seulement célèbre, il est célèbre pour ne pas vouloir être célèbre. » (*Ibid.*, p. 158)

« connaissance » sur autrui, il marque catégoriquement le clivage ontologique entre le soi et l'autre. La banale différence épistémologique ou de principe entre soi et l'autre se métamorphose facilement en la distinction plus particulière de sa singularité sans précédent par rapport à toutes les autres personnes, jusqu'à ce qu'il déclare : « j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent ». Même s'il se garde de se vanter de sa supériorité (« [s]i je ne vaux pas mieux »), c'est comme si la différence était spontanément liée à l'excellence ; sinon, pourquoi ose-t-il montrer ce qu'il est aux autres ? Au moins, nous pouvons pressentir la figure de Jean-Jacques comme l'antécédent du Rimbaud « voyant » qui écrit « [c]ar Je est un autre¹² ».

Dans le troisième paragraphe, il déplace l'accent de la connaissance de soi à la transmission de cette connaissance :

Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra ; je viendrai, ce livre à la main me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise. Je n'ai rien tu de mauvais, rien ajouté de bon, et s'il m'est arrivé d'employer quelque ornement indifférent, ce n'a jamais été que pour remplir un vide occasionné par mon défaut de mémoire ; j'ai pu supposer vrai ce que je savais avoir pu l'être, jamais ce que je savais être faux. Je me suis montré tel que je fus, méprisable et vil quand je l'ai été ; bon, généreux, sublime, quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même. Être éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables : qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur au pied de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : *je fus meilleur que cet homme-là*¹³.

À ce stade, il s'imagine déjà comme l'auteur d'un livre qu'il s'apprête à écrire. Il ne s'agit plus de se sentir ou de se connaître, mais de la manière de communiquer ces *sentiments*, ces *connaissances*. Là encore, comme dans les *Lettres écrites de la montagne*, l'image du Jugement dernier est au premier plan ; il se met en position d'être jugé non pas par les lecteurs, mais par Dieu. Rousseau considère Dieu comme un juge absolument impartial et intègre (de même que les lecteurs de la génération à venir décrits dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*) susceptible de le juger adéquatement. Omniprésent et omniscient, Dieu sait la bonté naturelle dans son cœur. Il a la certitude infaillible de son innocence, de sorte qu'il ne redoute point la possibilité de la damnation. C'est pourquoi le ton du texte est plein de la confiance jusqu'à faire sentir la provocation. Ses « semblables » – c'est-à-dire, tous les mortels qui sont convoqués avec Jean-Jacques lors du Jugement dernier devant le tribunal final de Dieu – ne

¹² Althur Rimbaud, Lettre à Paul Demeny du 15 mai 1871 dans *Je ne suis pas venu ici pour être heureux. Correspondance choisie et présentée par Jean-Luc Steinmetz*, Paris, GF Flammarion, 2015, p. 67.

¹³ *Les Confessions*, p. 5.

sont plus dans la position du juge qui peut le condamner, mais plutôt, ils sont la foule appelée à écouter ce qu'il va dire. Même s'il avoue qu'il a été parfois « vil » et « méprisable », il ne semble pas qu'il se considère comme inférieur par rapport aux autres, comme le fait voir la dernière phrase du paragraphe : « qu'un seul te dise, s'il l'ose : Je fus meilleur que cet homme-là ». D'où vient sa valeur si sa vie n'est ni meilleure ni plus noble que celle des autres ? La réponse se trouve dans ce passage : « J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise ». C'est la sincérité du discours qui en garantit la valeur, indépendamment de celle de sa vie.

Sur ce point, le préambule du manuscrit de Neuchâtel des *Confessions* nous aide à comprendre ce qu'est la « sincérité ». Dans ce texte, Rousseau fait remarquer l'insuffisance des tentatives pour se peindre tel qu'on est en s'en tenant aux genres préexistants : « [d]es histoires, des vies, des portraits, des caractères ! Qu'est-ce que tout cela ? Des romans ingénieux bâtis sur quelques actes extérieurs¹⁴ ». Si l'on ne montre que l'aspect extérieur, le récit n'est qu'un « roman » qui n'apprend rien sur la nature de l'auteur ; plutôt, il s'agit de dévoiler « [s]a manière d'être intérieure, sa véritable vie¹⁵ ». Mais peu nombreux sont les exemples de ce type d'écriture de soi à cause de sa difficulté extrême – il en explique la raison par la logique de la régression à l'infini¹⁶ –, et s'il existe quelques exemples comme Montaigne, on « se peint ressemblant mais de profil¹⁷ » et cache sa vraie figure intérieure par omission. Dans l'écriture de soi, le plus important n'est pas de décrire les événements extérieurs qui ne sont que « des causes occasionnelles¹⁸ » (notons cette expression malebranchienne) mais de montrer les causes cachées des faits en tant que l'« enchaînement d'affections secrètes¹⁹ » de son âme. Il illustre cette insistance sur l'intériorité par un exemple frappant :

Voilà la dure mais sûre preuve de ma sincérité. Je serai vrai ; je le serai sans réserve ; je dirai tout ; le bien, le mal, tout enfin. Je remplirai rigoureusement mon titre, et jamais la dévote la plus craintive ne fit un meilleur examen de conscience que celui auquel je me prépare ; jamais elle ne déploya plus scrupuleusement à son confesseur tous les replis de son âme que je vais déployer tous ceux de la

¹⁴ Ébauches des *Confessions*, OC, I, p. 1149.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ « On se fait la règle de tout, et voilà précisément où nous attend la double illusion de l'amour-propre ; soit en prêtant faussement à ceux que nous jugeons les motifs qui nous auraient fait agir comme eux à leur place ; soit dans cette supposition même, en nous abusant sur nos propres motifs, faute de savoir nous transporter assez dans une autre situation que celle où nous sommes » (*ibid.*, p. 1048.) On ne connaît pas les autres car en mesurant les autres à son aune, on se trompe sur les motifs de leurs comportements ; en outre, on ne connaît même pas son *moi*, car nous n'avons rien à quoi nous comparer. En un mot, la connaissance de soi et celle de l'autrui se présupposent mutuellement, d'où vient l'aporie de la régression à l'infini. Or cette aporie n'est pas rare chez Rousseau ; souvenons-nous de la difficulté autour de la naissance de la langue et celle de la société dans *Essai sur l'origine des langues* (notamment le chapitre 9) et le *Second Discours*.

¹⁷ Ébauches des *Confessions*, OC, I, p. 1150.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 1149.

mienne au public. Qu'on commence seulement à me lire sur ma parole ; on n'ira pas loin sans voir que je veux la tenir²⁰.

Ici, Rousseau se compare à « la dévote la plus craintive » qui déploie « tous les replis de son âme » à son confesseur. La connotation religieuse de cette analogie ne doit pas être négligée²¹. Nous pouvons ainsi comprendre plus facilement le titre des *Confessions* : tandis que Saint Augustin trace l'itinéraire de sa vie qui le ramène à la conversion et rend gloire au Sauveur en avouant les fautes qu'il a commises dans ses *Confessiones*, Rousseau, qui s'attache beaucoup plus sur l'intériorité même, adopte une approche plus « protestante ». Souvenons-nous de l'article que nous avons cité vers la fin du 6^e chapitre de la seconde partie. En présentant *Hutterus redivivus* de Karl Hase, Nesser nous rappelle « un principe » général de la tradition de l'Église protestante : « [n]otre tradition nous incite à saisir le fait religieux par l'intérieur et de façon personnelle. Tant que vous vous bornez à une explication purement extérieure et objective de la religion, vous laissez son essence dans l'ombre²² ». Les expressions telles que « confesseur » et « les replis de son âme²³ » illustrent bien ce que Rousseau voulait dire par « la sincérité » : elle consiste moins dans l'aveu des faits extérieurs que dans le dévoilement des secrets qu'il cachait dans son cœur – c'est « le courage de la vérité », selon l'expression foucauldienne.

L'accent sur le sentiment (ou l'intérieur qui est synonyme du sentiment dans ce contexte) est inséparable de la conviction de Rousseau que sa personne, à cause du complot, est déformée dans la compréhension qu'en ont les autres : « quand une fois j'ai eu des ennemis personnels, ils se sont formés des systèmes selon leurs vues [...] en feignant d'excuser mes fautes ils chargeaient sur mes sentiments²⁴, et [...] ils savaient m'exposer dans un jour bien différent²⁵ ». Le tableau qu'on fait de lui est totalement défiguré par ses ennemis : « [r]ien n'était plus différent de moi que cette peinture²⁶ ».

²⁰ *Ibid.*, p. 1153.

²¹ Le ton ironique de cette comparaison mérite d'être noté. Rousseau ne prise guère les dévotes et la dévotion.

²² Nesser, *op. cit.*, p. 137. Naturellement, il est également influencé par la tradition catholique. Avant tout, la formule du « sentiment intérieur » vient de Malebranche l'oratorien. Nous nous référons également à un article de Jean-François Perrin qui voit la trace de François de Sales dans le message à Sophie dans les *Lettres morales*. Voir Jean-François Perrin, « Rousseau et Saint François de Sales : les lettres à Sophie ou la voie spirituelle », *Revue d'histoire littéraire de la France*, année 94 n° 2, 1994, p. 221-230.

²³ Beaucoup plus tard, Proust emploie un exemple similaire avec une métaphore impressionnante : « [e]t comme dans ce jeu où les Japonais s'amuse à tremper dans un bol de porcelaine rempli d'eau de petits morceaux de papier jusque-là indistincts qui, à peine y sont-ils plongés s'étirent, se contournent, se colorent, se différencient, deviennent des fleurs, des maisons, des personnages consistants et reconnaissables, de même maintenant toutes les fleurs de notre jardin et celles du parc de M. Swann, et les nymphéas de la Vivonne, et les bonnes gens du village et leurs petits logis et l'église et tout Combray et ses environs, tout cela qui prend forme et solidité, est sorti, ville et jardins, de ma tasse de thé. » (Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, Combray, I dans *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 46-47.) Chez Proust, l'image du dépliage se superpose au réveil lent d'une mémoire de la mer de l'inconscience.

²⁴ Au XVIII^e siècle, la construction syntaxique « charger sur » n'est pas commun. Voir *Dictionnaire d'Académie française*, 4^e édition (1762), entrée « CHARGER »

²⁵ Ébauche des *Confessions*, p. 1152.

²⁶ *Ibid.*

Dans les quatre lettres à Malesherbes, l'angoisse du malentendu se manifeste plus facilement : « [v]ous me supposez malheureux et consumé de mélancolie. Oh ! Monsieur combien vous vous trompez ! [...] vous sentirez dans ces derniers une certaine sérénité d'âme qui ne se joue point et sur laquelle on peut porter un jugement certain de l'état intérieur de l'auteur²⁷ ».

C'est ainsi que *Les Confessions* prennent l'aspect d'un rétablissement de l'honneur : les lecteurs comprendront « correctement » la nature de Rousseau en y trouvant les « les replis de son âme ». Toutefois, il ne se contente pas d'être un « accusé » convoqué devant les lecteurs, comme le démontre le dernier paragraphe du préambule du manuscrit de Neuchâtel :

Pour moi je serais peu puni qu'il parût de mon vivant même, et je ne regretterais guère l'estime de quiconque pourrait me mépriser après m'avoir lu. [...] Il est juste que ma réputation expie le mal que le désir de la conserver m'a fait faire. Je m'attends aux discours publics, à la sévérité des jugements prononcés tout haut, et je m'y sou mets²⁸.

En s'exposant au regard des lecteurs, donc à leurs critiques, en même temps il fait le tri parmi les lecteurs en ne retenant que ceux « dignes » de juger son texte ; si un lecteur pense du mal de Jean-Jacques après avoir lu ses *Confessions*, ce n'est pas de la faute de l'auteur, mais de la faute du lecteur qui ne mérite pas d'être juge de sa vie. Quand il dit qu'« [i]l est juste que [s]a réputation expie le mal²⁹ », ne porte-t-il pas déjà un jugement définitif sur ses conduites ? En d'autres termes, les lecteurs n'ont pas le droit d'avoir une mauvaise opinion de Rousseau. Nous pouvons voir que la question « Qui juge ? » se manifeste encore : il se met dans la position d'un juge qui juge les lecteurs qui, pour leur part, sont appelés pour juger l'auteur (« [j]e m'attends aux discours publics »). L'existence du tribunal supérieur (à savoir le Jugement dernier) ne résout pas ce raisonnement circulaire, car quoi qu'il en dise, les *Confessions* ne sont pas véritablement adressées au Dieu, mais aux lecteurs ; sinon il n'aurait pas besoin de prendre la peine d'écrire sa vie. En ce sens, cette œuvre reste dans le droit-fil des lettres apologétiques analysées dans le dernier chapitre.

La relation entre l'auteur et les lecteurs parvient à un point de tension angoissant dans les paragraphes introductifs de la seconde partie. Ici, Rousseau nous rappelle la possibilité de l'oubli et de la méprise des faits : « [f]orcé d'écrire la seconde de mémoire aussi, j'y en [d'erreurs] ferai probablement beaucoup davantage³⁰ », « [a]ujourd'hui ma mémoire et ma tête affaiblies me rendent

²⁷ *Quatre lettres à M. le président de Malesherbes contenant le vrai tableau de mon caractère et les vrais motifs de toute ma conduite*, OC, I, p. 1131.

²⁸ Ébauches des *Confessions*, OC, I, p. 1154-1155.

²⁹ C'est nous qui soulignons.

³⁰ *Les Confessions*, p. 277.

presque incapable de tout travail³¹ », « [j]e puis faire des omissions dans les faits, des transpositions, des erreurs de dates³² », répète-t-il. L'auteur, qui s'était imposé la règle de montrer « les menus détails » et « tous les recoins de [s]a vie » aux lecteurs pour ne pas laisser « la moindre lacune, le moindre vide³³ » dans le second livre, souligne le lapsus de mémoire comme s'il oubliait ce qu'il avait écrit dans la partie précédente. Certes, il disait que les faits extérieurs ne sont pas tellement importants comme nous venons de le constater ; toutefois, il semble que l'oubli et la lacune soient mis en avant pour contourner les critiques et les défiances des lecteurs dans le passage. Ces sentiments négatifs que Rousseau suppose chez les lecteurs réfléchissent peut-être ceux qu'il porte à l'égard de ceux-ci, et ce n'est pas sans raison ; car, il écrit désormais avec une hantise de la persécution³⁴ de la part de ces « ennemis » que sont les membres de « la coterie holbachique ». Les lecteurs sont considérés comme ses persécuteurs virtuels, qui le pourchassent obstinément pour le torturer et attaquer son honneur.

Comme dans la première partie, il fait passer « l'intérieur » avant les faits : « mais je ne puis me tromper sur ce que j'ai senti, ni sur ce que mes sentiments m'ont fait faire : et voilà de quoi principalement il s'agit », insiste-t-il. L'objet propre de ses *Confessions* est de « faire connaître exactement [s]on intérieur dans toutes les situations de [s]a vie³⁵ ». Puisque c'est « l'histoire de [s]on âme³⁶ » qu'il s'agit de dévoiler, il n'a pas besoin d'autre chose que sa propre mémoire qui se confond avec « la chaîne des sentiments ». Mais avec l'obsession de la persécution, l'accent sur l'intérieur et sur le sentiment présente un autre aspect : contrairement aux faits, le sentiment a l'avantage de l'irréfutabilité. Personne d'autre que lui-même n'est en mesure de nier ce qu'il a senti. En un sens, l'accent sur le sentiment est une stratégie délibérément choisie au cours de la lutte acharnée pour le droit de juger dans le tribunal de la lecture.

À preuve, après avoir écrit « je n'ai pas besoin d'autres mémoires [que la sienne] », il ajoutait : « il me suffit, comme j'ai fait jusqu'ici, de rentrer au dedans de moi³⁷ ». L'expression « rentrer au dedans de moi » nous rappelle Malebranche qui employait une formule identique³⁸. Toutefois, le « sentiment intérieur » malebranchien, que la « Profession du foi » d'*Émile* et les *Lettres morales* ont traité, ne correspond pas parfaitement à l'« histoire de [s]on âme » ni à la « chaîne des sentiments ». Tandis que

³¹ Ibid., p. 279.

³² Ibid., p. 278.

³³ Ibid., p. 59.

³⁴ Son doute sur l'existence des persécuteurs organisés par ses ennemis personnels se renforce clairement dans la seconde partie : « les planchers sous lesquels je suis ont des yeux, les murs qui m'entourent ont des oreilles, environné d'espions et de surveillants malveillants et vigilants, inquiet et distrait je jette à la hâte sur le papier quelques mots interrompus qu'à peine j'ai le temps de relire, encore moins de corriger. » (Ibid., p. 279.)

³⁵ Ibid., p. 278.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid. C'est nous qui soulignons.

³⁸ Voir le chapitre 3 de la première partie. « Que l'on rentre dans soi-même, et que l'on s'approche de la lumière qui y luit incessamment, afin que notre raison soit plus éclairée » (Malebranche, *Recherche de la vérité*, éd. cit., p. 17-18.)

le sentiment intérieur (qui est identifié parfois à la conscience) se revêt d'universalité, « l'histoire de l'âme » ne se réduit jamais à quelques thèses universelles. Elle est l'itinéraire de sa vie et, en tant que tel, elle n'appartient qu'à Jean-Jacques (« la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté³⁹ »). Cette histoire n'est donc vécue que par lui-même ; alors, s'il est vrai que Jean-Jacques n'est fait comme aucune autre personne, peut-il faire ressentir cette chaîne des sentiments aux lecteurs ? Autrement dit, peut-il persuader les lecteurs de ce qu'il a senti, ce qu'il est – en un mot, son *vrai moi* ?

2-2. L'exaspération aux lecteurs

Dans *La transparence et l'obstacle*, Starobinski apporte une modification légère mais décisive à la devise fameuse de Rousseau :

Dans une éthique de l'authenticité, la devise de Rousseau : *vitam impendere vero* devient synonyme de *vitam impendere sibi*. Car le vrai auquel il doit consacrer sa vie est d'abord *sa* vérité, le pacte avec le vrai est un pacte avec soi-même. L'impératif être soi (que Rousseau répétait à Bernardin de Saint-Pierre) ne l'oblige pas à livrer sa vie à une vérité abstraite préalablement établie ; il ne l'oblige qu'à s'accepter comme source absolue⁴⁰.

Selon Starobinski, sa devise « *vitam impendere vero* (consacrer sa vie à la vérité) » est en fait « *vitam impendere sibi* (consacrer/employer sa vie à lui) », car en réalité il arrive que ce qu'il appelle « la vérité » signifie « *sa* vérité », notamment dans les textes autobiographiques⁴¹. Il est tout naturel que l'insistance sur l'intériorité ait pour effet telle conséquence. Mais la question est de savoir comment conquérir « l'assentiment sur la vérité de son expérience personnelle⁴² » de la part des lecteurs. Le désavantage de « *sa* vérité » consiste dans ce qu'elle crée un clivage entre Jean-Jacques, qui le sent spontanément, et les lecteurs, qui ne peuvent la sentir et qui ne peut que la connaître. Quant au sentiment intérieur, c'est tout différent : le vicaire savoyard et Rousseau n'ont qu'à demander aux destinataires de rentrer en eux-mêmes. À moins que le cœur ne soit irréversiblement corrompu, l'homme peut y entendre le *dictamen* de la conscience. Tout au contraire, il est impossible en principe de changer *sa* vérité en *la* vérité dans les cœurs des lecteurs.

³⁹ *Les Confessions*, p. 5.

⁴⁰ Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : La transparence et l'obstacle suivi Sept essais sur Rousseau*, éd. cit, p. 238.

⁴¹ Cela ne signifie pas *sa* vérité ne correspond pas à la vérité ; on sait que *Les Confessions* ne contiennent que peu d'erreurs et guère de mensonge. Le problème est que Rousseau, en faisant de l'intériorité le site depuis lequel la vérité émerge rend impossible au lecteur l'opération de vérification. On n'a pas d'autre accès que lui-même à son intériorité. La question est donc : comment objectiver une vérité qui, d'être intérieure, n'en est pas moins la vérité.

⁴² *Ibid.*, p. 239.

Pour rendre cette impossibilité possible, il essaie plusieurs procédés rhétoriques⁴³. Pour ne citer qu'un exemple, il emploie parfois l'hypotypose⁴⁴ en imbriquant des verbes au présent dans les phrases au passé simple⁴⁵. Ces artifices rhétoriques servent à faire partager aux lecteurs ce qu'il ressentait alors. Toutefois, il ne faut pas négliger le fait que la conscience de l'impossibilité de la transmission l'irrite de temps à autre. Curieusement, cette exaspération se manifeste le plus nettement lorsqu'il tente de parler d'amour ou de sexualité. Dès les manuscrits autobiographiques fragmentaires, il parle de la frustration de la communication au niveau textuel :

Nous ne faisons pas le moindre mouvement ; un silence profond régnait entre nous : mais que le cœur disait et sentait de choses ! Cette situation paraîtra très plate à bien des lecteurs ; cependant j'eus lieu de penser qu'elle ne déplaisait pas à la jeune personne, et pour moi j'y aurais passé ma vie entière, j'y aurais passé l'éternité sans rien désirer de plus⁴⁶.

Une fois hélas ! une seule fois en ma vie, ma bouche rencontre la sienne. Ô souvenir ! te perdrai-je dans le tombeau ?

Hommes sensuels, vantez tant qu'il vous plaira vos plaisirs grossiers, je vous défie à tous tant que vous êtes d'avoir jamais rien goûté de semblable aux délices dont mon cœur fut inondé durant six mois⁴⁷.

⁴³ Plus précisément, nous nous penchons moins sur la rhétorique au sens étroit que sur le style. Pour le moment, nous prenons ce mot au sens plus large du terme en focalisant notre attention aux expressions plutôt qu'au contenu. Sous cette perspective, le préambule du manuscrit de Neuchâtel est décisif : « [il] faudrait pour ce que j'ai à dire inventer un langage aussi nouveau que mon projet : car quel ton, quel style prendre pour débrouiller ce chaos immense de sentiments si divers, si contradictoires, souvent si vils et quelquefois si sublimes dont je fus sans cesse agité ? [...] / Si je veux faire un ouvrage écrit avec soin comme les autres, je ne me peindrai pas, je me fardrai. C'est ici de mon portrait qu'il s'agit et non pas d'un livre. (Ébauches des *Confessions*, OC, I, p. 1153-1154.) Bref, il s'agit d'« inventer un langage » pour exprimer ce qu'il ressent et en persuader les lecteurs. C'est par cela que Rousseau est le premier des écrivains modernes, et peut-être même le premier des écrivains tout court.

⁴⁴ L'hypotypose est un art qui « peint les choses d'une manière si vive et si énergique, qu'elle les met en quelque sorte sous les yeux, et fait d'un récit ou d'une description, une image, un tableau, ou même une scène vivante » (*Gradus*, éd. cit., p. 244.)

⁴⁵ « Le lendemain retrouvant l'occasion belle, je tente un nouvel essai. Je monte sur mes tréteaux, j'allonge la broche, je ajuste, j'étais prêt à piquer..... malheureusement le dragon ne dormait pas. Tout à coup la porte de la dépense s'ouvre ; mon maître en sort, croise les bras, me regarde, et me dit : courage..... la plume me tombe des mains. » (*Les Confessions*, p. 34. C'est nous qui soulignons.) En décrivant le vol des pommes chez son maître Ducommun – l'événement qui nous rappelle le vol des poires de Saint Augustin – comme s'il était déroulé sous les yeux des lecteurs, il emploie les verbes au présent (« Je monte / j'allonge / je l'ajuste » etc.) Le verbe de la dernière phrase (« la plume me tombe des mains ») qui correspond exactement au temps de la rédaction fait ressortir l'effet de cette hypotypose. Nous pouvons trouver un autre exemple dans l'épisode déchirant des retrouvailles des amants : « J'arrivai donc exactement à l'heure. [...] J'arrive essoufflé, car j'avais quitté ma voiture en ville : je ne vois personne dans la cour, sur la porte, à la fenêtre ; je commence à me troubler, je redoute quelque accident. J'entre ; tout est tranquille ; des ouvriers goûtaient dans la cuisine : du reste aucun apprêt. La servante parut surprise de me voir ; elle ignorait que je dusse arriver. Je monte, je la vois enfin, cette chère maman [...] ; j'accours je m'élance à ses pieds. [...] Cet accueil m'interdit un peu. » (*Les Confessions*, p. 261. C'est nous qui soulignons.)

⁴⁶ Ébauches des *Confessions*, Fragment 9, OC, I, p. 1161. C'est nous qui soulignons.

⁴⁷ *Ibid.*, Fragment 13, p. 1162.

Racontant les épisodes amoureux avec Madame Basile et Madame de Warens, il se heurte à la difficulté de communiquer ce qu'il ressentait alors. En s'agenouillant en silence aux pieds de Madame Basile et se trouvant en communion avec elle, il a éprouvé des délices inexprimables. Toutefois, il doute que les gens du monde, blasés, soient en état de comprendre sa modération dans la sensualité ; le sentiment de ne pas pouvoir partager ces délices avec les lecteurs lui fait prononcer une phrase provocatrice (« Cette situation paraîtra très plate à bien des lecteurs »). Dans le second passage, le niveau de sensualité s'élève légèrement : cette fois, au lieu de se contenter de s'accroupir sur la natte, il va jusqu'à baiser la bouche de sa chère « maman ». Selon lui, toutefois, ce n'est pas assez pour les « hommes sensuels » qui se livrent à des « plaisirs grossiers », de sorte qu'il échoue encore une fois dans la tentative de la communication du bonheur de l'amour mêlé de volupté, charnelle mais réservée.

Ce type de provocation n'est pas rare également dans la version définitive, notamment dans les épisodes amoureux :

Ceux qui liront ceci ne manqueront pas de rire de mes aventures galantes, en remarquant qu'après beaucoup de préliminaires, les plus avancées finissent par baiser la main. O mes lecteurs, ne vous y trompez pas. J'ai peut-être eu plus de plaisir dans mes amours en finissant par cette main baisée, que vous n'en aurez jamais dans les vôtres, en commençant tout au moins par là⁴⁸.

Pour Rousseau, le comble de l'amour ne réside pas dans l'acte sexuel, comme c'est le cas en général, ou comme il est exprimé dans les poèmes ou les romans ; le sentiment de bien-être n'accompagne pas nécessairement la gradation des étapes sexuelles. Pour lui, un baiser sur la main peut être plus valable que les actes plus charnels pourvu qu'il puisse jouir du plaisir plus complexe – qu'il n'explique pas nettement mais qui a peut-être son origine dans l'expérience de la fessée par Mademoiselle Lambercier. Contrairement aux « plaisirs grossiers » des « hommes sensuels », ce plaisir enchevêtré contient autant le sentiment amoureux que la sensation, et c'est pourquoi il ne peut pas le faire comprendre. La description des faits extérieurs ne contribue aucunement à la transmission du bonheur qu'il savourait sous silence, comme le démontre ce passage fameux au début de Livre VI :

Ici commence le court bonheur de ma vie ; ici viennent les paisibles mais rapides moments qui m'ont donné le droit de dire que j'ai vécu. Moments précieux et si regrettés, ah recommencez pour

⁴⁸ *Les Confessions*, p. 139. Parfois il devance les lecteurs en prévoyant leurs réactions erronées : « [l]e lecteur déjà révolté juge qu'étant possédée par un autre homme, elle se dégradait à mes yeux en se partageant [...] : il se trompe » (*ibid.*, p. 195).

moi votre aimable cours [...]. Comment ferai-je pour prolonger à mon gré ce récit si touchant et si simple [...] ? Encore si tout cela consistait en faits, en actions, en paroles, je pourrais le décrire et le rendre en quelque façon : mais comment dire ce qui n'était ni dit, ni fait, ni pensé même, mais goûté, mais senti, sans que je puisse énoncer d'autre objet de mon bonheur que ce sentiment même. Je me levais avec le soleil et j'étais heureux ; je me promenais et j'étais heureux, je voyais maman et j'étais heureux, je la quittais et j'étais heureux, je parcourais les bois, les coteaux, j'errais dans les vallons, je lisais, j'étais oisif, je travaillais au jardin, je cueillais les fruits, j'aidais au ménage, et le bonheur me suivait partout ; il n'était dans aucune chose assignable, il était tout en moi-même, il ne pouvait me quitter un seul instant⁴⁹.

Il peine à retracer « les paisibles mais rapides moments », et avec raison : ce qui lui faisait éprouver les félicités ne consistait pas « en faits, en actions, en paroles » qui peuvent être décrits objectivement, mais en ce qui est indescriptible, à savoir, le sentiment, ce qui est « goûté » et « senti » intérieurement dans son cœur. D'un certain point de vue, nous pouvons dire que, même dans ce texte qui fait mine d'avouer l'impossibilité de raconter ce qu'il a senti lors du séjour à Charmettes, se trouve une ingéniosité rhétorique. Quand il s'interroge « [c]omment ferai-je pour prolonger à mon gré ce récit si touchant et si simple », Rousseau emploie une forme de prétérition (ou demi-prétérition), figure de rhétorique qui consiste à « feindre de ne pas vouloir dire ce que néanmoins on dit très clairement⁵⁰ ». En d'autres termes, l'expression de l'incapacité à parler du bonheur est elle-même une manifestation éloquente du bonheur. De plus, il ne se limite pas à se plaindre de la difficulté d'exprimer « ce qui n'était ni dit ni fait, ni pensé même, mais goûté, mais senti » ; en effet, après s'être demandé comment dire ce qui est inexprimable, il évoque divers éléments qui l'ont rendu heureux dans ces jours paisibles. À travers des images bucoliques (le réveil avec le soleil, les promenades pastorales, « les bois », les coteaux », « les vallons », le « jardin », etc.), Rousseau incorpore habilement la tradition de l'idylle dans son texte. Remarquons encore que l'emploi de l'épiphore (qui est une figure consistant à « placer le même mot ou groupe à la fin de deux ou plusieurs membres de phrase ou phrases⁵¹ ») rend la description plus efficace et plus impressive pour les lecteurs. Quand il écrit : « [j]e me levais avec le soleil et j'étais heureux ; je me promenais et j'étais heureux, je voyais maman et j'étais heureux, je la quittais et j'étais heureux », nous pouvons comprendre que son bonheur aux Charmettes repose sur la répétition de choses quotidiennes partagées avec sa « maman ». Bien qu'il ne puisse que répéter des choses trop banales pour être décrites, à la différence des romans d'amour qui ont bien des hauts et des bas dans l'intrigue (souvenons-nous de *Cleveland* d'Abbé

⁴⁹ *Ibid.*, p. 225-226.

⁵⁰ *Gradus*, éd. cit, p. 367. Selon la définition donnée dans *Gradus*, l'exemple de Rousseau peut se situer entre la prétérition et la litote. Le terme « apophasis » peut également convenir à ce type de figure.

⁵¹ *Ibid.*, p. 198.

Prévost, par exemple...), il arrive à faire voir ce sentiment heureux par les figures de style⁵², y compris l'épiphore dans la description du « court bonheur de [s]a vie ». Dire l'impossibilité d'exprimer ce qu'il éprouvait alors contribue à constater la grandeur et la spécificité du sentiment.

Ce qui nous importe, toutefois, c'est que Rousseau ne peut s'empêcher d'exprimer cette difficulté de raconter malgré tous ces efforts. En outre, il dirige sa frustration vers les lecteurs. Après avoir demandé « [c]omment ferai-je pour prolonger à mon gré ce récit si touchant et si simple », il ajoute : « pour redire toujours les mêmes choses, et n'ennuyer pas plus mes lecteurs en les répétant que je ne m'ennuyais moi-même en les recommençant sans cesse⁵³ ». C'est comme s'il ne pouvait pas continuer l'histoire de la vie aux Charmettes à l'infini à cause des lecteurs qui se lassent vite. Comme nous l'avons déjà montré, cette exaspération augmente nettement à partir de la seconde partie, avec la tension de la relation entre l'auteur et les lecteurs. La tension et la méfiance se retrouvent également dans l'épisode amoureux de la seconde partie. En décrivant son dernier amour, celui envers Madame d'Houdetot, Rousseau « proteste » contre des lecteurs, qu'il suppose méfiants :

[...] et moi je proteste, je jure, que si quelquefois égaré par mes sens j'ai tenté de la rendre infidèle, jamais je ne l'ai véritablement désiré. [...] mais avilir ma Sophie ! ah cela se pouvait-il jamais ! Non non⁵⁴ [...].

En anticipant la réaction du lecteur et la réfute à l'avance (« qu'on n'aille pas s'imaginer qu'ici mes sens me laissent tranquille, comme auprès de Thérèse et de Maman⁵⁵ »), il se montre presque hostile envers eux.

Un autre exemple de la seconde partie rend plus clair la raison pour laquelle il échoue à démontrer ce qu'il a senti :

Si nos plaisirs pouvaient se décrire, ils feraient rire par leur simplicité. Nos promenades tête-à-tête hors de la ville où je dépensais magnifiquement huit ou dix sous à quelque guinguette. Nos petits soupers à la croisée de ma fenêtre, assis en vis-à-vis sur deux petites chaises posées sur une malle

⁵² Non seulement Jean-Jacques essaie les figures « classiques », mais il « invente » une technique dans l'épisode de la pervenche qui se trouve tout de suite après le passage cité (voir *Les Confessions*, p. 226) : le cri de joie qu'il poussait (« Ah ! voilà de la pervenche ! ») est un précurseur de la notion proustienne de « la mémoire inconsciente » et des « intermittences du cœur ». Cette joie qui remplit son cœur brutalement ressemble à la description bouleversante de Proust : « Mais à peine eus-je touché le premier bouton de ma bottine, ma poitrine s'enfla, remplie d'une présence inconnue, divine, des sanglots me secouèrent, des larmes ruisselèrent de mes yeux. » (Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, II, *op. cit.*, p. 1326.) Sur ce point, voir Jean-François Perrin, *Poétique romanesque de la mémoire avant Proust*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque proustienne », 2017, tome I. Perrin rapporte l'épisode de la pervenche au *punctum* de Barthes (voir p. 284.)

⁵³ *Les Confessions*, p. 225.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 444.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 445.

qui tenait la largeur de l'embrasure. Dans cette situation la fenêtre nous servait de table, nous respirions l'air, nous pouvions voir les environs, les passants, et, quoiqu'au quatrième étage, plonger dans la rue tout en mangeant. Qui décrira, qui sentira les charmes de ces repas, composés pour tout mets d'un quartier de gros pain, de quelques cerises, d'un petit morceau de fromage, et d'un demi-setier de vin que nous buvions à nous deux. Amitié, confiance, intimité, douceur d'âme, que vos assaisonnements sont délicieux. [...] Mais laissons ces détails qui paraîtront insipides ou risibles. Je l'ai toujours dit et senti, la véritable jouissance ne se décrit point⁵⁶.

Dès le début, l'emploi du conditionnel (« Si nos plaisirs pouvaient se décrire, ils feraient rire... ») suggère qu'il n'est pas sûr de la possibilité de dépeindre sa mémoire des plaisirs, quoiqu'il consacre la moitié d'une page à la description de cette scène de bonheur. En effet, il retrace le tête-à-tête avec Thérèse très en détail ; il décrit le repas à la « guinguette » (il va jusqu'à écrire la somme dépensée) et le « souper » chez lui avec les décors et les aliments (les « deux petites » chaises, la malle posée sur l'embrasure, la fenêtre qui sert de table et la vue à travers elle, « un quartier de gros pain, de quelques cerises, d'un petit morceau de fromage, et d'un demi-setier de vin »). En se ressouvenant du bonheur innocent, il associe la jouissance sensuelle au plaisir spirituel (« [a]mitié, confiance, intimité, douceur d'âme »). Toutefois, en plus de l'emploi du conditionnel, il parsème le passage de doutes : après avoir demandé « [q]ui décrira, qui sentira [...] ? », il ajoute, « laissons ces détails qui paraîtront insipides ou risibles. Je l'ai toujours dit et senti, la véritable jouissance ne se décrit point ». Peut-être qu'il ne prononce pas ces questions rhétoriques uniquement par style ; il oscille entre l'espérance de faire sentir le bonheur et le renoncement à la communication. Précisons : il peut décrire et il décrit effectivement les décors qui l'entouraient quand il ressentait le bonheur afin de faire imaginer ce sentiment aux lecteurs, mais il ne peut qu'énumérer des notions abstraites telles que l'amitié, la confiance, etc., quant au plaisir spirituel. En d'autres termes, il peut exprimer les sensations (la jouissance au niveau des sens), mais pas les sentiments. C'est pourquoi sa dernière phrase se teinte d'ironie. Même en dépeignant tous ces détails, il ajoute qu'ils « paraîtront insipides ou risibles » pour les lecteurs ; face à la difficulté de la communication du sentiment, il ne cache pas son irritation et finit brusquement la phrase sur une résignation frustrée : « la véritable jouissance ne se décrit point ».

Le bonheur inexprimable réapparaît encore dans sa dernière œuvre, *Les rêveries du promeneur solitaire* ; nous traiterons ce point dans le dernier chapitre de cette partie. Quoiqu'il en soit, la tension entre l'auteur et les lecteurs augmente visiblement dans la seconde partie, surtout lorsqu'il tente de prouver sa propre innocence.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 354.

Parfois, il souligne sa propre responsabilité en tant qu'auteur : dans ses confessions, il ne doit faire ni la justification de soi, ni l'excuse⁵⁷, car il lui importe de se dévoiler tel qu'il est et de laisser les lecteurs juger par eux-mêmes. En même temps, cette responsabilité pèse très lourd sur lui. Ce qu'il doit écrire dans la seconde partie est l'itinéraire de la persécution, de l'injustice et de la conspiration, c'est-à-dire l'histoire de sa détresse. De là, il met en avant la répugnance envers le travail qu'il prend en charge :

Je voudrais pour tout au monde pouvoir ensevelir dans la nuit des temps ce que j'ai à dire, et forcé de parler malgré moi, je suis réduit encore à me cacher, à ruser, à tâcher de donner le change⁵⁸ [...].

Il écrit non seulement ses malheurs mais aussi les épisodes heureux ; mais une expression telle que « forcé de parler malgré moi » nous fait voir clairement que le ton général est assez sombre⁵⁹. Ce sentiment d'obligation se traduit facilement en contrepartie par des exigences pour les lecteurs. Ici, nous pouvons voir un autre type du contrat autobiographique que celui proposé par Philippe Lejeune ; s'il ne précise pas bien les articles du contrat (dans son *Pacte autobiographique*, Lejeune s'applique plutôt à expliciter les conditions préalables du pacte, et quant à son contenu, il se limite à souligner l'identité entre l'auteur, le narrateur et le personnage principal), il est clair que ce pacte sous-tend la sincérité de la part de l'auteur. « S'il y a identité de l'auteur, du narrateur et du personnage principal du récit, le texte noue avec son lecteur un pacte auto-biographique et référentiel : il est l'expression de la vérité, ou plus exactement d'une certaine authenticité. [...] Cette dernière se fonde sur cette croyance, que Rousseau présentait en ces termes à Dom Deschamps, en septembre 1761, « qu'on est toujours très bien peint lorsqu'on s'est peint soi-même, quand même le portrait ne ressemblerait point⁶⁰ ». Le lecteur doit « accorder sa confiance » au prix de la sincérité de l'auteur. Autrement dit, il doit au moins croire que l'auteur est identique au narrateur, qui raconte fidèlement (au moins jusqu'à certain niveau) sa propre vie. En comparaison, le contrat tacite proposé par Rousseau aux lecteurs est beaucoup plus exigeant : au début de la seconde partie, il requiert que les lecteurs aient « le désir d'achever de connaître un homme, et l'amour sincère de la justice et de la

⁵⁷ Par exemple : « C'est un de ces récits essentiels que je ne puis faire avec trop de simplicité, parce qu'il faudrait en les commentant m'excuser ou me charger, et que je ne dois faire ici ni l'un ni l'autre » (*Les Confessions*, p. 343) ; « J'ai promis ma confession, non ma justification : ainsi je m'arrête ici sur ce point. C'est à moi d'être vrai, c'est au lecteur d'être juste. Je ne lui demanderai jamais rien de plus » (*Ibid.*, p. 359)

⁵⁸ *Ibid.*, p. 279.

⁵⁹ Voir également : « Je sens bien que si jamais ces Mémoires parviennent à voir le jour je perpétue ici moi-même le souvenir d'un fait dont je voulais effacer la trace ; mais j'en transmets bien d'autres malgré moi. » (*Ibid.*, p. 399.)

⁶⁰ Sébastien Hubier, « Autobiographie (littérature) » dans Christine Delory-Momberger (dir.), *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*, Toulouse, Érès, coll. « Questions de société », 2019, p. 29.

vérité⁶¹ ». Mais que veut dire concrètement cet « amour » qui dépasse nettement une simple confiance en l'identité entre l'auteur / le narrateur / le personnage principal ?

Au sens habituel du terme, « l'amour sincère de la justice et de la vérité » signifie que les lecteurs jugent Jean-Jacques de manière impartiale avec la connaissance juste de sa vie (ils doivent avoir « le désir d'achever de connaître un homme »). Ce n'est pas si simple, cependant, car le problème de l'instance de jugement examiné ci-dessus dans l'analyse des parties introductives se manifeste encore une fois. En effet, tout au long de la seconde partie, Rousseau adopte une position plus en plus critique à l'égard de ses lecteurs. Par-ci par-là, nous pouvons trouver le thème de la lutte pour le droit de juger :

Ceux qui jugeront sur l'événement que ma confiance m'a trompé, pourraient bien se tromper eux-mêmes⁶².

Le retour du printemps avait redoublé mon tendre délire [...] j'avais composé [...] plusieurs lettres qui se sentent du ravissement dans lequel je les écrivis. [...] Quiconque en lisant ces deux lettres ne sent pas amollir et fondre son cœur dans l'attendrissement qui me les dicta, doit fermer le livre ; il n'est pas fait pour juger des choses de sentiment⁶³.

Dans ces extraits, il juge littéralement ceux qui le jugent, à savoir les lecteurs : ils peuvent se méprendre sur les circonstances, ils peuvent avoir des fausses idées sur son sentiment qui lui « dicta » les lettres. La conclusion : quelques lecteurs ne sont pas qualifiés pour lire et juger ses confessions. Ici encore, Rousseau endosse deux rôles inconciliables, à savoir l'accusé et le juge. Étant la partie intéressée et l'arbitre simultanément, il se met dans une situation étrange. Ce qui nous importe, c'est que Rousseau parle « des choses de sentiment » dans le second passage. Il exige que le lecteur sente « amollir et fondre son cœur dans l'attendrissement ». À ce stade, l'expression « l'amour sincère de la justice et de la vérité » perd son sens originel en se revêtant d'un sens assez singulier : désormais, cet amour signifie la communication transparente du sentiment entre l'auteur et les lecteurs. Les lecteurs doivent ressentir exactement ce qu'il a senti et ce qui lui a dicté le livre. En d'autres termes, il demande que les lecteurs eux-mêmes combler le clivage entre le sentiment et la connaissance. Et avant tout, peut-il s'assurer que les lecteurs sentent le même sentiment que celui qu'il a ressenti ? En premier lieu, qui peut juger l'identité du sentiment, et comment ? L'exaspération de Rousseau se

⁶¹ *Les Confessions*, p. 279 Strictement parlant, il ne les « demande » pas directement aux lecteurs, mais « avertit » préalablement que « ceux qui voudront commencer cette lecture que rien en la poursuivant ne peut les garantir de l'ennui, si ce n'est le désir d'achever de connaître un homme, et l'amour sincère de la justice et de la vérité ». Mais ne s'ensuit-il pas que seul un tel lecteur muni de ces vertus est digne de lire ses *Confessions* ?

⁶² *Ibid.*, p. 406.

⁶³ *Ibid.*, p. 438.

rapporte directement à l'impossibilité de la communication et du jugement du sentiment. Étant fondamentale et donc impossible à résoudre, cette difficulté hantera Rousseau jusqu'à la fin avec la montée de la terreur d'être assiégé par les conspirateurs.

D'une manière qui rappelle le transfert du terme de la psychanalyse, Rousseau commence à attribuer et à projeter sur les lecteurs le problème de ses propres difficultés. En conséquence, vers la fin des *Confessions*, nous pouvons voir un *crescendo* de la tension dans la relation entre eux à mesure que la demande de la communication spontanée se rend plus en plus exigeante.

Pourquoi, si sensible à la modeste générosité de ce libraire, le suis-je si peu aux bruyants empressements de tant de gens haut huppés qui remplissent pompeusement l'univers du bien qu'ils disent m'avoir voulu faire et dont je n'ai jamais rien senti ? Est-ce leur faute, est-ce la mienne ? Ne sont-ils que vains, ne suis-je qu'un ingrat ? Lecteur sensé, pesez, décidez ; pour moi, je me tais⁶⁴.

En opposant d'une part « la modeste générosité » d'un roturier, envers lequel Jean-Jacques est encore reconnaissant, et d'autre part les « bruyants empressements » des nobles pour lesquels il ne ressent rien, il demande aux lecteurs laquelle des deux parties – à savoir Jean-Jacques ou les nobles – est responsable de ce manque de reconnaissance. Mais quand il écrit « [L]ecteurs sensé, pesez, décidez ; pour moi, je me tais », il ne leur demande pas de « peser » et de « décider » au sens littéral des termes, mais de faire plus que tout cela : il ne laisse aux lecteurs qu'un choix, celui d'être d'accord sans réserve avec lui en admettant qu'il n'est pas ingrat, même s'il ne veut pas remercier les gens du monde qui le cajolent. Cette expression « je me tais » qui apparaît trois fois dans *Les Confessions* (une fois en fin de livre VI, dans le livre XI et le livre XII⁶⁵) exprime moins la confiance envers les lecteurs que la méfiance à leur égard, voire une forme de menace. Si un lecteur le trouvait un ingrat, Rousseau jugerait qu'« il n'est pas fait pour juger des choses de sentiment ».

2-3. Les ténèbres et le monstre

Cette méfiance se rapporte peut-être à ce que les lecteurs sont graduellement assimilés aux conspirateurs du complot mené contre lui. L'aversion contre la cabale se manifeste sous la forme de propos pleins d'aigreur (ou, si nous pouvons dire ainsi, plein de rancœur) envers les lecteurs.

Voici encore un de ces aveux sur lesquels je suis sûr d'avance de l'incrédulité des lecteurs, obstinés à juger toujours de moi par eux-mêmes, quoiqu'ils aient été forcés de voir dans tout le cours de ma vie mille affections internes qui ne ressemblaient point aux leurs. Ce qu'il y a de plus bizarre est

⁶⁴ *Ibid.*, p. 561.

⁶⁵ Voir p. 272, p. 561 et p. 591 des *Confessions*.

qu'en me refusant tous les sentiments bons ou indifférents qu'ils n'ont pas, ils sont toujours prêts à m'en prêter de si mauvais qu'ils ne sauraient même entrer dans un cœur d'homme : ils trouvent alors tout simple de me mettre en contradiction avec la nature, et de faire de moi un monstre tel qu'il n'en peut même exister. Rien d'absurde ne leur paraît incroyable dès qu'il tend à me noircir, rien d'extraordinaire ne leur paraît possible dès qu'il tend à m'honorer⁶⁶.

À ce stade (les derniers pages du XII^e livre), l'auteur, qui ne croit plus à la bonne foi des lecteurs, parle nettement de leur « l'incrédulité ». On y retrouve encore la logique de la projection au sens psychanalytique. Selon lui, c'est parce qu'ils jugent « toujours de [lu]i par eux-mêmes » que les lecteurs ne peuvent pas comprendre Rousseau. Or en quoi consiste cet « aveu » sur lequel il se plaint de l'incompréhension supposée de la part des lecteurs ? Sa claustromanie est peut-être un envers de la claustrophobie⁶⁷ : « [j]'aurais bien mieux aimé y être confiné par leur volonté que par la mienne : j'aurais été plus assuré de n'y point voir troubler mon repos ». En étant préalablement sûr de l'impossibilité de partager son sentiment avec les lecteurs, il prend les devants et s'en prend à eux, mais c'est peut-être Rousseau lui-même qui est incrédule, non les lecteurs. Sa méfiance envers eux n'est pas sans lien avec ce qui nous préoccupe dans ce travail – le sentiment intérieur, qu'il exprime par l'expression, assez similaire, de « mille affections internes » dans le passage cité. Dans notre contexte, ces « affections internes » qu'il veut contraindre les lecteurs de « voir dans tout le cours de sa vie » n'est rien d'autre que le sentiment intérieur dont nous avons traité jusqu'alors⁶⁸. Puisqu'il n'est fait comme aucun de ceux qu'il a vus⁶⁹, on ne comprendra jamais Rousseau à moins qu'on ne tente de cesser de juger de l'auteur lui-même, et d'autant plus que ce qu'il a ressenti – le désir qui vient de la claustromanie – est un sentiment difficilement compréhensible pour un siècle qui a fait de la sociabilité une valeur cardinale. En outre, le problème plus particulier à Rousseau complique cette difficulté interne fondamentale de l'impossibilité de la communication : dès lors que les lecteurs sont assimilés aux comploteurs, leur incompréhension ou leur malentendu à l'égard de lui se rapporte à une manipulation de la réputation de sa personne. Les lecteurs feront fi de « tous les sentiments bons ou indifférents » qu'ils peuvent partager avec lui et en souligneront les mauvais à l'extrême, de sorte qu'ils le mettent « en contradiction avec la nature » et font « de [lu]i un monstre tel qu'il n'en peut même exister ». Ici, Rousseau semble avoir perdu la lutte autour de la lecture. À mesure que

⁶⁶ *Ibid.*, p. 644-645.

⁶⁷ Ce désir d'être confiné réapparaît dans l'épisode de l'île de Saint-Pierre de la cinquième rêverie.

⁶⁸ Sur la différence entre la sensation / l'affection / le sentiment, voir le chapitre 1 de la première partie. Soit dit en passant, Rousseau n'emploie pas l'expression « sentiment intérieur » dans *Les Confessions*. Une fois il écrit « le sentiment interne » (« Cette faveur du public [...] me donna la première assurance véritable de mon talent dont malgré le sentiment interne j'avais toujours douté jusqu'alors », *Les Confessions*, p. 363. C'est nous qui soulignons.) Ce « sentiment interne » se distingue du sentiment intérieur qui se nomme également le *dictamen* de la conscience.

⁶⁹ « Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus [...] » (*Ibid.*, p. 5.)

l'exposition sincère de soi est couverte d'images fausses forgées par les comploteurs, l'auteur revient sur la sellette, cette fois non pas devant le tribunal d'un juge, mais face à un « public » anonyme manœuvré par les « messieurs ». Nous ne retrouvons plus aucune trace de la fierté d'être « autre », ni la menace de croire ses aveux à la lettre ; plutôt il ne cache pas la terreur d'être désigné comme un « monstre » dénaturé.

Retenons le mot « monstre », qui aura une signification non négligeable dans les *Dialogues*. En représentant Jean-Jacques comme un être qui s'éloigne infiniment de la nature, ce mot, en tant que symbole de la perversion, rompt la possibilité même de transmettre et partager le sentiment intérieur ; tel un criminel condamné à *aqua et igni interdictio*, un monstre est marginalisé et exclu de la communauté par le seul fait d'être tel qu'il est ; *a fortiori* il ne peut pas faire comprendre ce qu'il ressent aux autres. En vérité, cette terreur qui tourmente Jean-Jacques dans les derniers livres a ses racines dans l'incipit des *Confessions*. Sur ce point, nous reviendrons plus en détail dans le chapitre suivant en analysant la figure du monstre. Quoiqu'il en soit, sa dernière confession est la reconnaissance tragique du constat qu'il est déjà marginalisé comme un monstre :

J'ajoutai ce qui suit dans la lecture que je fis de cet écrit à M. et Mme. la comtesse d'Egmont [...]. J'ai dit la vérité. Si quelqu'un sait des choses contraires à ce que je viens d'exposer, fussent-elles mille fois prouvées, il sait des mensonges et des impostures, et s'il refuse de les approfondir et de les éclaircir avec moi tandis que je suis en vie il n'aime ni la justice ni la vérité. Pour moi je le déclare hautement et sans crainte : Quiconque, même sans avoir lu mes écrits, examinera par ses propres yeux mon naturel, mon caractère, mes mœurs, mes penchants, mes plaisirs, mes habitudes et pourra me croire un malhonnête homme, est lui-même un homme à étouffer. J'achevai ainsi ma lecture et tout le monde se tut. Mme. d'Egmont fut la seule qui me parut émue ; elle tressaillit visiblement ; mais elle se remit bien vite, et garda le silence ainsi que toute la compagnie. Tel fut le fruit que je tirai de cette lecture et de ma déclaration⁷⁰.

Sur le plan narratologique, ce passage se détache du reste des *Confessions*, car après avoir transcrit la déclaration qu'il a prononcée chez ses amis nobles, il rapporte le résultat de la lecture de ce qu'il a écrit. En d'autres termes, *Les Confessions* contiennent ce qu'elles ne doivent pas (ou ne peuvent pas) contenir d'un point de vue chronologique.

Il commence cette déclaration par affirmer qu'il a dit la vérité, comme s'il craignait d'être traité comme un menteur. Bien qu'il ait admis que sa mémoire soit loin d'être parfaite et qu'il puisse « faire des omissions dans les faits, des transpositions, des erreurs de dates », il a « dit la vérité » – ce qui signifie qu'il demande aux auditeurs ou lecteurs de prendre *sa* vérité pour la vérité sans condition,

⁷⁰ *Les Confessions*, p. 656.

comme le confirment les phrases qui suivent : les choses contraires à ce qu'il a exposé dans ses confessions sont doivent être considérées comme « des mensonges et des impostures », « fussent-elles mille fois prouvées ». Rousseau fait donc passer sa certitude avant le processus usuel du raisonnement. On y voit des similitudes avec les *Lettres morales* : « quand tous les philosophes du monde prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage⁷¹ », écrivait-il à sa chère Sophie. Toutefois, tandis que dans les *Lettres morales* il pouvait avoir recours au sentiment intérieur qui est susceptible d'être partagé avec autrui afin de persuader sa destinataire, Rousseau se heurte un obstacle dans le passage ci-dessus : bien qu'il ait dit la vérité sur sa vie pour partager la certitude qu'il est innocent, il ne peut plus croire aux lecteurs à cause de la cabale qui tente de faire de lui un « monstre » et de l'exclure de la société. Comme le sentiment intérieur ne fait ici défaut, comme le raisonnement n'est d'aucun secours, il ne peut qu'affirmer que ce sont ses ennemis, et non lui, qui mentent (« il sait des mensonges et des impostures »). Plus étonnamment encore, il finit sa déclaration par une phrase qui pourrait renverser tous ses efforts qu'il a fait dans *Les Confessions* pour persuader les lecteurs. On n'a même plus besoin de lire ses textes ; le désir de la spontanéité lui fait suggérer que quiconque examine ses comportements « par ses propres yeux » doit pouvoir juger de sa personne. Il semble qu'à la fin du livre qu'il a rédigé pendant plusieurs années, il renonce à partager le sentiment et à transmettre sa vérité avec les lecteurs au moyen de ses confessions. Dès lors, ceux qui veulent connaître Jean-Jacques doivent « approfondir et éclaircir » les choses de sa vie avec lui et l'observer directement. Naturellement, les lecteurs postérieurs s'aperçoivent que c'est le sujet, ou plus exactement la méthodologie mise en œuvre dans son ouvrage prochaine, *Rousseau juge de Jean-Jacques : Dialogues*.

Quoiqu'il en soit, il s'attribue encore le droit de juger de son lecteur, cette fois avec le *maximum* de la sévérité : s'il ne croit pas à son innocence absolue, il est « un homme à étouffer ». Cette expression trop forte qui nous rappelle un enfant dénaturé⁷² dans *Émile ou de l'éducation* refléchit sa reconnaissance qu'il est considéré comme tel – un monstre à étouffer – par ceux qui l'entourent : bref, la menace envers le lecteur coudoie la peur d'être expulsé comme un monstre.

Ses craintes se réalisent de la pire façon possible à la fin de la lecture publique : « tout le monde se tut ». Au lieu de la communion des sentiments, « les barrières immenses⁷³ », « l'effrayante obscurité⁷⁴ » et « l'abîme des maux⁷⁵ » tombent sur lui comme « le fruit » de la lecture. Pour lui, le

⁷¹ *Lettres morales*, OC, IV, p. 1109.

⁷² « Si mon élève osait seulement ouvrir la bouche ce serait un enfant à écraser. » (*Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 440.)

⁷³ *Les Confessions*, p. 279.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 589.

⁷⁵ *Ibid.*

silence sinistre⁷⁶ signifie le refus qui confirme *aqua et igni interdictio*. Loin de briser l'obstacle qui distingue de la connaissance d'autrui du sentiment d'un moi – rappelons-nous « da les murs » et « les planchers » qui surveillent Jean-Jacques au début de la seconde partie des *Confessions* –, ses confessions sont absorbées par les gens qui ne lui rendent qu'un silence d'incompréhension du public. Il y a des fissures dans le mur qui l'enserme – c'est Madame d'Égmond, qui, exceptionnellement, livre une réaction minimale mais significative : le frissonnement du corps. Cette réaction qui nous rappelle le tressaillement de Saint-Preux⁷⁷ lors de la réunion après la « matinée à l'anglaise » fait entrevoir une petite chance pour la communication. Toutefois, elle « garda le silence, ainsi que toute la compagnie ». Le silence de Madame d'Égmond ancre en lui à nouveau la certitude de l'existence d'une cabale qui influence chaque individu sans qu'il s'en aperçoive. C'est ainsi que Rousseau, qui disait fièrement « [m]oi seul » dans l'incipit des *Confessions*, redevient « seul » après avoir accompli le but de son livre, à savoir ses confessions. Comme la communauté utopique du *Contrat social* se change en dystopie, Jean-Jacques, qui est prêt à raconter sa vie à ses semblables devant la porte du paradis au début des *Confessions*, se trouve à la fin de la lecture face à l'enfer tramé par les cabales. Après avoir écrit douze livres, il s'avère que ses tentatives pour surmonter la rupture entre le sentiment et la connaissance tombent à l'eau.

Cet échec est inséparable d'un autre problème dont nous n'avons pu suffisamment traiter dans le présent chapitre. Selon l'expression de Starobinski, adoptant « une éthique de l'authenticité » dans *Les Confessions*, Rousseau met en avant *sa* vérité, notamment à partir de la seconde partie. Comme nous l'avons déjà démontré, cette authenticité est « l'histoire de [s]on âme » et il demande aux lecteurs de partager cette histoire dont la transmission est théoriquement impossible, d'où son exaspération. Toutefois, malgré l'accent sur le sentiment au niveau de l'expression, Rousseau a de plus en plus recours à une autre logique que celle de l'authenticité. À preuve : il commence à insérer les lettres qu'il a écrites ou reçues dans le texte en tant que témoignage (non pas « le témoignage intérieur du Saint-Esprit » mais le témoignage matériel) pour persuader les lecteurs, comme s'il présentait des pièces devant un juge. Afin de contrer les mensonges diffusés par ses ennemis, il donne des preuves à ses lecteurs et, par-là, les met en position de choisir lequel des deux a raison. Il fait appel à la probabilité, ou plutôt, à la vraisemblance. Lequel des deux est un monstre à étouffer, le Jean-Jacques innocent décrit dans *Les Confessions*, ou la coterie holbachique qui déchire ce pauvre Jean-Jacques ? Laquelle de ces deux images qui s'excluent est-elle la plus vraisemblable, le Jean-Jacques des

⁷⁶ Nous nous permettons de nous référer à cet égard à notre article : Yurié Sugawara (Yasuda), « Le silence éloquent : Réflexion sur les effets de l'absence de parole dans la communication de Jean-Jacques Rousseau » dans *Revue de langue et littérature françaises*, n° 53, 2020, p. 185-202.

⁷⁷ « A ce mot, son ouvrage est tombé de ses mains ; elle a tourné la tête, et jeté sur son digne époux un regard si touchant, si tendre, que j'en ai tressailli moi-même. Elle n'a rien dit : qu'eût-elle dit qui valût ce regard ? » (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 559.) Nous avons également analysé ce passage dans l'article ci-dessus.

Confessions ou le Jean-Jacques dont les philosophes parlent avec méchanceté ? Ce sont les questions *secrètes* qu'il pose implicitement mais continuellement au cours de la seconde partie. Il invente ainsi un tour de passe-passe pour répondre par lui-même à ces questions : *Rousseau juge de Jean-Jacques*, second volet du triptyque autobiographique de Rousseau, que nous allons examiner au chapitre suivant.

Chapitre 3. Hybrider le raisonnement et le sentiment intérieur : Rousseau juge de Jean-Jacques

3-1. La seconde instance : Jean-Jacques comme *barbarus*

Just avant la scène du fiasco de la lecture publique, Rousseau annonçait la suite de ce qu'il écrivait, à savoir, la troisième partie des *Confessions* : « [o]n verra dans ma troisième partie si jamais j'ai la force de l'écrire, comment [...] je partis en effet pour l'Angleterre¹ [...] ». Nous savons qu'au lieu de cette suite, il a rédigé un texte sans précédent qui s'intitule *Rousseau juge de Jean-Jacques*². Souvenons-nous que c'est *Les Confessions* seules qui prennent la forme de l'autobiographie proprement dite (bien qu'il nous faille retenir que Rousseau ignore ce qu'est l'autobiographie, ce terme n'existant pas encore à cette époque³), puisque dans les deux œuvres qui suivront, l'auteur ne fera plus de retour sur son passé. Notons qu'il change radicalement de style d'écriture à chaque nouvelle tentative d'écrire sur sa vie. Nous devons voir dans cette transition l'effort désespéré de Rousseau pour transmettre aux lecteurs *sa vérité* ou ce qu'il a senti intérieurement.

Nous avons analysé les artifices de style que l'auteur emploie pour combler l'abîme qui sépare le sentiment de la connaissance : la rhétorique telle que l'hypotypose, la présentation des preuves et des témoignages, tels que les lettres qu'il a reçues ou envoyées, et la menace aux lecteurs (« [l]ecteur sensé, pesez, décidez ; pour moi, je me tais⁴ »). Malgré tous ses efforts, *Les Confessions* ont échoué ; le silence glaçant des auditeurs suivant la lecture publique signifiait le refus de la communion des sentiments entre l'auteur et les lecteurs.

Les *Dialogues* s'ouvrent sur le désespoir qui marque la fin des *Confessions* ; pour preuve, le début des *Dialogues* a une forte continuité sémantique avec la scène de la lecture des *Confessions*. L'épigramme dans la page de titre est très suggestive : l'auteur reprend la formule d'Ovide « *barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis* », qu'il a déjà employée dans l'épigramme du *Premier discours*. Toutefois, il semble que cette expression du poète latin change de sens légèrement d'un texte à l'autre ; tandis que Rousseau exhibait la fierté provenant de la conscience de la supériorité morale et intellectuelle dans le *Premier discours*, au début des *Dialogues* il semble mettre l'accent sur la solitude. Après avoir connu la persécution et l'exil, Rousseau est cette fois isolé, en raison de l'incompréhension de son entourage. Retenons que le vers d'Ovide révèle déjà une sorte d'inversion : chassé de Rome, le poète se trouve

¹ *Les Confessions*, OC, I, p. 656. C'est nous qui soulignons.

² Rousseau donne le titre « Rousseau juge de Jean Jacques » à cette œuvre, mais nous l'appelons les Dialogues en suivant la tradition académique. Sur ce point, voir par exemple une note du titre de page (Notes et variantes des *Dialogues*, OC, I, p. 1615.)

³ Sur ce point, voir Philippe Lejeune, *L'Autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 12.

⁴ *Les Confessions*, OC, I, p. 561. Comme nous l'avons montré, Rousseau essaie de faire imaginer aux lecteurs ce qu'il a ressenti en leur demandant de juger par eux-mêmes. [en général on utilise peu le verbe « démontrer » dans des articles en sciences humaines, car il s'agit plutôt de montrer, d'analyser, de réfléchir. Démontrer est à la base une démarche mathématique.]

parmi des barbares qui ne comprennent pas sa langue, le latin, qui est, après le grec, la langue la plus raffinée en Europe à cette époque. Il glisse un trait d'ironie dans le vers en se désignant lui-même comme un « *barbarus* (barbare) », car en réalité ce sont ceux qui le raillent, et non pas lui, le poète, qui sont les « barbare[s] ». Nous pouvons mieux comprendre cette ironie à la lecture de la suite du vers : « *Barbarus hic ego sum, qui non intellegor ulli, / Et rident stolidi uerba latina Getae* (Ici le barbare, c'est moi que nul ne comprend, et les Gètes stupides rient des mots latins⁵) ». Les Gètes se « rient » du latin précisément parce qu'ils sont « stupides » et « barbares », et le poète est méprisé parce qu'il parle une langue, le latin, qu'ils ne comprennent pas. En se superposant à Ovide incompris en terres étrangères, Rousseau annonce la rupture entre l'auteur et les lecteurs, ainsi que le ton pathétique et l'attitude presque hostile qu'il a envers eux. Il n'est plus devant le tribunal des lecteurs comme un accusé, mais il s'identifie à Ovide exilé parmi les barbares. Il n'est pas responsable de quelque méprise sur son compte, car il incombe aux lecteurs de le comprendre ; c'est à cause de la méchanceté et de la stupidité des lecteurs ignorants comme les Gètes que Jean-Jacques reste malentendu. Remarquons encore qu'en s'identifiant à Ovide méprisé par les barbares, Rousseau joue le rôle du prophète mal compris, à l'image de Cassandre – Rousseau seul devine la vérité parmi des gens qui s'en moquent. Du tribunal à l'exil, la situation se dégrade dans les *Dialogues* (bien que l'élément juridique n'y disparaisse pas totalement).

Devant cette situation affligeante, Jean-Jacques se débat encore une fois contre « les ténèbres », préparées par les comploteurs pour le tourmenter, avec une nouvelle stratégie. Comment Rousseau, qui échouait dans sa tentative de transmettre aux lecteurs des *Confessions* son « ressenti », renouvelle-t-il les tentatives de communication ? Dans les *Dialogues*, par quel moyen essaie-t-il de persuader les lecteurs de sa vérité, à savoir, la certitude de son innocence et de sa bonté ? Nous examinerons tout d'abord le texte introductif qui se nomme « Du sujet et de la forme de cet écrit », dans lequel il explique littéralement le sujet et la forme (à savoir les dispositions) des *Dialogues* pour voir comment fonctionnent les diverses stratégies dont il sera question dans ce chapitre. Ensuite, nous examinerons les trois dialogues successivement en nous focalisant sur la structure et la transition de chacun. Enfin un coup d'œil sur « l'histoire du précédent écrit » nous permettra de démontrer comment sa tentative échoue, du moins subjectivement.

3-2. « le silence profond, universel »

Relisons l'incipit du « Sujet et de la forme de cet écrit ». Dès le début, Rousseau objective le soi :

⁵ Traduction par J. André, Paris, Les Belles-Lettres, 1968, p. 154.

J'ai souvent dit que si l'on m'eût donné d'un autre homme les idées qu'on a données de moi à mes contemporains, je ne me serais pas conduit avec lui comme ils font avec moi⁶.

Par cette phrase, il résume parfaitement le motif des *Dialogues* : sur une figure imaginaire, il projette l'idée qu'on a de Jean-Jacques et tente d'évaluer cet homme objectivement en tant que tierce personne. Il divise donc sa personne en deux, celle qui observe et celle qui fait l'objet de l'observation⁷, comme le titre l'indique – *Rousseau juge de Jean-Jacques*.

Il propose ensuite une autre division, celle qui sépare Jean-Jacques du « public » :

J'ai conclu de là que le public, parfaitement sûr de l'impossibilité d'en user plus justement ni plus honnêtement qu'il fait à mon égard, l'était par conséquent que dans ma supposition j'aurais eu tort de ne pas l'imiter⁸.

La question « Qui juge ? » revient comme un fantôme. Tandis que le « public » est « parfaitement sûr » du jugement des cabaleurs – à savoir, la méchanceté de Jean-Jacques –, Rousseau n'arrive même pas à comprendre pourquoi on est aveuglé à ce point. Lequel de deux a raison, Rousseau ou le public ? Qui est le juge supérieur, Rousseau qui juge du public ou le public qui juge de Rousseau ? En même temps, nous devons faire remarquer qu'à la différence des *Confessions*, il présuppose l'incompréhension et le manque de jugement des lecteurs durant la rédaction des *Dialogues*. Dans *Les Confessions*, il rassemblait au moins le foule devant le tribunal du jugement dernier pour leur faire écouter et leur faire juger de l'histoire de sa vie ; mais il ne semble plus qu'il voie la possibilité de faire comprendre la justice de sa cause au « public » dans le texte introductif des *Dialogues*. La division entre les deux parties – Rousseau et le public – se creuse profondément au point de paraître presque irréparable.

Ce qui rend cette rupture plus déchirante, c'est qu'il ne comprend pas pourquoi le public se comporte si hostilement envers lui : « [t]out cela, couvert pour moi d'un mystère impénétrable, ne pouvant s'accorder avec mes raisons, m'a engagé à les dire, pour les soumettre aux réponses de quiconque aurait la charité de me détromper ». Étant hors de sa portée, ce « mystère » inexplicable lui donne envie de se soumettre à « quiconque » lui apporterait un début de réponse. Comme une personne aveuglée marche à tâtons, en cherchant la lumière de la vérité pour éclairer les ténèbres qui l'étranglent, il tente de trouver quelqu'un qui lui dise en quoi il avait tort, mais en vain. La dernière

⁶ Les *Dialogues*, p. 661.

⁷ Notons que la structure des *Dialogues* est un dispositif rationnel : comme Foucault souligne dans son introduction des *Dialogues*, « l'œuvre, par définition, est non-folie ». Sur ce point, voir « Introduction » (des *Dialogues*) dans Michel Foucault, *Dits et écrits*, 1954-1988, éd. cit., tome I, p. 172-188.

⁸ *Ibid.*

solution qui lui reste est d'« établir sur quelque apparence de raison des procédés où [il] n'en apercevait[t] aucune⁹ ». En un mot, il essaie de construire la logique qui justifierait la persécution du public contre lui, bien qu'il ne voie subjectivement aucun tort qui lui soit imputable. La quête obsessionnelle de ses propres crimes le tourmente tant qu'il ne peut travailler que par fragment, « [n]e pouvant pas soutenir la continuité d'une occupation si douloureuse¹⁰ ».

C'est pourquoi il est plus embarrassé par l'obligation d'« imaginer » les raisons de leur persécutions qui lui portent préjudice que par celles d'« exposer les raisons de [s]on sentiment ». D'une part, il est sûr de son innocence ainsi que l'absurdité de leur conduite, jusqu'à ne pas pouvoir imaginer leurs motifs ; d'autre part, il se heurte à un doute écrasant qui égale la certitude absolue qu'il a en sa propre innocence :

Voyant cependant tout Paris, toute la France, toute l'Europe se conduire à mon égard avec la plus grande confiance sur des maximes si nouvelles, si peu concevables pour moi, je ne pouvais supposer que cet accord unanime n'eut aucun fondement raisonnable ou du moins apparent, et que toute une génération s'accordât à vouloir éteindre à plaisir toutes les lumières naturelles, violer toutes les lois de la justice toutes les règles du bon sens, sans objet, sans profit¹¹ [...].

Devant « tout Paris, toute la France, toute l'Europe » qui se liguent pour le torturer, il est effrayé par *l'unanimité* des personnes qui participent à la conspiration ; il ne peut « supposer » que tout le monde concourt au complot de bonne grâce sans « fondement raisonnable ou du moins apparent ». En d'autres termes, l'absurdité l'empêche de croire à la seule supposition qui lui reste. La logique (*i.e.* « le fondement raisonnable », « les lumières naturelles » et « toutes les règles du bon sens ») s'oppose à une autre logique, à savoir, la plausibilité. Est-il possible qu'une seule personne ait raison contre le reste du monde ? Ce déséquilibre démesuré n'endommage-t-il pas la légitimité de ses revendications d'innocence ? N'est-il pas plus probable que tout le monde a plus de raison que lui seul ? La puissance de nombre prédomine, si bien que l'auteur recule devant cette unanimité, même avec sa certitude qui n'en est pas moins puissante.

Cette situation nous fait penser aux *Méditations métaphysiques* de Descartes en un sens – plus concrètement, à son doute hyperbolique. Comme nous l'avons constaté dans le chapitre 2 de la première partie, au bout du doute méthodique de toutes les choses qui lui semblent manquer de la certitude de l'existence, il arrive enfin à reconnaître le *cogito* comme le point de départ de la

⁹ *Ibid.*, p. 662.

¹⁰ *Ibid.*, p. 664. « Il fallait m'occuper d'idées tristes et déchirantes, de souvenirs amers et révoltants, de sentiments les moins faits pour mon cœur ; et c'est en cet état de douleur et détresse qu'il a fallu me remettre, chaque fois que quelque nouvel outrage forçant ma répugnance m'a fait faire un nouvel effort pour reprendre cet écrit si souvent abandonné. »

¹¹ *Ibid.*, p. 662.

construction de son système philosophique. Nous pouvons comparer le doute de Jean-Jacques avec celui de Descartes qui va jusqu'à douter de l'existence de ce monde – car, selon lui, il n'est pas impossible que le démon le trompe :

Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité¹².

Descartes suppose « un certain mauvais génie (*genium aliquem malignum*) » qui, « rusé et trompeur », lui fait voir illusoirement « le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures ». La situation dans laquelle Rousseau se trouve (ou croit se trouver), ne ressemble-t-elle pas à cette supposition adoptée (stratégiquement) par Descartes comme une partie du doute hyperbolique ? Comme celui-ci, Rousseau ne peut pas s'empêcher de douter de la réalité même qu'il voit autour de lui ; embarrassé par les réactions de tout le monde excepté lui-même, Jean-Jacques ne croit plus en rien.

Toutefois, à la différence de Descartes qui a découvert le *cogito* au moyen du doute hyperbolique, Jean-Jacques tombe dans un dilemme, entre deux propositions inconciliables¹³. À première vue, la justesse de Rousseau semble être opposée à la malignité des comploteurs ; mais derrière cette opposition apparemment simple s'en cache une autre, plus complexe, que nous venons de démontrer, à savoir, la logique de la probabilité (ou la plausibilité) et celle de la pure raison.

Rousseau ne peut pas comprendre pourquoi tout le monde s'applique à le persécuter gratuitement ; le silence redoutable joint à cette gratuité incompréhensible l'obsède. Retenons que le silence qui glaçait Jean-Jacques devant l'audience lors de la lecture des *Confessions* s'étend infiniment, jusqu'à « toute l'Europe ».

Abandonné par tout le monde, il est obligé de construire tout seul un système qui peut expliquer la persécution unanime – en vain : « [J]ivré pour tout éclaircissement à mes conjectures, je n'en ai su former aucune qui put expliquer ce qui m'arrive de manière à pouvoir croire avoir démêlé la vérité¹⁴ ». Le mot « conjecture » nous rappelle l'explication fameuse de l'hypothèse de l'état de nature dans le *Second discours* : « j'ai hasardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question que

¹² Descartes, *Méditations métaphysiques*, ed. cit., p. 67. C'est nous qui soulignons.

¹³ Nous pouvons nous rappeler le « bon sens » du Descartes que nous avons examiné dans le chapitre 2 de la première partie.

¹⁴ Les *Dialogues*, p. 662.

dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état¹⁵ ». Comme nous l'avons déjà fait remarquer¹⁶, Rousseau déclarait hautement qu'il n'oserait pas entreprendre de « démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme¹⁷ » pour répondre à la question de l'Académie de Dijon, car c'est simplement impossible. À défaut de mieux, il forme des conjectures qui lui semblent donner l'explication la plus plausible de la transition entre l'état de nature et l'état de la société. Dans les *Dialogues*, il a plus de difficulté à faire cette conjecture sur la trame du complot ; les ténèbres qui l'étranglent sont plus épaisses que celles de la préhistoire.

Malgré la difficulté effrayante et l'aveu de l'échec (« je n'en ai su former aucune qui peut expliquer ce qui m'arrive »), il s'évertue à percer un trou dans le mur pour entrevoir la vérité. C'est de là que naissent la forme et la manière de « conjecturer » des *Dialogues* :

Épuiser tout ce qui se pouvait dire en leur faveur était le seul moyen que j'eusse de trouver ce qu'ils disent en effet, et c'est ce que j'ai tâché de faire, en mettant de leur côté tout ce que j'y ai pu mettre de motifs plausibles et d'arguments spécieux, et cumulant contre moi toutes les charges imaginables¹⁸.

La forme du dialogue m'ayant paru la plus propre à discuter le pour et le contre, je l'ai choisie pour cette raison¹⁹.

Sa méthode est assez claire : pour garantir l'impartialité autant que possible, il adopte « tout ce qui se pouvait dire en leur faveur » et « toutes les charges imaginables » contre lui, ainsi que les « motifs plausibles » de leur conduite. Comme il ne peut pas « raisonner sur des motifs particuliers » qui lui sont impénétrables, il décide de « raisonner sur une hypothèse générale²⁰ ». De même, Rousseau décrivait l'état de nature sur l'hypothèse générale (car il ne peut pas partir de preuves particulières qui n'existent plus) dans le *Second discours*. En mettant ainsi les deux textes en parallèle, nous pouvons voir l'objectif de cette méthode : par la conjecture rationnelle, il tente de *remplacer* la vérité impénétrable par la vraisemblance, à partir de la logique probabiliste. Souvenons-nous d'un passage du *Second discours* : « ces conjectures deviennent des raisons, quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses et les seuls moyens qu'on puisse avoir de découvrir la vérité²¹ ».

¹⁵ *Second discours*, OC, III, p. 123.

¹⁶ Voir le 2^e chapitre de la seconde partie de notre travail.

¹⁷ *Second Discours*, OC, III, p. 123.

¹⁸ Les *Dialogues*, p. 663.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Second Discours*, OC, III, p. 162.

De même, il tente de sortir du dilemme entre la raison et la probabilité, en changeant les conjectures basées sur la plausibilité en « [d]es raisons ».

Dans ce but, il choisit la forme dialogique, qui lui semble « la plus propre à discuter le pour et le contre ». La forme de débat renvoie à l'opposition que nous avons traitée ; en se demandant lequel des deux – lui seul ou le reste du monde – a raison, il les représente à travers deux personnages issus de son invention : « Rousseau » et un « Français ». Retenons que la forme dialogique est démonstrative, en ce sens qu'elle met en scène les deux personnes qui plaident respectivement pour et contre quelque sujet (selon l'intention de l'auteur, bien sûr). Tout comme le catéchisme, qui a été pour ainsi dire le représentant des écrits sous la forme du dialogue à cette époque²² est construit de manière à inculquer la vérité universelle au lecteur, les *Dialogues* sont autant un processus de persuasion qu'une recherche de la vérité.

Ensuite, en divisant sa personne en « Rousseau » et « Jean-Jacques », l'écrivain ne fait pas discuter ces deux personnages directement, mais il fait parler l'un sur l'autre. « Rousseau » est le sujet d'un jugement dont l'objet est précisément « Jean-Jacques ». L'élément dissociatif se trouve donc dans la distinction entre le juge et le jugé (ou l'accusé). De plus, entre « Rousseau » et « Jean-Jacques » s'interpose « le Français » en tant qu'intermédiaire (en effet, le début de leur conversation suggère que « le Français » vient de parler de « Jean-Jacques » à « Rousseau », qui ne le connaissait pas jusqu'alors²³). Dans le premier dialogue, « Rousseau » apprend la mauvaise réputation de « Jean-Jacques » de la part du « Français », qui est pour ainsi dire le symbole de l'opinion publique. Nous devons voir dans cette complexité de la structure des *Dialogues* – ou plus précisément, dans la stratification de l'instance de jugement – le rôle de la logique de la probabilité. S'ils s'étaient déroulés directement entre « Rousseau » et « Jean-Jacques », les dialogues n'auraient pas besoin du raisonnement. L'existence du « Français » est indispensable pour que les interlocuteurs atteignent la vérité, non pas celle appuyée par les faits – ce qui est impossible car l'auteur lui-même ne connaît pas ces faits – mais sur la logique de la probabilité / de la plausibilité.

La structure embrouillée contribue à également garantir la neutralité : étant « forcé de parler continuellement de [lu]i, d'en parler avec justice et vérité sans louange et sans dépression », Rousseau doit avoir inventer la forme qui lui assure autant que possible l'objectivité. Bien que lui-même « se sent[e] digne d'honneur et d'estime²⁴ », le public défigure volontairement l'estime qu'il juge lui être

²² Sur le style dialogique au XVII^e et XVIII^e siècles, voir Eva Kushner, « Le Dialogue en France au XVI^e siècle : quelques critères génologiques » dans *Revue Canadienne de littérature comparée*, Printemps 1978, p. 141-153 ; Claire Cazanave, « Le dialogue au XVII^e siècle en France : un genre français moderne ? Éléments pour une mise au point » dans *Dix-septième siècle*, n° 228, 2005, p. 427-441 ; Maurice Roelens, « Le dialogue philosophique, genre impossible ? L'opinion des siècles classiques » dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 24-1, 1972, p. 43-58.

²³ « ROUSSEAU. Quelles incroyables choses que je viens d'apprendre ! [...] Juste ciel ! quel abominable homme ! qu'il m'a fait de mal ! Que je le vais détester ! » (Les *Dialogues*, p. 667.)

²⁴ *Ibid.*, p. 665.

dûe. C'est pourquoi il s'objective par la forme compliquée du dialogue (« il fallait nécessairement que je disse de quel œil si j'étais un autre je verrais un homme tel que je suis²⁵ », « en expliquant simplement ce que j'aurais déduit d'une constitution semblable à la mienne étudiée avec soin dans un autre homme »). Ici encore, nous pouvons voir le lien entre la persuasion et l'impartialité qui sont issues de la forme dialogique²⁶.

À la fin du texte, il adopte une attitude assez ambiguë envers les lecteurs :

Après tout j'ai dit à peu près ce que j'avais à dire : il est noyé dans un chaos de désordre et de redites, mais il y est : les bons esprits sauront l'y trouver. Quant à ceux qui ne veulent qu'une lecture agréable et rapide, ceux qui n'ont cherché, qui n'ont trouvé que cela dans mes *Confessions*, ceux qui ne peuvent souffrir un peu de fatigue ni soutenir une attention suivie pour l'intérêt de la justice et de la vérité, ils feront bien de s'épargner l'ennui de cette lecture ; ce n'est pas à eux que j'ai voulu parler, et loin de chercher à leur plaire, j'éviterai du moins cette dernière indignité que le tableau des misères de ma vie soit pour personne un objet d'amusement²⁷.

Même en admettant le « désordre » et les « redites » de ses textes, « les bons esprits » doivent trouver ce qu'il avait à dire. Après avoir passé au crible les lecteurs qui lui conviennent, Rousseau les rend responsables de la lecture. Comme il menaçait les lecteurs en leur exhortant de chercher la vérité dans *Les Confessions*, notamment vers la fin du livre, de même, il se rend excessivement exigeant envers eux dans les *Dialogues*. Il fait le geste de se débarrasser des lecteurs qui ne cherchent qu'« un objet d'amusement ». C'est au lecteur qu'il incombe de discerner la vérité dans la confusion du texte. Paradoxalement, il semble qu'il tente de considérer les lecteurs comme ses compagnons, bien qu'il s'identifie à un « *barbarus* » aliéné par les Gètes – les vrais barbares. Comme « le Français » s'efforce d'élucider la vérité de la persécution de « Jean-Jacques », Rousseau prie le lecteur de chercher sincèrement à deviner la vérité. Si l'article du pacte autobiographique de Lejeune (qui correspond parfaitement aux *Confessions*) consiste en croire à l'identité triple de l'auteur / du narrateur / du héros, par le contrat imposé au lecteur des *Dialogues*, ce dernier, s'il souhaite poursuivre la lecture, est tenu de poursuivre la vérité et la justice de bonne foi avec « le Français ».

Cette attente, excessive à première vue, souligne la crainte que son travail ne soit pas lu ou qu'il soit déformé par les comploteurs. Il finit le préambule court inséré dans le manuscrit de Genève et celui de Paris par cette expression impressionnante : « mais très sûr d'avance que cette grâce ne me sera pas accordée, je me tais, et remets tout à la providence ». En présentant que le texte serait

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Par conséquent, comme l'ont souligné bien des chercheurs, on ne peut voir une simple schizophrénie dans cette division de la personne.

²⁷ *Ibid.*, p. 666.

détruit par le complot, il ne peut tout de même pas renoncer à la possibilité que quelqu'un lise son texte et devine ce qu'il avait à dire, caché dans « un chaos de désordre et de redites ». Oscillant entre l'espoir et le désespoir, il place ses attentes dans un lecteur idéal²⁸ – si bien qu'il « n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais » – c'est pourquoi il opère un criblage sévère des lecteurs.

3-3. Le synopsis des *Dialogues*

Après avoir expliqué la forme des *Dialogues*, voyons à présent la trame des trois dialogues. Au cours des dialogues, « Rousseau » et « le Français » discutent d'un homme nommé « Jean-Jacques », auteur des mêmes textes que le vrai Jean-Jacques Rousseau. Quant au personnage nommé « Rousseau », il est étranger à « Jean-Jacques » et s'entretient avec « le Français » ; le seul point commun entre le vrai Jean-Jacques Rousseau et « Rousseau » est leur point de vue, ou plus précisément, le regard qu'ils posent sur « Jean-Jacques » (il expliquant clairement : « [i]l fallait nécessairement que je disse de quel œil si j'étais un autre je verrais un homme tel que je suis²⁹ »). Enfin, « le Français » représente l'opinion publique.

Les trois dialogues sont respectivement consacrés à trois investigations qui sont relativement indépendantes : dans le premier dialogue, ils entament un débat autour l'opinion du public sur « Jean-Jacques ». Le second dialogue est consacré au rapport de la visite de « Rousseau » à « Jean-Jacques », et le dernier dialogue à l'expression de l'avis du « Français » sur « Jean-Jacques » après avoir lu ses textes.

Il est important de noter que la démarche de ces trois dialogues concerne le processus de réhabilitation de « Jean-Jacques ». Dans le premier dialogue, contre « le Français » qui insiste sur la méchanceté sans précédent d'un « Jean-Jacques » (sur les renseignements donnés par les « Messieurs » qui sont les conspirateurs) en alléguant que les écrits d'un homme aussi venimeux doivent être nuisibles, « Rousseau » défend la valeur des œuvres supposées avoir été rédigés par « Jean-Jacques ». Admettant l'incompatibilité de la vertu qui émane de ses œuvres et de la noirceur de son caractère prétendue par les « Messieurs », « Rousseau » formule une hypothèse : le « Jean-Jacques » méchant dont les « Messieurs » parlent est l'auteur de ces œuvres. Dans le second dialogue, c'est « Rousseau » qui prend la parole et rend compte de sa visite à « Jean-Jacques ». Ici, il suggère l'identité entre l'auteur des livres et « Jean-Jacques », tout en déniait la mauvaise réputation du public. Dans le dialogue final, « le Français » dévoile partiellement le complot qui le trompait jusqu'alors

²⁸ Sur ce point, voir Yannick Séité, « L'Attention dans la pensée de Rousseau » dans Shojiro Kuwase, Makoto Masuda, et Jean-Christophe Sampieri (dir.), *Les Destinataires du moi : altérités de l'autobiographie*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2012, p. 89-100. Le « lecteur idéal » est d'abord un lecteur capable de mobiliser son attention pour l'amour de la justice et de la vérité.

²⁹ *Ibid.*, p. 665.

après avoir évalué favorablement les œuvres de « Jean-Jacques », qu'il avait lues dans l'intervalle du second et du troisième dialogue. À ce stade, « Le Français » et « Rousseau », qui étaient totalement en désaccord au début, parviennent à trouver un accord ; l'auteur clôt ses dialogues par une scène touchante dans laquelle les deux interlocuteurs se jurent de devenir les amis de « Jean-Jacques », même s'ils ne peuvent renverser la trame immense des « Messieurs ». C'est ainsi que « Jean-Jacques » retrouve son identité en tant qu'auteur de ses œuvres, tandis que « le Français » et « Rousseau » trouvent un terrain d'entente au cours des trois dialogues. En même temps, les *Dialogues* sont un texte au fil duquel au faux « Jean-Jacques », forgé et défiguré par l'opinion publique, se voit graduellement substituer un vrai « Jean-Jacques », à savoir, celui que « Rousseau » a observé.

En ce sens que les *Dialogues* présentent une opinion publique qui lui est hostile toute sa nudité ou plutôt hyperboliquement, l'expérience de la rédaction des *Dialogues* a profondément blessé l'auteur, Rousseau (« [n]e pouvant soutenir la continuité d'une occupation si douloureuse, je ne m'y suis livré que durant des moments très courts, écrivant chaque idée quand elle me venait et m'en tenant là, écrivant dix fois la même quand elle m'est venue dix fois³⁰ [...] »). En même temps, nous pouvons lire les *Dialogues* comme un texte thérapeutique. Après avoir subi la division de l'identité (entre un méchant et l'auteur des textes), les deux personnages fusionnent en un seul « Jean-Jacques » – qui est désormais Jean-Jacques Rousseau ; en parallèle de ce processus, « Rousseau » et « le Français » se réconcilient en constatant la bonté de Jean-Jacques. Les *Dialogues*, apparemment extravagants, sont aussi – peut-être précisément en raison de cette nature délirante – une histoire de l'unification des identités personnelles déchirées.

Mais comment fonctionne la méthode de la conjecture qu'il emploie dans sa démarche de la fusion des identités personnelles afin d'éclairer le complot et de convaincre les lecteurs de sa version des faits, de sa vérité ? En décrivant l'itinéraire de la réconciliation entre les deux personnages, comment tente-t-il de combler la scission qui sépare le sentiment de la connaissance ? Après avoir décrit sommairement le schéma des trois dialogues, il nous reste maintenant à examiner les stratégies de Rousseau sous quelques points de vue.

3-4. La stratégie de « Rousseau » et du « Français »

« Le Français » et « Rousseau » ont des idées différentes sur les preuves. Alors que « le Français », ne doutant jamais des renseignements donnés par les « Messieurs » (au moins jusqu'au troisième dialogue), les présente comme la vérité absolue, « Rousseau » lance un regard critique envers son interlocuteur qui représente ou plutôt incarne l'opinion des « Messieurs ». Pour « Rousseau » dont le scepticisme nous rappelle celui de Descartes, le bien-fondé de leurs preuves est encore à examiner.

³⁰ *Ibid*, p. 664.

En particulier, « Rousseau » demande que les preuves soient d'une nature qui ne nécessite pas le témoignage d'autrui :

LE FRANÇAIS. La preuve ! Il y en a cent, toutes péremptoires.

ROUSSEAU. C'est beaucoup. Je me contente d'une ; mais je la veux, et pour cause, indépendante du témoignage d'autrui³¹.

En outre, il remarque une faille dans les preuves exposées par « le Français » – il s'avère que ces preuves, en apparence plausibles lorsqu'elles sont examinées séparément, sont contradictoires lorsqu'elles sont mises bout à bout :

ROUSSEAU. Voyez comment vous me ballotez ! Vous m'avez ci-devant donné ses crimes pour preuve de sa méchanceté, et vous me donnez à présent sa méchanceté pour preuve de ses crimes. C'est par les faits qu'on a découvert son caractère, et vous m'alléguez son caractère pour éluder la régulière discussion des faits³².

ROUSSEAU. J'entends : après avoir d'abord découvert et très bien prouvé les vols partiels dont *le Devin du Village* était composé, on prouve aujourd'hui non moins victorieusement qu'il n'y a point eu de vols partiels, que cette pièce, toute de la même main a été volée en entier par celui qui se l'attribue. Soit donc³³ [...].

Dans le premier passage, « Rousseau » fait remarquer une sorte de cercle vicieux dans l'argument du « Français » ; il est logiquement erroné de prouver ses crimes par la méchanceté de cette personne après avoir prouvé la méchanceté par ses crimes. Dans le second, il critique directement la contradiction des deux preuves. Tantôt les « Messieurs » présentent le « Devin du Village » comme un patchwork plagié de plusieurs textes, tantôt ils trouvent un « vrai » auteur de l'opéra ; les deux arguments contradictoires contribuent à discréditer l'ensemble des témoignages des « Messieurs ». L'abondance même des preuves suscite la méfiance de « Rousseau » à l'égard des « Messieurs » :

ROUSSEAU. Vos Messieurs semblent avoir chargé J.J. de crimes, comme vos Théologiens ont chargé leur doctrine d'article de foi [...]. Aveuglés par leur passion ils ont entassé faits sur faits, crimes sur crimes, sans précaution, sans mesure. Et quand enfin ils ont aperçu l'incompatibilité de

³¹ *Ibid.*, p. 674.

³² *Ibid.*, p. 746.

³³ *Ibid.*, p. 684.

tout cela, ils n'ont plus été à temps d'y remédier, le grand soin qu'ils avaient pris de tout prouver également les forçant de tout admettre sous peine de tout rejeter³⁴.

Comme les théologiens, les conspirateurs surchargent l'accusation de témoignages excessifs, de sorte que les faits ou les crimes prétendument prouvés sont contradictoires. En tentant de présenter « Jean-Jacques » comme un criminel à partir d'un surplus de témoignages concernant ses prétendus crimes, ils échouent à construire une image unifiée de l'homme.

L'écart des points de vue des interlocuteurs à l'égard des témoignages ressort quand on compare leurs stratégies pour se persuader mutuellement, notamment dans le premier et le second dialogues.

◆ La stratégie du « Français » : la monstruosité et la logique du nombre

Contre « Rousseau » qui doute de la réalité des vices que les « Messieurs » attribuent à « Jean-Jacques », « le Français » tente de justifier leurs calomnies en proclamant sa monstruosité :

ROUSSEAU. C'est en effet un méchant d'une espèce bien particulière que celui qui se rend encore plus odieux aux méchants qu'aux bons, et à qui personne au monde n'oserait proposer une injustice.

LE FRANÇAIS. Oui, sans doute, d'une espèce particulière, et si particulière que la nature n'en a jamais produit et j'espère n'en reproduira plus un semblable³⁵.

Selon les « Messieurs », « Jean-Jacques » est tellement odieux que même les méchants rechignent à s'en approcher ; l'excès de perversité le rend presque intouchable. Certes, un homme ordinaire ne pourrait ni commettre tant de crimes, ni avoir autant de vices, qui plus est parfois contradictoires. Quant à « Jean-Jacques », c'est tout différent. Étant exceptionnellement abominable, rien n'est impossible pour lui. En particulier, « le Français » insiste sur le mot « monstre » : « Jean-Jacques » est décrit comme « un monstre dont la vie n'est qu'un tissu de crimes, et reconnu de toute la terre pour être la honte et l'opprobre de l'humanité³⁶ ». Nous avons déjà montré qu'au début des *Confessions*, Rousseau se considère comme un être unique dont le moule a été brisé à sa naissance : « Moi seul. [...] Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vu ». C'est à ce titre – en tant qu'être unique sans précédent – qu'il se présente devant le tribunal de Dieu. Dans les *Dialogues*, cette singularité de Rousseau s'inverse de la pire des façons possibles et se change en monstruosité. Insister sur la nature monstrueuse de « Jean-Jacques » sert à invalider le doute de « Rousseau » à propos de la surcharge des crimes de « Jean-Jacques ».

³⁴ *Ibid.*, p. 757.

³⁵ *Ibid.*, p. 705.

³⁶ *Ibid.*, p. 732.

Une autre stratégie plus efficace que celle que nous venons d'analyser consiste en la puissance du nombre. Dans la préface, Rousseau s'inquiétait que « tout Paris, toute la France, toute l'Europe » s'unissent pour le persécuter ; dans les trois dialogues, c'est « le Français » qui incarne cette inquiétude en représentant l'opinion des « Messieurs ». Quand il tente de réfuter le doute de « Rousseau », « le Français » s'oppose à cette logique, ayant recours à l'argument d'autorité que constituent les propos des « Messieurs ».

Ne connaissant ni l'un ni l'autre ouvrage, je ne puis par moi-même juger de votre raisonnement. Je sais seulement qu'il y a une différence extrême à cet égard dans l'estimation du public, que le *Dictionnaire* passe pour un ramassis de phrases sonores et inintelligibles, qu'on en cite un article *Génie* que tout le monde prône et qui ne dit rien sur la musique³⁷.

Dans ce passage, « le Français » commence à exprimer son opinion en confiant qu'il n'a pas lu l'ouvrage, à savoir le *Dictionnaire de musique* de « Jean-Jacques ». Au lieu de son propre avis, il invoque celui des « Messieurs » comme l'autorité absolue ; il est à remarquer qu'il emploie les sujets qui désignent « le public » ainsi que les « Messieurs » (« on en cite », « tout le monde prône », « ils sont maintenant persuadés³⁸ » etc.). Derrière sa confiance envers « Messieurs » se cache l'existence du « public », qui, par son nombre, est influent et incarne une certaine autorité. Quand le « public » désigne tout le monde sauf « Jean-Jacques », cette foule se charge d'une puissance presque violente dont témoigne l'unanimité de sa voix :

ROUSSEAU. Tant que vous continuerez de la sorte à mettre en fait sur l'autorité d'autrui l'opinion contraire à la mienne, nous ne saurions être d'accord. Quand vous voudrez juger par vous-même, nous pourrons alors comparer nos raisons et choisir l'opinion la mieux fondée. [...]

LE FRANÇAIS. Comptez-vous pour rien le calcul des voix, quand vous êtes seul à voir autrement que tout le monde³⁹ ?

Contre « Rousseau » qui exige de juger par lui-même⁴⁰, « le Français » élude cette obligation et s'insurge en alléguant « le calcul des voix ». « Rousseau » est « seul » face à « tout le monde » qui

³⁷ *Ibid.*, p. 681.

³⁸ *Ibid.*, p. 683.

³⁹ *Ibid.*, p. 698. « Le Français » insiste sur ce point en répétant le même opinion plusieurs fois dans le premier dialogue (ex. « Vous justifiez un seul homme [...] aux dépens de toute une nation, que dis-je, de toute une génération [...] : car enfin tout est d'accord, tout le public, tout le monde sans exception a donné son assentiment au plan qui vous paraît si répréhensible [...] », *Ibid.*, p. 759.)

⁴⁰ C'est la maxime des Lumières. La nouveauté de Rousseau consiste en ce qu'il exige de ses lecteurs ce jugement sans appui à l'autorité extérieure, même pour la vérité personnelle. D'où l'importance du for intérieur des lecteurs plutôt que du raisonnement.

s'oppose à lui. La logique du « Français » semble à première vue raisonnable ; il conviendrait d'accorder la priorité à l'opinion majoritaire au détriment de l'opinion minoritaire, surtout lorsque l'inégalité de nombre est écrasante. Est-il vraiment possible qu'« un seul » ait raison contre « tout le monde » ? Or le « calcul des voix » nous rappelle *Du contrat social*, dans lequel l'auteur employait une expression presque identique : « chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale⁴¹ ». En un sens, le calcul des voix sert de base à la volonté générale.

◆ La stratégie du « Rousseau » : la probabilité et les deux hypothèses

Afin de concurrencer la puissance écrasante de l'unanimité des voix, « Rousseau » use de la même stratégie que l'auteur Rousseau – à savoir, il adopte la logique de la probabilité basée sur la conjecture. En particulier, il insiste sur la raison en faisant remarquer l'incohérence de ce que disent « les Messieurs » : « [c]ette indulgence vous paraît-elle donc si raisonnable, si bien entendue⁴² » ? ; « [j]e ne veux parler ici qu'à votre raison⁴³ », répète-t-il. De cette façon, « Rousseau » fonde sa logique sur une méthode d'argumentation rationnelle, basée sur la raison et sur la conjecture. C'est lorsqu'il émet des hypothèses sur la vraie figure de « Jean-Jacques » que l'accent sur la raison se manifeste. Il envisage deux grandes hypothèses dans les deux premiers dialogues. Au début du premier, « Rousseau », embarrassé de l'écart entre l'auteur des livres dont il est épris et le méchant dont parle « le Français », suppose qu'il y a deux « Jean-Jacques ». Pour persuader son interlocuteur que l'auteur d'*Émile* ou de *Julie* doit être innocent, il imagine un monde idéal qui serait habité exclusivement par des hommes à l'image de « Jean-Jacques » :

Figurez-vous donc un monde idéal semblable au nôtre, et néanmoins tout différent. La nature y est la même que sur notre terre [...]. Les habitants du monde idéal dont je parle ont le bonheur d'être maintenus par la nature, à laquelle ils sont plus attachés, dans cet heureux point de vue où elle nous a placés tous, et par cela seul leur âme garde toujours son caractère originel⁴⁴.

Dans « ce monde idéal », les habitants ne sont ni sages ni vertueux, mais comme ils sont plus proches de la nature, « leur âme garde toujours son caractère originel ». Ce qui les distingue des hommes de notre monde, c'est la spontanéité de leur communication ainsi que « leur empreinte », par laquelle ils se reconnaissent mutuellement : « [i]l est impossible qu'avec des amis si différemment

⁴¹ *Du contrat social*, OC, III, p. 441. C'est nous qui soulignons.

⁴² Les *Dialogues*, p. 723.

⁴³ *Ibid*, p. 734.

⁴⁴ *Ibid*, p. 668-669.

modifiées, ils ne portent pas dans l'expression de leurs sentiments et de leurs idées l'empreinte de ces modifications. » Non seulement le « signe caractéristique » des « initiés » ne « peut se contrefaire », mais « sitôt qu'il y parvient, on ne saurait s'y méprendre ; il [= un signe caractéristique auquel les initiés se reconnaissent entre eux] est vrai dès qu'il est senti⁴⁵ ». Cette spontanéité des habitants n'est-elle pas celle qu'il aspire à réaliser avec ses lecteurs ? À preuve, « Rousseau » met l'accent sur les livres publiés par les habitants du monde idéal : « [c]e stimulant, difficile à contenir, impossible à contrefaire, se fait sentir dans tout ce qu'il produit⁴⁶ ». Dans ce monde, on communique ce qu'on sent moins par la langue – elle existe, mais elle n'est pas essentielle – que par les signes langagiers. Nous avons examiné comment l'idéal de la spontanéité ou de la transparence se manifeste sous une forme obsessionnelle dans des œuvres précédentes, telles que *Les Confessions* et *Émile*. La fable des habitants du monde idéal est pour ainsi dire l'incarnation de cette transparence qu'il poursuivait obsessionnellement⁴⁷.

Après avoir développé l'hypothèse d'un monde idéal, il prétend que « l'Auteur d'*Émile* et d'*Héloïse* » doit habiter dans ce monde⁴⁸. D'une façon syllogistique, il tire de ces deux propositions la conclusion que « l'auteur d'*Émile* et d'*Héloïse* » ne doit pas être identique à l'autre « Jean-Jacques » dont parlait « le Français ». La rationalité des procédés de « Rousseau » est frappante : par la conjecture il construit une hypothèse, à partir de laquelle il fait une nouvelle hypothèse. Il en va de même pour la seconde, qui apparaît dans le deuxième dialogue :

ROUSSEAU. Ces causes tirées des événements de sa vie auraient pu seules lui faire fuir la foule et rechercher la solitude. Les causes naturelles tirées de sa constitution auraient dû seules produire aussi le même effet. [...] Pour mieux sentir cette nécessité écartons un moment tous les faits, ne supposons connu que le tempérament que je vous ai décrit, et voyons ce qui devrait naturellement en résulter dans un être fictif dont nous n'aurions aucune autre idée⁴⁹.

Afin de prouver la bonté naturelle de « Jean-Jacques », ou précisément, afin de persuader le « Français » que c'est le tempérament de « Jean-Jacques » qui le rend ainsi, il se demande quel « être fictif » naîtra du « tempérament » qu'il avait décrit jusque-là. Il commence par écarter tous les faits ; d'ailleurs, ce procédé nous rappelle le *Second discours* (« Commençons donc par écarter tous les faits,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 672.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 673. C'est nous qui soulignons.

⁴⁷ Il semble que la fable du monde idéal plaise à Rousseau. Dans les *Lettres écrites de la Montagne*, il fait imaginer un monde dans lequel les principes de la profession de foi du Vicaire sont adoptés : « [s]upposons un moment la profession de foi du Vicaire adoptée dans un coin du monde Chrétien, et voyons ce qu'il en résulterait en bien et en mal. » (*Lettres écrites de la Montagne*, OC, III, p. 697.)

⁴⁸ « ROUSSEAU. J'en reconnais un du moins sans le moindre doute dans l'Auteur d'*Émile* et d'*Héloïse* » (*Les Dialogues*, p. 673.)

⁴⁹ *Ibid.*, p. 820.

car ils ne touchent point à la question⁵⁰ ». Comme Rousseau décrit l'homme primitif en s'appuyant sur une conjecture basée sur la connaissance de l'état naturel, de même « Rousseau » imagine un individu qui s'inférerait du tempérament et des dispositions du « Jean-Jacques » qu'il a vu⁵¹. La description de cet homme imaginaire nous rappelle les quatre lettres à Malesherbes : « [d]oué d'un cœur très sensible et d'une imagination très vive [...] il fuira les situations qui lui sont pénibles [...] il en jouira tout à son aise dans des rêveries délicieuses⁵² [...] ». Dans le second dialogue, avançant d'un pas par rapport au *Second discours* ou à *Émile*, « Rousseau » assimile cet individu forgé par la conjecture à un vrai « Jean-Jacques » : « [j]'ai dit que J. J. n'était pas vertueux : notre homme ne le serait pas non plus⁵³ », « [t]el sera l'homme doué du tempérament dont j'ai parlé, tel j'ai trouvé celui que je viens d'étudier⁵⁴ », dit-il. Cette manière de prouver le caractère de « Jean-Jacques » par la superposition des conjectures nous démontre que « Rousseau » préfère la méthode déductive à la méthode inductive. Au lieu de rassembler les traits particuliers et d'en construire une image cohérente, il choisit de procéder par la supposition et l'hypothèse. Cette méthode a un avantage : Rousseau souligne que son raisonnement peut être reproduit par n'importe qui, pourvu qu'il raisonne bien⁵⁵. Comme le montre l'exemple des « Géomètres marchant de démonstration en démonstration⁵⁶ », la reproductibilité de la démarche sert à persuader, en ce sens que quiconque suivant le raisonnement pourrait parvenir à la même conclusion.

Une autre stratégie, celle que Rousseau soulignait dans sa préface, concerne la logique de la probabilité et de la vraisemblance. Il attaque le manque de vraisemblance des paroles du « Français ». Pour ne citer qu'un exemple, il fait remarquer combien est contradictoire et invraisemblable la figure de « Jean-Jacques » construite à partir des rumeurs des « Messieurs » :

⁵⁰ *Second discours*, p. 132.

⁵¹ Soit dit en passant, nous avons également observé la même démarche dans *Émile* dont l'enfant éponyme est la création construite par la pure conjecture.

⁵² Les *Dialogues*, p. 820. Cf. « Une âme paresseuse qui s'effraie de tout soin, un tempérament ardent, bilieux, facile à s'affecter et sensible à l'excès à tout ce qui l'affecte semble ne pouvoir s'allier dans le même caractère, et ces deux contraires composent pourtant le fond du mien. » (*Quatre lettres à Malesherbes*, OC, I, p. 1134.)

⁵³ Les *Dialogues*, p. 823.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 825.

⁵⁵ « ROUSSEAU. A cela près, tous les détails que je pourrais ajouter aux précédents n'en sont que des conséquences qu'en raisonnant bien chacun peut aisément suppléer. Ils suffisent pour connaître à fond le naturel de l'homme et son caractère » (*Ibid.*, p. 874).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 758. Dans cet exemple, « Rousseau » prend l'exemple des « Géomètres » comme les gens qui donnent la préférence à la vérité en ayant le courage de rectifier « leurs principes ou dans leurs raisonnements » quand ils « parviennent quelque absurdité ». Par cet exemple le personnage « Rousseau » ironise sur les « Messieurs » qui défigurent la vérité pour justifier leur raisonnement.

ROUSSEAU. On ne doit pas disputer contre les faits ; mais convenez que vous me peignez-là un bien singulier personnage, qui n'empoisonne que ses amis, qui ne fait des livres qu'en faveur de ses ennemis, et qui fuit les hommes pour leur faire du mal⁵⁷.

L'argument de « Rousseau » est assez simple : les faits sur « Jean-Jacques » présentés par « le Français » (qui, d'ailleurs, va jusqu'à dire que « Jean-Jacques » est un monstre) ne sont pas du tout « vraisemblants » (retenons son ton ironique : « vous me peignez-là un bien singulier personnage »). L'exigence de la vraisemblance se rapporte peut-être aux stratégies que nous venons d'analyser, c'est-à-dire, l'élaboration de conjectures et le raisonnement déductif. En particulier, il est à noter que « Rousseau » tente d'exclure ce qui est invraisemblable, et non pas ce qui n'est pas vrai – car ni « Rousseau » ni « le Français » ne devinent la vérité, qui est soigneusement cachée sous le couvert du complot tramé par les « Messieurs ». Comme il est impossible de vérifier la véracité des propos sur « Jean-Jacques », il ne lui reste qu'à juger par la vraisemblance. En d'autres termes, au lieu de nier chaque fait présenté par « le Français », « Rousseau » attire son attention sur l'absurdité de la figure de « Jean-Jacques » qu'on peut construire en synthétisant la rumeur des « Messieurs » :

ROUSSEAU. Que de stupidité pour tant de finesse ! que de confiance pour un homme aussi soupçonneux ! Tout cela vous paraît-il donc si bien arrangé, si naturel, si croyable⁵⁸ ?

Cette remarque qu'il n'est ni « croyable » ni « naturel » d'avoir tant de caractères contradictoires (la finesse/la stupidité, la méfiance/la confiance, etc.) souligne l'invraisemblance de la figure de « Jean-Jacques », quoique Rousseau se vantait de l'instabilité de son tempérament dans sa jeunesse⁵⁹.

Comme la conjecture basée sur l'hypothèse, « Rousseau » le personnage et Rousseau l'auteur choisissent la logique de la probabilité pour persuader leur interlocuteur, et de là, les lecteurs :

ROUSSEAU. Je vous ai décrit les principaux traits de l'homme que j'ai vu, et je me suis borné dans mes descriptions, non seulement à ce qui peut de même être vu de tout autre s'il porte à cet examen un œil attentif et non prévenu, mais à ce qui n'étant ni bien ni mal en soi ne peut être affecté longtemps par hypocrisie. Quant à ce qui quoique vrai n'est pas vraisemblable, [...] n'espérez pas

⁵⁷ *Ibid.*, p. 725. De plus, il reproche souvent l'incohérence de la figure de « Jean-Jacques » dans la description des « Messieurs » : « [d]e grâce, mettez plus d'accord dans vos idées ou veuillez m'expliquer comment cette brute insensibilité peut exister dans une âme capable d'une telle effervescence » (*ibid.*, p. 744). Comme nous l'avons vu, la monstrosité est inséparable des caractères contradictoires.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 911.

⁵⁹ « Je suis sujet, par exemple à deux dispositions principales qui changent assez constamment de 8 en 8 jours et que j'appelle mes âmes hebdomadaires, par l'une je me trouve sagement fou, par l'autre follement sage [...] » (*Le Persifleur*, OC, I, p. 1110.) Il décrit également son tempérament lunatique et capricieux dans *Les Confessions*. Dans les *Dialogues*, il semble que l'auteur sacrifie partiellement ce caractère en faveur de la cohérence de sa pensée et de sa manière de vivre.

que je vous en parle [...] ; si tout son prix est dans les suffrages des hommes, c'est à jamais autant de perdu⁶⁰.

Dans ce passage, il explique comment il décrit « Jean-Jacques » ; contre le principe de « tout dire » mis en œuvre dans *Les Confessions*, il ne dit pas tout, se limitant à rendre compte de « ce qui peut de même être vu de tout autre, s'il porte à cet examen un œil attentif et non prévenu ». Ici encore, nous pouvons voir le soin apporté à la reproductibilité : il ne présente que les traits qui peuvent être constatés par tout le monde pourvu qu'on veuille observer « Jean-Jacques » de bonne foi. Mais ce qui attire l'attention, c'est qu'il donne la priorité à la *vraisemblance* au détriment du *vrai* (« Quant à ce qui quoique vrai n'est pas vraisemblable, [...] n'espérez pas que je vous en parle »). Le primat de la vraisemblance nous démontre qu'il construit soigneusement sa logique en s'appuyant sur la vraisemblance et la probabilité, dans le seul but de persuader « le Français » (et de là, les lecteurs).

3-5. Fusionner les deux éléments

La comparaison des stratégies employées par les deux personnages (principalement dans le premier dialogue, au moins jusqu'au second dialogue) nous fait comprendre pourquoi leurs principes et leurs méthodes sont essentiellement incompatibles (mais étrangement complémentaires). « Le Français » souligne l'autorité et l'unanimité, alors que « Rousseau » insiste sur la logique basée sur la pensée déductive et la probabilité (ou la vraisemblance). L'hétérogénéité qualitative de leurs arguments empêche la persuasion des deux côtés. Effectivement, « le Français » n'est pas convaincu par le propos de « Rousseau » avant de lire par lui-même les œuvres de « Jean-Jacques », entre le deuxième et le troisième dialogues. Malgré l'effort de « Rousseau » qui contraint son interlocuteur à juger « Jean-Jacques » par lui-même sans prendre appui sur l'autorité des « Messieurs », « le Français » ne change pas drastiquement son avis, même après le compte rendu de la visite de « Rousseau » chez « Jean-Jacques ». Comme nous l'avons vu, il récuse l'argument de « Rousseau » en raison d'une autre logique de la probabilité⁶¹.

À cette impassibilité du « Français » qui fait ressortir le déséquilibre du nombre tout en niant les contradictions des rumeurs des « Messieurs », « Rousseau » oppose sa « conviction directe » :

ROUSSEAU. Je cède à la conviction directe sans m'arrêter aux objections que je ne puis résoudre [...]. Vous dites que ma raison choisit le sentiment que mon cœur préfère, et je ne m'en défends

⁶⁰ *Les Dialogues*, p. 874.

⁶¹ « Le Français » répète cette objection. Voir par exemple : « LE FRANÇAIS. Si J. J. était tel que vous l'avez vu, serait-il possible que vous fussiez le premier et le seul à l'avoir vu sous cet aspect ? » (*Ibid.*, p. 878.)

pas. C'est ce qui arrive dans toute délibération où le jugement n'a pas assez de lumières pour se décider sans le concours de la volonté⁶².

N'étant capable ni de rendre compatibles les deux logiques ni de convaincre son interlocuteur avec son propre argument, il (ou « [s]a raison ») choisit « le sentiment que [s]on cœur préfère ». Une telle « conviction directe » est la solution ultime qui brise tous les obstacles et toutes les objections. Quand une logique se heurte à une autre de même facture, on ne peut que recourir au sentiment et choisir celle qui paraît la plus convaincante.

Ce « sentiment » qui nous dirige vers telle ou telle direction au lieu de l'entendement ne nous rappelle-il pas une notion familière – le sentiment intérieur ? L'expression de la « conviction directe » se rapporte directement à la « conviction intérieure⁶³ », synonyme du *dictamen* de la « conscience ». Comme le vicaire savoyard qui s'appuie sur son sentiment intérieur qui lui révélera l'existence du Dieu bienfaisant, « Rousseau » met en avant sa « conviction directe » en tant que sentiment intérieur. Désormais, rien ni personne ne pourrait le désarçonner, même si « toute l'Europe » finissait par le contredire. Toutefois, à la différence du vicaire qui peut faire appel au sentiment intérieur de l'interlocuteur pour le persuader, « Rousseau » ne peut prétendre que son sentiment ou la « conviction directe » doive être partagé par tout le monde, non seulement parce qu'il s'agit du sentiment d'un seul individu, et donc trop spécifique pour être universel, mais également parce que cette conviction provient de la lecture des livres de « Jean-Jacques » et de la visite qu'il lui rend⁶⁴. L'analyse des *Confessions* dans le chapitre précédent nous a déjà confronté à ce problème ; à l'instar de Rousseau irrité par la difficulté de transmettre *sa* vérité aux lecteurs, « Rousseau » s'aperçoit que sa conviction intérieure n'a aucun sens pour autrui⁶⁵. La preuve, il semble que « Rousseau » lui-même comprenne la difficulté de persuader l'interlocuteur, comme le démontre le passage suivant :

ROUSSEAU. Je m'expliquerai : mais ce sera prendre le soin le plus inutile ou le plus superflu : car tout ce que je vous dirai ne saurait être entendu que par ceux à qui l'on n'a pas besoin de le dire⁶⁶.

Juste avant de raconter la fable du monde idéal, « Rousseau » disait ces mots sur un ton un peu ironique ; quand il dit que son récit ne serait compris que par « ceux à qui l'on n'a pas besoin de le dire », il a l'air de renoncer à partager le sentiment intérieur avec « le Français », bien qu'il fasse l'effort

⁶² *Ibid.*, p. 879.

⁶³ Sur cette expression, voir le chapitre 5 de la seconde partie de notre travail.

⁶⁴ Observation et lecture sont donc solidaires ; c'est de leur combinaison que l'auteur tente de tirer un pouvoir de persuasion.

⁶⁵ Bornons-nous à citer un passage déjà analysé : « Cette situation paraîtra très plate à bien des lecteurs » (Ébauches des *Confessions*, OC, I, p. 1161.)

⁶⁶ Les *Dialogues*, p. 668.

de se faire comprendre à travers la fable. Quoiqu'il en soit, ce passage révèle simultanément l'avantage et le défaut du sentiment intérieur ; l'avantage est la spontanéité ainsi que l'irréfutabilité, et le défaut, l'impossibilité d'être compris. Il en va de même pour les « signes » par lesquels les habitants du monde idéal se reconnaissent. En ce sens, cette fable au début du premier dialogue est une mise en abyme par excellence. Les signes des habitants ne sont-ils pas le symbole du sentiment intérieur ?

Ainsi, les deux premiers dialogues conduisent finalement « Rousseau » à abandonner les stratégies et les logiques qu'il prit soin de construire avec l'art de persuader. En mettant l'accent sur sa conviction, qui n'est rien d'autres que le sentiment intérieur, « Rousseau » a déplacé le débat du champ de la persuasion et de la logique vers le champ du sentiment intérieur, et de là, peut-être de la foi, à son insu ; car il ne reste aucun autre moyen après l'échec de la persuasion par le raisonnement.

Toutefois, les deux dialogues sont suivis du troisième dialogue, où les deux personnages se mettent enfin d'accord, et d'une postface intitulée « l'histoire du précédent écrit ». Remarquons que c'est par la lecture des œuvres de « Jean-Jacques » que « le Français » se détrompe et s'allie à « Rousseau ». Selon son propre aveu dans le troisième dialogue, « le Français » commence à douter de la véracité des propos des « Messieurs » déjà au cours du premier dialogue (« [v]ous ébranlâtes dans nos premiers entretiens la confiance que j'avais dans des preuves si fortes, quoiqu'administrées avec tant de mystère [...] je commençais à trouver sophistiques et faibles les motifs qu'on alléguait de cette conduite⁶⁷ »). Même en réfutant l'argument de « Rousseau », il ne peut plus le rejeter totalement ; dans cet état, la lecture rapide de ses quelques livres lui ouvre les yeux en lui faisant perdre toute la confiance qu'il avait en les comploteurs (« toute ma confiance en eux s'évanouit, et je ne doutai plus que ce que sur leur parole j'avais pris pour bienfaisance et générosité ne fut l'ouvrage d'une animosité cruelle⁶⁸ [...] »). Toutefois, la puissance de la logique du nombre l'empêche d'abandonner la certitude qu'il a eue jusqu'à ce stade. La conversion totale a lieu quand il lit (ou relit) ses œuvres plus attentivement, entre le second et le troisième dialogue.

En donnant son avis sur les livres de « Jean-Jacques », « le Français » n'admet pas nécessairement la justesse du contenu : « [j]'y croyais avoir senti des inégalités, même des contradictions ». Malgré ces défauts, la lecture le fait changer totalement son avis sur l'auteur :

⁶⁷ Les *Dialogues*, p. 928.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 929.

LE FRANÇAIS. Ces livres-là ne sont pas, comme ceux d'aujourd'hui des agrégations de pensées détachées, sur chacune desquelles l'esprit du lecteur puisse se reposer. Ce sont les méditations d'un solitaire ; elles demandent une attention suivie qui n'est pas trop du goût de notre nation⁶⁹.

Selon lui, ces écrits sont « les méditations d'un solitaire » que les Français impatients et capricieux ne comprennent pas, mais qui valent d'être lus attentivement. Pour s'appliquer à la lecture de ses travaux qui sont totalement différents de ceux écrits par les français contemporains, « le Français » va « passer quelques mois à la campagne⁷⁰ ». Ce séjour rural nous rappelle les *Lettres morales* dans lesquelles Rousseau recommande à Sophie d'aller à la campagne pour se recueillir : « Il vaut mieux les [vacances] passer à la campagne qu'à Paris ; ce sera, si vous voulez, une visite à faire : vous irez voir Sophie⁷¹ ». Dans cette lettre, la campagne (ou plutôt la nature qu'on y trouve⁷²) est directement liée au réveil du sentiment intérieur en tant que le *dictamen* de la conscience qui s'endort facilement dans le tourbillon de la vie en ville : « je suis bien éloigné de croire que nous n'ayons nul moyen de réveiller en nous le sentiment intérieur⁷³ », disait-il. Il en va de même pour « le Français » qui, en lisant ses écrits « pleins d'affections d'âme », trouve « des manières de sentir et de voir qui le distinguent aisément de tous les écrivains de son temps⁷⁴ ». Cette singularité confirme l'impression que « Rousseau » lui a donné lors du premier dialogue : « c'est comme vous le disiez, un habitant d'une autre sphère où rien ne ressemble à celle-ci⁷⁵ ». Il arrive donc à comprendre ses textes au niveau du sentiment intérieur et en ce sens, « le Français » réussit à deviner le mystère des signes du monde utopique. En même temps, toutefois, la relecture du « Français » est aussi rationnelle et bien réglée ; dès la première lecture, il devine l'existence d'« un certain ordre⁷⁶ » pour l'ensemble de ses travaux. En effet, après avoir esquissé (assez en détail) l'essentiel d'*Émile* et expliqué notamment la notion de bonté naturelle, l'un des nœuds les plus importants de la pensée de Rousseau, « le Français » réussit (au moins subjectivement) à prouver que le « Jean-Jacques » à qui Rousseau a rendu visite est l'auteur des œuvres dont il s'agit en démontrant que l'homme naturel n'est autre que « Jean-Jacques » :

⁶⁹ *Ibid.*, p. 932. À propos du mot « agrégations », voir Bruno Bernardi, *Le fabrique des concepts*, éd. cit. Malgré les contradictions superficielles, ses œuvres, qui sont écrites selon des principes invincibles, recèlent une cohérence de fond, ce qui manque aux autres auteurs français.

⁷⁰ Les *Dialogues*, p. 932. (« Pour faire cette recherche avec plus de suite et de recueillement, j'allai passer quelques mois à la campagne »)

⁷¹ *Lettres morales*, OC, IV, p. 1114.

⁷² « C'est donc là qu'il faut commencer à converser avec elle [la nature] et consulter ses lois dans son propre empire » (*ibid.*)

⁷³ *Ibid.*, p. 1115.

⁷⁴ Les *Dialogues*, p. 933.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 934.

⁷⁶ « J'avais senti dès ma première lecture que ces écrits marchaient dans un certain ordre qu'il fallait trouver pour suivre la chaîne de leur contenu. » (*Ibid.*, p. 933)

LE FRANÇAIS. Une vie retirée et solitaire, un goût vif de rêverie et de contemplation, l'habitude de rentrer en soi et d'y rechercher dans le calme des passions ces premiers traits disparus [...] pouvaient seuls les lui faire retrouver. En un mot, il fallait qu'un homme se fut peint lui-même pour nous montrer ainsi l'homme primitif et si l'auteur n'eût été tout aussi singulier que ses livres, jamais il ne les eût écrits⁷⁷.

La similitude entre l'homme naturel et « Jean-Jacques » est peut-être ce que l'auteur Rousseau a le plus tenu à mettre en évidence face aux lecteurs y compris ceux qui liront après sa mort⁷⁸. Par cette identification, l'auteur pouvait prouver la bonté naturelle de « Jean-Jacques » malgré les rumeurs dégradantes émises par les « Messieurs », ainsi que les liens nécessaires avec les travaux et l'auteur. Remarquons le syllogisme du raisonnement du « Français » : ces écrits sont naturellement bons, car ils laissent l'âme dans une disposition de bonté ; or ils ne peuvent pas avoir été rédigés par quiconque d'autre que « Jean-Jacques », car il est lui-même le modèle de son homme naturel ; par conséquent, « Jean-Jacques » est naturellement bon⁷⁹.

Ce que nous avons examiné jusque-là nous amène à conclure que dans le troisième dialogue, « Rousseau » et Rousseau persuadent « le Français » et les lecteurs⁸⁰ par un mélange de logique et de sentimentalisme (intérieur). Dans *Les Confessions*, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le sentiment intérieur était requis afin de communiquer sa vérité qui est autant personnelle qu'intime. Toutefois, en se heurtant à la difficulté de transmettre ce sentiment aux lecteurs, l'auteur s'irrite contre l'incompréhension de ces derniers. La fin délirante du dernier livre marque l'échec de sa tentative de faire comprendre sa vérité. Cependant, les *Dialogues*, partant de cette expérience tragique, ne rejettent pas totalement le sentiment intérieur. « Rousseau » commence par la persuasion logique basée sur la conjecture et la vraisemblance, à laquelle « le Français » oppose une autre logique, moins rationnelle, celle de l'autorité et de l'unanimité. Pour ne pas se laisser intimider par la réfutation de l'interlocuteur, « Rousseau » défend sa position et sa foi en invoquant son sentiment intérieur. Mais c'est en fusionnant pour ainsi dire ces deux éléments – à savoir, le sentiment intérieur et la logique construite par la lecture bien ordonnée – que « le Français » s'allie enfin à « Rousseau » et s'aperçoit de la véracité des arguments de « Jean-Jacques » ainsi que la fausseté des rumeurs que les « Messieurs » font courir sournoisement. Ainsi, leurs opinions sur la personne de « Jean-Jacques »

⁷⁷ *Ibid.*, p. 936. Il est à noter que l'auteur emploie l'expression « rentrer en soi » : ici encore, le moi et la nature s'enchevêtrent inséparablement. La découverte du sentiment intérieur et celle des « traits » de l'homme naturel se superposent.

⁷⁸ Il répète cet argument dans le dernier dialogue : « Son système peut être faux ; mais en le développant il s'est peint lui-même au vrai d'une façon si caractéristique et si sûre qu'il m'est impossible de m'y tromper. » (*Ibid.*, p. 934)

⁷⁹ La bonté naturelle est le caractère auquel Rousseau accorde une place importante dans les *Dialogues*.

⁸⁰ Plus précisément, ils persuadent les lecteurs d'essayer la méthode qui les persuadera de l'innocence de Jean-Jacques Rousseau ; mais pas directement de cette innocence.

finirent par converger et tous deux décident de se faire de « Jean-Jacques » un ami, allant jusqu'à conserver ses manuscrits pour qu'ils parviennent à la postérité. Pourtant, ils renoncent à détromper les gens sur la malignité des « Messieurs⁸¹ » :

ROUSSEAU : L'espoir que sa mémoire soit rétablie un jour dans l'honneur qu'elle mérite, et que ses livres deviennent utiles par l'estime due à leurs auteurs est désormais le seul qui peut le flatter en ce monde, Ajoutons-y de plus la douceur de voir encore deux cœurs honnêtes et vrais s'ouvrir au sien. [...] Enfin sans faire en sa faveur d'inutiles efforts [...] ménageons-lui cette consolation pour sa dernière heure que des mains amies lui ferment les yeux⁸².

Par ces mots, Rousseau clôt ainsi les trois dialogues de trois cents pages. Désormais, les trois personnages formeront à eux seuls une communauté, qui ressemblera au monde idéal décrit par Rousseau dans la mise en abyme du premier dialogue.

Toutefois, Rousseau ne pouvait pas finir cette œuvre par cette promesse pathétique de « Rousseau ». Les *Dialogues* sont une fiction et la communauté idéale un rêve. Aussi, la suite qui s'intitule « Histoire du précédent écrit », retrace-t-elle le calvaire de l'auteur qui erre à la recherche d'un endroit sûr où entreposer ses manuscrits et qui, après avoir été irréparablement blessé par le sentiment d'avoir été trahi par ses meilleurs amis, a eu la folie de tenter de distribuer les exemplaires du billet « à tout Français aimant encore la justice et la vérité », sans oublier le « vertige » devant la « grille » de Notre-Dame⁸³. Rousseau, qui se heurte au silence des lecteurs et des auditeurs à la fin des *Confessions*, se retrouve encore une fois confronté au mutisme, cette fois des seuls amis qui lui restaient, du « Français » et du Dieu. L'univers entier garde le silence face à son cri de désespoir.

L'avantage du sentiment intérieur en tant que le moyen de persuasion consiste en la spontanéité, qui, une fois constatée, ne sera jamais renversée comme le démontre la fable des habitants du monde utopique. Mais cette spontanéité *pure* est difficilement réalisable dans ce monde-ci, en raison de sa pureté même, d'où la déception amère de Rousseau – le sentiment intérieur que l'auteur pouvait invoquer au niveau intratextuel est impuissant au niveau extratextuel. Après les deux échecs des

⁸¹ C'est sur ce point que leurs opinions divergent dans le troisième dialogue ; tandis que « Rousseau » croit à la possibilité de désabuser les gens qui sont la proie du complot, « le Français » qui connaît bien la malignité des « Messieurs » s'alarme de la possibilité de leur perte quand ils osent révéler la trame nouée par les « Messieurs ».

⁸² *Ibid.*, p. 976.

⁸³ Sur cet épisode, voir l'analyse de Michel Foucault dans son *Introduction des Dialogues*. Curieusement, cette grille – ou plutôt l'« au-delà » qui refuse son manuscrit en le séparant de Dieu sert à relier le texte avant les *Dialogues* (*Les Confessions*) et celui après les *Dialogues* (*les Réveries*) dans son analyse : « [c]'est seulement dans cet au-delà grillagé et mortel que pourra se reconstituer le mal simple qui parlait dans *Les Confessions*. À moins que, tout d'un coup, un glissement latéral ne se produise (ce que Rousseau appelle « rentrer en soi-même »). À moins que le langage ne redevienne mélodique et linéaire, simple sillage d'un moi ponctuel et donc vrai. Alors au « moi seul » qui ouvre le premier livre des *Confessions* répondra dès la première ligne des *Réveries* son rigoureux équivalent : « Me voici donc seul sur la terre. » » (Foucault, *op. cit.*, p. 179.)

Confessions et des *Dialogues*, il accepte la situation avec résignation : « [q]ue les hommes fassent désormais tout ce qu'ils voudront, après avoir fait moi ce que j'ai dû, ils auront beau tourmenter ma vie, ils ne m'empêcheront pas de mourir en paix⁸⁴ », conclut-il ainsi à la fin de la postface.

⁸⁴ Les *Dialogues*, p. 989.

Chapitre 4. Plis et replis de l'âme : *Les Réveries du promeneur solitaire*

Jusque-là, nous avons examiné comment les deux tentatives autobiographiques ont échoué devant le silence des lecteurs et des auditeurs. Les efforts de Rousseau pour combler l'écart entre le sentiment et la connaissance tournent mal à cause de la difficulté de transmettre ce qu'il sent. Non seulement le sentiment intérieur joue un rôle essentiel dans ses œuvres, mais aussi il fonctionne concrètement dans le monde fictionnel, comme nous l'avons démontré dans l'analyse de ses textes tels que les *Dialogues* et la *Nouvelle Héloïse*. Toutefois, quand il s'agit de communiquer sa vérité, à savoir ce qu'il ressent sur lui-même dans son for intérieur, Rousseau est confronté à des difficultés insurmontables, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du texte. Nous avons vu comment Rousseau s'irrite sans pouvoir décrire le bonheur qu'il a éprouvé.

Revenons maintenant à la problématique que nous avons posée au début de notre thèse et relisons le passage qui nous sert de point de départ : « Je sens mon cœur et je connais les hommes ». Comment Rousseau tente-t-il de surmonter l'écart infranchissable entre la connaissance d'autrui et le sentiment de son moi ? Et comment emploie-t-il le sentiment comme moyen de persuasion ? Ce chapitre consacré à l'analyse des *Réveries du promeneur solitaire*, ouvrage posthume, nous permettra d'examiner sa dernière tentative pour se peindre, partager le sentiment avec l'autrui et raffiner sa stratégie de transmission de celui-ci aux lecteurs.

4-1. La dénégarion du moi passé

Il faut commencer par constater une continuité forte entre les *Réveries* et les œuvres autobiographiques précédentes. Comme nous venons de le voir dans le chapitre précédent, à la suite de l'échec des tentatives pour sauvegarder ses manuscrits, il abandonne tout espoir ; c'est à partir de ce point que les *Réveries* commencent :

Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même. Le plus sociable et le plus aimant des humains en a été proscrit par un accord unanime. [...] Les voilà donc étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi puisqu'ils l'ont voulu. Mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qui me reste à chercher¹.

Rousseau se définit comme un solitaire absolu. Ses semblables qu'il convoquait autrefois devant le tribunal du jugement dernier sont tous rejetés, car ils sont désormais « étrangers, inconnus » et « nuls » pour lui. En exhibant un détachement frappant, il fait ostensiblement le geste de négliger ses

¹ *Les Réveries du promeneur solitaire*, OC, I, p. 995.

contemporains qui ne l'ont pas écouté malgré tous ses efforts pour se faire entendre². Paradoxalement, ces situations accablantes le rendent tranquille par la perte de tout espoir. Comme il n'y a plus personne à persuader, il ne lui reste qu'à monologuer en rentrant en lui-même (« Livrons-nous tout entier à la douceur de converser avec mon âme, puisqu'elle est la seule que les hommes ne puissent m'ôter »). En un sens, ce monologue solitaire comme la quête intérieure nous rappellent Malebranche. Dans *De la recherche de la vérité*, celui-ci mettait l'accent sur l'importance du retour en soi-même qui requiert l'exclusion de toutes les passions et une méditation profonde pour voir « la lumière qui y luit incessamment³ ». Pour Malebranche, toutefois, le retour à soi-même n'est point bienfaisant en lui-même ; il ne fait sens qu'en tant que seul moyen donné à un mortel afin de deviner la vérité par la raison éclairée. La preuve, le sentiment intérieur est considéré comme plus imparfait que « la vision en Dieu » en ce sens qu'il est plus obscur⁴. Au contraire, dans les *Réveries*, le retour sur soi a un sens en lui-même ; la méditation intérieure n'est plus un simple chemin qui conduit à Dieu (ou à la raison, qui est parfois difficile à distinguer de Dieu chez Malebranche), mais elle est pour ainsi dire un port auquel Jean-Jacques touche au terme de la rédaction des deux œuvres autobiographiques, qui sont autant une « recherche de la vérité » à sa manière qu'une tentative de communication spontanée du sentiment.

Ce qui nous semble intéressant, c'est que Dieu apparait dans les *Réveries*, mais sous une forme toute différente :

Tout est fini pour moi sur la terre. On ne peut plus m'y faire ni bien ni mal. Il ne me reste plus rien à espérer ni à craindre en ce monde, et m'y voilà tranquille au fond de l'abîme, pauvre mortel infortuné, mais impassible comme Dieu même⁵.

À force de désespérer, il n'a plus rien à craindre, ce qui lui fait se sentir « comme Dieu même ». Dans les *Confessions*, il se figure devant le tribunal de Dieu ; dans les *Dialogues*, il avouait qu'étant

² D'ailleurs, il souligne lui-même la continuité entre les œuvres autobiographiques : « [c]'est cet espoir qui m'a fait écrire mes *Dialogues* [...]. Il se passe bien peu de jours que de nouvelles réflexions ne me confirment combien j'étais dans l'erreur de compter sur le retour du public, même dans un autre âge » (*ibid.*, p. 998) ; « [c]es feuilles peuvent donc être regardées comme un appendice de mes *Confessions*, mais je ne leur en donne plus le titre » (*ibid.*, p. 1000).

³ « Que l'on rentre dans soi-même, et que l'on s'approche de la lumière qui y luit incessamment, afin que notre raison soit plus éclairée » (Malebranche, *De la recherche de la vérité*, éd. cit., p. 17-18. C'est nous qui soulignons). Voir également : « [c]'est qu'ils sentent de la peine et du dégoût à rentrer dans eux-mêmes, pour y reconnaître leurs faiblesses et leurs infirmités [...]. Étant toujours hors de chez eux, ils ne s'aperçoivent point des désordres qui s'y passent » (*ibid.*, p. 13-14. C'est nous qui soulignons).

⁴ Citons à nouveau le passage que nous avons analysé dans le chapitre 3 de la première partie : « [m]ais, qui ne voit qu'il y a bien de la différence entre connaître par idée claire, et connaître par conscience ? Quand je connais que 2 fois 2 sont 4, je le connais très clairement ; mais je ne connais point clairement ce qui est en moi qui le connaît. Je le sens, il est vrai ; je le connais par conscience ou sentiment intérieur. Mais je n'en ai point d'idée claire comme j'en ai des nombres, entre lesquels je puis découvrir clairement les rapports. » Malebranche, XI^e éclaircissement dans *Œuvres*, tome I, p. 937.

⁵ *Les Réveries du promeneur solitaire*, p. 999.

abasourdi devant la grille de l'Église de Notre-Dame et saisi d'un vertige, il avait pensé « voir concourir le Ciel même à l'œuvre d'iniquité des hommes ». Dans les *Rêveries*, au lieu de faire face à Dieu, il devient Dieu lui-même ; du comble du malheur naît un Dieu impassible. L'impassibilité en tant que Dieu signifie qu'il n'a besoin de personne d'autre que lui-même (nous allons examiner ultérieurement ce point plus en détail). D'ailleurs, cette expression apparaît dans plusieurs de ses œuvres : « [s]i j'étais sans passions, je serais, dans mon état d'homme indépendant comme Dieu même [...] je n'aurais jamais à lutter contre la destinée⁶ » (*Émile ou de l'éducation*) ; « Seul entre tous les mortels, il [un père de famille] est maître de sa propre félicité, parce qu'il est heureux comme Dieu même, sans rien désirer de plus que ce dont il jouit⁷ » (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*). Puisqu'il reprend ainsi la réflexion sur lui-même après avoir exclu les autres du champ de son intérêt, il est tout naturel que Jean-Jacques se concentre sur « des sentiments, des pensées, et sa vie interne et morale ».

Dans cette perspective, il est significatif qu'il prenne Montaigne comme une sorte de contrepartie : « [j]e fais la même entreprise que Montaigne, mais avec un but tout contraire au sien : car il n'écrivait ses essais que pour les autres, et je n'écris mes rêveries que pour moi⁸ ». Alors que Montaigne écrivait son portrait uniquement pour les autres, Rousseau déclare que non seulement il traite sur lui-même, mais également il ne s'adresse qu'à lui seul. En étant délaissé par ses contemporains, désormais il devient le seul destinataire de son propre texte. Cette impassibilité par quoi il ressemble à Dieu conduit nécessairement à l'indifférence absolue à l'égard des autres et fait ou semble faire des *Rêveries* un texte autodestiné⁹. C'est pourquoi il semble qu'il ne songe plus à combler le clivage entre le sentiment et la connaissance, contrairement à ce qui se passe dans ses œuvres autobiographiques. Dans un monde où les autres disparaissent, pourquoi faudrait-il faire la distinction entre la connaissance des autres et le sentiment intérieur de soi-même ?

Toutefois, il est à noter que Rousseau ne focalise pas son attention sur le sentiment « émotionnel » au préjudice de la connaissance « raisonnable » ; d'un certain point de vue, sa réflexion est plus rigoureuse dans cette dernière œuvre :

⁶ *Émile ou de l'éducation*, OC, V, p. 857. C'est nous qui soulignons. Curieusement, c'est l'amour pour Sophie qui le prive de cette indépendance en tant que Dieu (qui n'est pas tellement différente de l'impassibilité dans ce contexte) : « [a]u moins, je n'ai qu'une chaîne, c'est la seule que je porterai jamais, et je puis m'en glorifier. Venez donc, donnez-moi Sophie, et je suis libre » (*ibid.*) Ce passage vient à l'appui de sa vue selon laquelle la solitude absolue confère l'impassibilité ainsi que la liberté.

⁷ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 467. C'est nous qui soulignons. Cette fois, le bonheur comme celui de Dieu ne se rapporte pas à la solitude mais plutôt à l'autosuffisance.

⁸ *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1001. C'est nous qui soulignons.

⁹ Sur ce point, voir Yannick Séité, « Pourquoi lisons-nous *Les Rêveries du promeneur solitaire* ? » dans Thierry Belleguic et Philip Kneep (dir.), *Le sentiment de l'existence. Lectures des Rêveries du promeneur solitaire de Rousseau*, Paris, Hermann, 2021, p. 15-25. Pour Y. Séité, c'est un texte qui n'a pas d'autre lecteur que lui-même : « [o]h il a bien un lecteur : c'est lui-même. » (p. 21) ; « [l]a boucle solipsisme est bouclée. » (p. 22) La lecture de Séité mérite d'être lue attentivement, mais au cours de l'analyse de ce chapitre, nous allons examiner que l'abandon des lecteurs n'est qu'apparent.

Je ferai sur moi-même à quelque égard les opérations que font les physiciens sur l'air pour en connaître l'état journalier. J'appliquerai le baromètre à mon âme, et ces opérations bien dirigées et longtemps répétées me pourraient fournir des résultats aussi sûrs que les leurs¹⁰.

Juste avant le passage sur les *Essais* de Montaigne, il se comparait aux « physiciens » qui se servent du baromètre pour « connaître l'état journalier » ; de même, Jean-Jacques sonde son cœur et applique « le baromètre à son âme » pour mieux le « connaître ». En un sens, la suite de « l'examen sévère et sincère » qui se nomme *Les Confessions* est plus minutieuse que celles-ci ; l'exemple de « la dévote la plus craintive » qui déploie « tous les replis de son âme¹¹ » convient peut-être plus aux *Réveries* qu'aux *Confessions*. Effectivement, la problématique de la connaissance de soi apparaît partout dans ce registre des promenades journalières. Au début de la quatrième promenade consacrée au problème du mensonge, il évoque la devise du temple de Delphes :

[...] j'y vins bien confirmé dans l'opinion déjà prise que le connais-toi toi-même du Temple de Delphes n'était pas une maxime si facile à suivre que je l'avais cru dans mes *Confessions*¹².

Rousseau avoue qu'il ne se connaissait pas suffisamment lors de la rédaction de sa première tentative autobiographique : cet aveu est troublant pour nous, car non seulement le « moi » des *Confessions* paraît toujours quasi intrinsèque et transparent mais encore Rousseau affirmait la vérité absolue de ce qu'il écrit. Lors de la rédaction des *Confessions* et des *Dialogues*, obscur était le monde extérieur qui environnait Rousseau, alors qu'écrivant les *Réveries*, il découvre l'obscurité dans son for intérieur. Au lieu de *démontrer* sa vérité, il s'applique à « se connaître » et à *dévoiler* ce moi obscur qui se cache dans la profondeur de la stratification de la conscience. Au cours de ce processus de la quête de la connaissance de soi, il s'étonne face à lui-même, face à un moi qu'il ne connaissait jusqu'alors qu'imparfaitement.

Parfois, cette connaissance de soi surgit à l'occasion d'une nouvelle expérience, comme le fameux accident de voiture à Ménilmontant et l'évanouissement qui s'ensuit : « [c]ette première sensation fut un moment délicieux. [...] Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. [...] Je sentais dans tout mon être un calme ravissant auquel chaque fois que je me le rappelle je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus¹³ ». Littéralement, cette renaissance à la vie lui fait découvrir un moi tout nouveau,

¹⁰ *Ibid.*, p. 1000-1001.

¹¹ Le manuscrit de Neuchâtel des *Confessions*, p. 1153.

¹² Les *Réveries du promeneur solitaire*, p. 1024.

¹³ *Ibid.*, p. 1005. Il souligne lui-même cette singularité de l'expérience : « [l]'état auquel je me trouvai dans cet instant est trop singulier pour n'en pas faire ici la description ».

cette « existence » dont il n'a « nulle notion distincte » ou plutôt, la chute et le réveil lui font comprendre ce que c'est que la « légère existence » qui se délivre de ce qu'on comprend par le mot « moi » (c'est-à-dire, du moi qui relève d'une identité ou de l'ipséité¹⁴).

Mais parfois, cette découverte se rapporte à la réinterprétation du passé et s'accompagne de la négation de ce qu'il écrivait jusqu'alors, comme le démontre la quatrième promenade. En évoquant la maxime du temple de Delphes, Rousseau est surpris du fait qu'il a souvent dispensé des contes en l'air, malgré son aversion pour le mensonge (laquelle est d'ailleurs tellement forte qu'il se choisit « *vitam impendere vero* » comme devise) :

Alors en m'épluchant avec plus de soin je fus bien surpris du nombre de choses de mon invention que je me rappelais avoir dites comme vraies dans le même temps où, fier en moi-même de mon amour pour la vérité, je lui sacrifiais ma sûreté, mes intérêts, ma personne avec une impartialité dont je ne connaissais nul autre exemple parmi les humains¹⁵.

L'examen sévère de soi-même par lequel il « épluche » son âme, comme la dévote « déploie tous les replis de son âme » pour toucher le nœud de son moi, le contraint d'admettre la contradiction qui existe entre « [s]on amour de la vérité » et le fait qu'il ne dise pas toujours vrai. À la suite de cet étonnement, il amorce une réflexion assez spéculative et sinueuse sur la distinction entre le mensonge et la fiction¹⁶. Ce qui nous importe est qu'il doute (au moins partiellement) de son amour pour la vérité sur lequel il insistait jusqu'à risquer sa vie ; bref, il découvre pour ainsi dire un nouveau moi qui se délecte d'inventer une fiction toute pure. Nous savons que cet amour de la vérité est l'un des traits les plus importants qui le caractérisent (*vitam impendere vero*) ; mais en se promenant, il trouve une couche encore plus profonde que cet amour, qui, avant cette découverte, était considéré comme la qualité la plus essentielle. Dans ce contexte, la devise du temple de Delphes (« connais-toi toi-même ») se traduit par une injonction à « éplucher » les couches de la personnalité jusqu'à atteindre l'aspect nouveau de son moi qui lui était inconnu jusqu'alors.

Or à la fin de la réflexion sur le mensonge, il est amené à admettre qu'il n'a pas toujours été fidèle à l'impératif de la vérité – bien qu'il ait promis de « tout dire » – dans ses *Confessions* : déjà il déclarait qu'il va « employer quelques ornements indifférents » pour « remplir un vide occasionné par [s]on

¹⁴ Paul Audi souligne la nouveauté du moi chez Rousseau en mettant accent sur l'identité entre la nature, le moi et la vérité. Voir P. Audi, *Rousseau. Une philosophie de l'âme*, éd. cit.

¹⁵ *Ibid.*, p. 1025.

¹⁶ Sur ce point, Jean-François Perrin, « Du droit de taire la vérité au mensonge magnanime : sur quelques arrière-plans théoriques et littéraires de la Quatrième Promenade » dans *Littératures*, n° 37, automne 1997, p. 115-130.

défaut de mémoire¹⁷ » ; mais dans la quatrième promenade, il avoue qu'il se taisait intentionnellement sur certains faits « par réticence » :

[...] et souvent je l'ai tu tout à fait parce qu'il m'honorait trop, et qu'en faisant mes confessions j'aurais l'air de faire mon éloge. J'ai décrit mes jeunes ans [...] même en supprimant les faits qui les mettrait trop en évidence. Je m'en rappelle ici deux de ma première enfance, qui tous deux sont bien venus à mon souvenir en écrivant, mais que j'ai rejetés l'un et l'autre par l'unique raison dont je viens de parler¹⁸.

Il ne ment pas (au moins selon la définition normale du mensonge qui est de « [d]ire, affirmer pour vraie une chose qu'on sait bien être fausse¹⁹ »), mais il se tait sur tel et tel faits qui lui sont trop favorables, non pas par oubli, mais par décence. Les deux épisodes qui suivent nous démontrent qu'il avait enfreint une règle qu'il s'était lui-même imposée, celle de « dire tout », car il a délibérément choisi de garder le silence sur ces anecdotes, quoiqu'il s'en soit souvenu parfaitement en écrivant son enfance²⁰. Curieusement, ces deux épisodes qu'il ne racontait pas dans les *Confessions* se rapportent eux-mêmes à la réticence : quand il était un petit garçon, il tenait sa langue et n'expliquait pas la cause de ses blessures à ses proches afin de sauver ses amis qui l'avaient blessé. Dans *Les Confessions*, il gardait le silence sur ses expériences du silence. Apparaît ici encore la mise en abîme qu'il aimait tant comme nous l'avons déjà vu.

4-2. La découverte de l'inconscience

La sixième promenade nous ramène encore à la difficulté de se connaître éprouvée par l'auteur. Le texte s'ouvre ainsi : « [n]ous n'avons guère de mouvement machinal dont nous ne puissions trouver la cause dans notre cœur, si nous savions bien l'y chercher²¹ ».

Au début de cette promenade, l'auteur introduit un épisode bien suggestif. Un jour, il prend conscience du fait qu'il lui est arrivé de « fai[re] plusieurs fois machinalement le même détour », et,

¹⁷ *Les Confessions*, OC, I, p. 5.

¹⁸ *Les Réveries du promeneur solitaire*, p. 1036. C'est nous qui soulignons.

¹⁹ *Dictionnaire d'Académie française*, 4^e édition, 1762, entrée « MENTIR ».

²⁰ Il semble qu'il veuille « compenser » une réticence qui contribue à cacher « le côté difforme » par une autre réticence plus « vertueuse » : « [q]ue si quelquefois sans y songer par un mouvement involontaire j'ai caché le côté difforme en me peignant de profil, ces réticences ont bien été compensées par d'autres réticences plus bizarres qui m'ont souvent fait taire le bien plus soigneusement que le mal » (*Les Réveries du promeneur solitaire*, p. 1036). Selon lui, l'affectation à l'instar de Montaigne qui consiste en se peindre en profil (« Montaigne se peint ressemblant mais de profil. Qui sait si quelque balafre à la joue ou un œil crevé du côté qu'il nous a caché n'eût pas totalement changé sa physionomie. », *L'ébauche des Confessions*, OC, I, p. 1150) est pour ainsi dire excusée par le silence vertueux de l'épisode. Mais il est clair que ce « calcul » de la compensation est bien contradictoire avec l'injonction de « tout dire ». S'il faut dévoiler « tous les coins de [s]a vie » (*Les Confessions*, OC, I, p. 59) aux yeux des lecteurs, les deux types de réticence sont également impardonnables.

²¹ *Les Réveries du promeneur solitaire*, p. 1050.

après réflexion, en découvre enfin la cause. Il avait pris l'habitude de faire un détour à son insu, parce que l'idée de donner l'aumône à un petit garçon au cours de ses promenades en était venue à le gêner :

Voilà ce que je découvris en y réfléchissant : car rien de tout cela ne s'était offert jusqu'alors distinctement à ma pensée. Cette observation m'en a rappelé successivement des multitudes d'autres qui m'ont bien confirmé que les vrais et premiers motifs de la plupart de mes actions ne me sont pas aussi clairs à moi-même que je me l'étais longtemps figuré²².

Quand il parvient à lier le détour qu'il faisait toujours sans bien savoir pourquoi et le souvenir du petit mendiant, il comprend qu'il ne connaît pas « les vrais et premiers motifs de la plupart des [s]es actions ». Du même coup, le sentiment n'est plus quelque chose de plus « profond » que la connaissance, car celle-ci lui fait découvrir une strate de son moi qui lui était restée inconnue jusqu'à ses dernières années. En un sens, ces deux notions ne sont pas dans une relation d'antinomie simple. Dans une note à son édition des *Rêveries* dans l'édition de la Pléiade, Marcel Reymond²³ fait remarquer que Rousseau se rapproche de la notion de l'inconscient en racontant cet épisode.

Comme pour d'autres penseurs tels que Malebranche et Locke (ou encore Coste, qui a été le traducteur de *l'Essai sur l'entendement humain*), le sentiment intérieur s'assimile à la conscience pour Rousseau (nous l'avons déjà constaté dans le chapitre 5 de la seconde partie qui traite des *Lettres morales* et de la « Profession de foi du vicaire savoyard » d'*Émile*). Quant à la connaissance de soi, elle est quelquefois équivalente à la découverte de la « subconscience » ou plutôt de l'inconscience²⁴ (la conscience est trop spontanée pour être découverte par la connaissance de soi). En invalidant l'opposition entre la connaissance et le sentiment qui a été présentée comme évidente au début des *Confessions* (« Je sens mon cœur et je connais les hommes »), la mise en pratique de la devise « connais-toi toi-même » le conduit à s'interroger sur son vrai moi. Il abordait déjà la thématique du « vrai moi »

²² *Ibid.*, p. 1051.

²³ « Rousseau est ici sur le chemin d'une découverte, celle des causes cachées de nos mouvements involontaires. Mais comme l'observe Jean Starobinski [...], il aboutit bientôt à une complète élucidation de ce qui lui paraissait obscur. Dans l'introduction aux *Cinq leçons de psychanalyse*, de Freud, publiées à Paris en 1926, Édouard Claparède s'arrêtait à la première phrase : « nous n'avons guère de mouvement machinal... » Mettez « subconscient » (poursuivait Claparède) à la place de « cœur », et vous avez dans toute sa pureté l'essence même de la doctrine psychanalytique. » (Notes et variantes des *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1802-1803)

²⁴ Selon *Vocabulaire de la psychanalyse*, la subconscience est un « [t]erme utilisé en psychologie pour désigner soit ce qui est faiblement conscient, soit ce qui est en dessous du seuil de la conscience actuelle ou même inaccessible à celle-ci ; employé par Freud dans ses premiers écrits comme synonyme d'inconscient, le terme est rapidement rejeté en raison des équivoques qu'il favorise. » (Voir Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1992, entrée « SUBCONSCIENT », p.463.) Quant à l'inconscient, ce terme est « parfois employé pour connoter l'ensemble des contenus non présents dans le champ actuel de la conscience, ceci dans un sens « descriptif » et non « topique », à savoir dans qu'une discrimination soit faite entre les contenus des systèmes préconscient et inconscient. » (*ibid.*, entrée « INCONSCIENT », p. 197.)

dans les *Dialogues* (« ROUSSEAU. Notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai moi n'est pas tout entier en nous. Enfin telle est la constitution de l'homme en cette vie qu'on n'y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui²⁵ ») ; mais l'existence « relative et collective » à laquelle on ne peut parvenir « sans le concours d'autrui » est un peu différente d'un moi au niveau de l'inconscience, en ce sens qu'il s'agit de la solitude de l'aliénation, non pas du subconscient examine dans les *Rêveries*. Bref, ce n'est que lorsqu'il renonce à s'expliquer aux lecteurs et à se montrer tel qu'il est afin de leur faire découvrir qui il est²⁶ que Jean-Jacques commence à s'apercevoir d'un domaine qui dormait au fond de son cœur.

En un sens, nous pouvons dire que même le sentiment d'existence qui a souvent été associé au sentiment intérieur²⁷ est le produit de la connaissance de soi. Quand il se plonge dans la rêverie douce au bord du lac de Bièvre ou sur un bateau²⁸, il ne ressent rien d'autre que ce sentiment d'existence (et ne peut donc même pas s'apercevoir de ce sentiment, encore moins analyser et expliquer ce qu'est le sentiment qui lui était précédemment inconnu) : « s'il est un état où [...] le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment [...] que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entier[e]²⁹ », ainsi décrit-il le sentiment d'existence. Comme une telle extase et (l'effort pour se procurer) la connaissance de soi-même, qui demande un recueillement attentif, ne peuvent avoir lieu simultanément, il trouve ultérieurement ce sentiment au cours de la réflexion. Bref, en se promenant ou bien en écrivant ses propres rêves quotidiens, il arrive à connaître et à décrire ce sentiment nouveau qui est celui d'existence.

4-3. L'idéal de la communion

La résignation de Rousseau (« Me voici donc seul sur la terre³⁰ ») le conduit à la quête de la connaissance de soi. Toutefois, ce recueillement ne signifie pas nécessairement un renoncement total

²⁵ Les *Dialogues*, OC, I, p. 813. C'est nous qui soulignons.

²⁶ « Pour moi qu'ils me voient s'ils peuvent, tant mieux, mais cela leur est impossible ; ils ne verront jamais à ma place que le J. J. qu'ils se sont fait et qu'ils ont fait selon leur cœur, pour le haïr à leur aise. » (Les *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1059.)

²⁷ « « La nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur... » : tels sont, il importe de le répéter, les termes qui permettent de circonscrire la position philosophique fondamentale de Rousseau – une position selon laquelle l'origine de toutes choses (et non leur « cause », qu'elle soit matérielle ou finale), c'est-à-dire la source première de leur manifestation a pour nom véritable : le sentiment de l'existence » (P. Audi, *op. cit.*, p. 45.)

²⁸ « [...] dans mes rêveries solitaires, soit couché dans mon bateau que je laissais dériver au gré de l'eau, soit assis sur les rives du lac agité, soit ailleurs au bord d'une belle rivière ou d'un ruisseau murmurant sur le gravier [...] » (Les *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1046-1047.) Il est à noter que la nature joue un rôle décisif dans le réveil du sentiment d'existence. Pour se sentir exister et se plonger dans ce sentiment, il a besoin d'un dispositif extérieur à lui-même, qui est « [l]e flux et reflux » ainsi que le « bruit continu mais renflé par intervalles » (*ibid.*, p. 1045) de l'eau du lac.

²⁹ *Ibid.*, p. 1046.

³⁰ *Ibid.*, p. 995.

au monde : d'une certaine manière, les *Réveries* sont aussi un registre journalier des rencontres et de la communication éphémère que Jean-Jacques le reclus a avec les autres.

Parmi quelques chapitres (qu'il appelle « promenades ») qui nous démontrent comment il a rêvé du partage des sentiments qu'il a eus, même s'il s'identifie à un habitant d'« une planète étrangère³¹ », la neuvième promenade contient un riche éventail d'épisodes qui se rapportent à ce partage. Ce texte s'ouvre par une réflexion sur le bonheur :

Le bonheur est un état permanent qui ne semble pas fait ici-bas pour l'homme. Tout est sur la terre dans un flux continu qui ne permet à rien d'y prendre une forme constante. Tout change autour de nous. Nous changeons nous-mêmes et nul ne peut s'assurer qu'il aimera demain ce qu'il aime aujourd'hui. Ainsi tous nos projets de félicité pour cette vie sont des chimères³².

Il reprend ici un terme qu'il employait dans la cinquième promenade : « le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles³³ [...] ». Le bonheur est, en tant qu'« état permanent », opposé à « un flux continu ». Nous qui sommes mortels changeons toujours jusqu'à ce point que nous ne sommes jamais sûrs de ce que nous serons demain. En comparant notre vie précaire et le bonheur qui est essentiellement permanent et donc hors de notre portée, Rousseau insiste sur notre fragilité. Comme l'onde qui se brise sans cesse sur le rivage, nous subissons de continues vicissitudes³⁴, ce qui nous éloigne de la « félicité pour cette vie ». Au bout de la connaissance de soi, il arrive enfin à mesurer la vanité du projet d'être heureux dans ce monde : le « flux (et le reflux) » est un mot-clé qui revêt de l'importance dans ce contexte en ce sens qu'il nous fait comprendre que s'il nous est permis de jouir de la félicité dans ce monde, elle est d'une toute autre nature que celle de Dieu qui consiste en la tranquillité éternelle et invariable. Chez Rousseau, la félicité pour les mortels n'est rien d'autre que la succession de chaque moment de la béatitude dans l'oubli de soi, à savoir, le sentiment d'existence – et c'est celle qu'il a éprouvée dans l'île Saint-Pierre. L'inquiétude qui tourmentait Julie vers la fin du roman épistolaire vient également de l'incompatibilité entre le bonheur (qui n'est pas « humain ») et la vie terrestre : quand elle se sent entourée de tout ce qui lui est cher, elle commence à s'ennuyer et s'inquiéter sans savoir pourquoi.

³¹ *Ibid.*, p. 999.

³² *Ibid.*, p. 1085. C'est nous qui soulignons.

³³ *Ibid.*, p. 1045. C'est nous qui soulignons.

³⁴ Dans son fameux traité sur le temps (et sur l'éternité) dans ses *Confessions*, Saint Augustin emploie l'expression « flot » par opposition à l'éternité : « Ils [ceux qui demandent que faisait Dieu avant la Création] aspirent à connaître le goût des choses éternelles, « leur esprit vole, encore plein de vanité », sur les flots du passé et de l'avenir » (Saint Augustin, *Les Confessions*, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 261.) Bien que l'expression originelle en latin soit un peu plus floue que la traduction française (il écrit : « *verum motibus* »), il n'en est pas moins vrai que Saint Augustin met en comparaison l'éternité qui est à Dieu seul (et qui dépasse la notion même du temps) et nos vicissitudes d'ici-bas qui se comparent au flux et au reflux de l'eau.

En s'efforçant de vivre paisiblement avec contentement et résignation sous la direction de son mari Wolmar, elle s'approche infiniment de la satisfaction de Dieu :

Je me disais : cette petite chambre contient tout ce qui est cher à mon cœur [...] ; je suis environnée de tout ce qui m'intéresse, tout l'univers est ici pour moi ; je jouis à la fois de l'attachement que j'ai pour mes amis, de celui qu'ils me rendent, de celui qu'ils ont l'un pour l'autre [...] ; je ne vois rien qui n'étende mon être, et rien qui le divise ; il est dans tout ce qui m'environne, il n'en reste aucune portion loin de moi ; mon imagination n'a plus rien à faire, je n'ai rien à désirer ; sentir et jouir sont pour moi la même chose ; je vis à la fois dans tout ce que j'aime, je me rassasie de bonheur et de vie³⁵ [...].

Ayant « tout ce qui est cher à [s]on cœur » et jouissant de l'amour qui remplit la communauté de Clarens, rien ne manque à Julie : « je ne vois rien qui n'étende mon être et rien qui le divise ». Cet état dans lequel toutes les choses autour d'elle contribuent à « étendre » son être – souvenons-nous que l'étendue infinie est l'un des attributs principaux de Dieu – convient à Dieu plutôt qu'un mortel ; son imagination n'est plus au travail car elle possède déjà tout ce qu'elle désirait (même si l'amour amer d'autrefois n'éteint pas complètement chez elle, comme nous allons le voir dans la dernière lettre de Julie adressée à Wolmar). L'autosuffisance qui n'est propre qu'à un être spirituel se traduit ici par l'immédiateté extrême de la jouissance : « sentir et jouir sont pour moi la même chose ». Cette satisfaction comme divine lui fait dire qu'elle a « vécu », c'est-à-dire, qu'elle a connu tous les sentiments (« O mort, vient quand tu voudras [...] ; j'ai vécu [...], je n'ai plus de nouveaux sentiments à connaître, tu n'as plus rien à me dérober³⁶ »). Chez Rousseau, la sérénité stoïque à l'instar de Sénèque et de Marc-Aurèle est inconcevable en principe, car elle est uniquement propre à Dieu, non aux mortels ; « le flux et le reflux » du lac de Bièvre ne sont pas la quiétude impassible des stoïciens.

Nous avons constaté que la distinction entre le sentiment et la connaissance ne correspond pas nécessairement à celle entre le soi et l'autrui, car le souci de la connaissance de soi se situe au premier plan dans les *Réveries du promeneur solitaire*. Toutefois, dans la neuvième promenade – la dernière qu'il put achever –, cette distinction est ébranlée d'une autre manière encore.

³⁵ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 688-689.

³⁶ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 689. C'est nous qui soulignons. Remarquons qu'une expression similaire apparaît dans la dernière promenade des *Réveries* : « cet unique et court temps de ma vie où je fut moi pleinement sans mélange et sans obstacle et où je puis véritablement dire avoir vécu ». (*Les Réveries du promeneur solitaire*, p. 1098-1099. C'est nous qui soulignons.) Curieusement, la satisfaction que Jean-Jacques éprouve en se souvenant de ses jours heureux avec Madame de Warens répond à celle décrite dans la lettre VIII de la sixième partie de *Julie* ; en un sens, Jean-Jacques a véritablement « vécu » comme Madame de Wolmar, et comme elle, il avoue qu'il a échappé à l'inquiétude, bien qu'il ait eu la raison de s'inquiéter de l'instabilité de la cohabitation avec sa protectrice : « Je ne désirais rien que la continuation d'un état si doux. Ma seule peine était la crainte qu'il ne durât pas longtemps, et cette crainte née de la gêne de notre situation n'était pas sans fondement » (*ibid.* p. 1099).

Dans une note célèbre placée à la fin de la *Lettre à D'Alembert*, Rousseau dépeint en détail la scène de la fête « de cinq ou six cents hommes en uniforme » à la place de Saint-Gervais où la communion spontanée du sentiment a lieu devant les yeux d'un Jean-Jacques alors petit enfant et qui, devenu adulte, continue d'être fasciné par la souvenir de ce spectacle quand il écrit une lettre à son ancien ami :

Il résulta de tout cela un attendrissement général que je ne saurais peindre, mais que dans l'allégresse universelle, on éprouve assez naturellement au milieu de tout ce qui nous est cher. Mon père, en m'embrassant, fut saisi d'un tressaillement que je crois sentir et partager encore. Jean-Jacques, me disait-il, aime ton pays. Vois-tu ces bons Genevois ; ils sont tous amis, ils sont tous frères ; la joie et la concorde règnent au milieu d'eux³⁷.

Les expressions telles que « l'attendrissement général », « l'allégresse universelle » nous démontrent que chacun partage les mêmes sentiments à son propre niveau : les hommes dansent dans « l'allégresse universelle », les femmes et les enfants qui étaient à l'intérieur des domiciles au début du spectacle sont également touchés à cette vue et se plongent dans les « embrassements, ris, santé, caresses » ; en embrassant son fils, Issac communique l'émotion qu'il éprouve à son enfant, qui, à son tour, partage le « tressaillement » de son père.

Les épisodes racontés dans la neuvième promenade constituent, en un sens, des tentatives de Rousseau pour reproduire cette scène d'« attendrissement général » à plus petite échelle. Comme « le flux et le reflux » d'une rivière, tantôt il arrive à engendrer momentanément une petite société qui ressemble à la communauté idéale décrite par le « Rousseau » des *Dialogues* ; tantôt il échoue à créer une communion transparente des « vrais sentiments de la Nature », selon l'expression de la *Lettre à D'Alembert*.

Au lieu du bonheur qui « n'a point d'enseigne », il met l'accent sur le contentement qui « se lit dans les yeux, dans le maintien, dans l'accent, dans la démarche, et semble se communiquer à celui qui l'aperçoit » ; bref, dès le début de la neuvième promenade, il s'agit de la communication (ou de l'échec de la communication) du sentiment plutôt que du sentiment en soi et pour soi.

À l'exception de l'exemple du soldat des Invalides, tous les épisodes portent sur des tentatives pour communiquer avec des enfants. Premièrement, il se souvient d'une promenade dans laquelle il a rencontré un enfant inconnu qui l'embrasse : « tout à coup je me sentis saisir les genoux. Je regarde et je vois un petit enfant de cinq ou six ans qui serrait mes genoux de toute sa force en me regardant

³⁷ *Lettre à Monsieur D'Alembert*, OC, V, p. 123-124. Afin de faire revivre un pareil spectacle à Genève, il propose des « fêtes publiques » organisées par le gouvernement dont le but est de créer et faire partager « doux sentiment de [...] bonheur » entre les concitoyens (voir *Lettres à D'Alembert*, OC, V, p. 114.)

d'un air si familier et si caressant que mes entrailles s'émurent³⁸ ». À son tour il prend un enfant dans ses bras, il baise cet enfant « dans une espèce de transport », puis revient sur ses pas et lui donne « de quoi acheter des petits pains de nanterre³⁹ ». Ici, une sorte d'affection de l'enfant envers Jean-Jacques se communique à lui, de sorte qu'il s'émeut jusqu'aux entrailles. Cependant, il est fort douteux que la communion du cœur se réalise vraiment entre eux ; la description de l'enfant ne nous permet de deviner son sentiment que très vaguement⁴⁰, hormis l'affection qui le porte à embrasser les genoux d'une personne âgée qui se promène ; l'émotion que Jean-Jacques éprouve en baisant ce petit enfant n'est peut-être pas partagée. En outre, sa satisfaction passagère est brisée quand il s'aperçoit qu'un homme à l'air méchant (qu'il identifie à « une de ces mouches qu'on tient sans cesse à [s]es trousses⁴¹ ») parle au père du garçon : « [c]et objet me resserra le cœur à l'instant, et je quittai le père et l'enfant avec plus de promptitude⁴² [...] ». Bref, cette rencontre est loin de réaliser la pleine communion du cœur.

En revanche, le second épisode plus euphorique de l'« oublie » nous fournit un exemple de la propagation idéale du sentiment de contentement. Les fillettes qu'il rencontre lors d'une promenade journalière ainsi que leur gouvernante se délectent à la collation imprévue offerte généreusement par Jean-Jacques : « j'appelai l'oublieur et je lui dis : faites tirer toutes ces Demoiselles chacune à son tour et je vous payerai le tout. Ce mot répandit dans toute la troupe une joie qui seule eut plus que payé ma bourse quand je l'aurais toute employée à cela ». Sa proposition fait rejaillir la joie « dans toute la troupe », qui, à son tour, donne un contentement profond à Jean-Jacques. Ce qui rend cette histoire plus parfaite, c'est que la religieuse qui gardait les petites filles accepte de bonne grâce la proposition de tirer au sort de l'oublieur. Personne dans la scène n'est exclu du sentiment de la satisfaction dans l'épisode de la distribution des oublies, alors que la communication du sentiment avait lieu seulement entre l'enfant et Rousseau dans l'épisode précédent (si nous supposons qu'elle s'est véritablement produite). Les adultes participent et concourent à la réalisation du contentement de toutes les filles : l'oublieur triche « en sens contraire » pour faire « tomber autant de bons lots qu'il pourrait », la gouvernante tire au sort comme des filles qu'elle surveille, et même Thérèse, la femme de Jean-Jacques, joue un rôle non négligeable en faisant la distribution plus égale⁴³.

³⁸ *Réveries du promeneur solitaire*, p. 1089.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Certes l'enfant regarde Jean-Jacques « d'un air si familier et si caressant », et il va jusqu'à jaser (« je commençai à le faire jaser »). Mais nous ne saurions jamais à quoi il pensait lorsqu'il se laisse embrasser par cette personne inconnue, et peut-être Rousseau lui-même ne le savait pas non plus.

⁴¹ *Ibid.*, p. 1090.

⁴² *Ibid.*

⁴³ « Ma femme insinua à celle qui avaient de bons lots d'en faire part à leurs camarades au moyen de quoi le partage devint presque égal et la joie plus générale » (*Ibid.*, p. 1091.) Cette égalité est cruciale dans le spectacle, car il importe à Rousseau de rendre la joie « plus générale », ce qui sera perdu par la disproportion extrême du lot.

Dans le troisième épisode, il met en parallèle deux expériences qui sont respectivement des exemples d'échec et de réussite de la communion du sentiment. En évoquant « le malheureux temps », où, « faufile parmi les riches et les gens de lettres », il était quelquefois forcé de « partager leurs tristes plaisirs⁴⁴ », il raconte d'abord l'exemple des « tristes plaisirs » auxquels il ne pouvait pas se résoudre à participer : « [u]n jeune garçon de la compagnie s'avisait d'en [des pains d'épices] acheter pour les lancer l'un après l'autre au milieu de la foule, et l'on prit tant de plaisir à voir tous ces manants se précipiter, se battre [...] que tout le monde voulut se donner le même plaisir⁴⁵ ». Étant dégoûté par la bassesse du plaisir de ses compagnons, Jean-Jacques ne peut pas partager le sentiment avec eux. En outre, entre les spectateurs et les acteurs (ou les gens qui deviennent l'objet du spectacle à leur insu) existe une grave division. Le plaisir plein d'orgueil des aristocrates est essentiellement impartageable à l'extérieur d'un cercle étroit des fortunés – au lieu de s'attendrir de la distribution égale des gâteaux entre les camarades comme lors de l'épisode de l'oublie, ils se régalaient d'une scène assez morne qui est la ruée vers le pain d'épice des pauvres sans y jamais participer : dans une telle situation, aucune communion transparente du cœur ne peut être réalisée⁴⁶. En quittant la scène misérable provoquée par sa compagnie avec déception, il commence à flâner dans le marché et trouve une vendeuse des pommes : « [j]'aperçus entre autres cinq ou six Savoyards autour d'une petite fille qui avait encore sur son inventaire une douzaine de chétives pommes dont elle aurait bien voulu se débarrasser⁴⁷ ». Au lieu de laisser les garçons convoiter longtemps des pommes, il achète les fruits et les leur distribue comme il avait acheté et distribué les oublies aux petites filles – ici encore, grâce à sa générosité, un sentiment de joie naît et se répand parmi les gens :

J'eus alors un des plus doux spectacles qui puissent flatter un cœur d'homme, celui de voir la joie unie avec l'innocence de l'âge se répandre tout autour de moi. Car les spectacles mêmes en la voyant partagent, et moi qui partageais à si bon marché cette joie, j'avais de plus celle de sentir qu'elle était mon ouvrage⁴⁸.

La distinction entre les acteurs et les spectateurs de la scène disparaît totalement dans cette situation : les garçons et la fille se réjouissent de la réalisation de leur objectif commun grâce à l'astuce de Rousseau, et les badauds partagent leur joie en assistant à ce joyeux spectacle. Seul l'auteur de cette scène profite d'un plaisir en plus, à savoir, la joie « de sentir qu'elle était [s]on ouvrage ». Cette

⁴⁴ *Ibid.*, p. 1092.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Sur cet épisode, voir Jacques Proust, « La fête chez Rousseau et Diderot » dans *L'Objet et le texte. Pour une poétique de la prose française du XVIII^e siècle*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 1980, p. 55-73).

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1093.

joie secrète de Rousseau nous rappelle encore une fois la sixième promenade, dans laquelle il imagine ce qu'il ferait s'il obtenait « l'anneau de Gygès » :

Si j'étais resté libre, obscur, isolé, comme j'étais fait pour l'être, je n'aurais fait que du bien [...]. Si j'eusse été invisible et tout-puissant comme Dieu, j'aurais été bienfaisant et bon comme lui. [...] Je me suis souvent demandé [...] quel usage j'aurais fait de cet anneau [de Gygès] [...]. Maître de contenter mes désirs, [...] qu'aurais-je pu désirer avec quelque suite ? Une seule chose : c'eût été de voir tous les cœurs contents. L'aspect de la félicité publique eût pu seul toucher mon cœur d'un sentiment permanent, et l'ardent désir d'y concourir eût été ma plus constante passion. [...] j'en aurais fait mille [prodiges] de clémence et d'équité⁴⁹.

Dans le passage, il emploie des expressions qui expriment la propagation du sentiment de contentement tels que « les cœurs contents » et « la félicité publique ». L'épisode du « jardin des Hespérides⁵⁰ » est, en un sens, la réalisation de son « château d'Espagne » en petit, bien qu'il ne porte pas l'anneau de Gygès qui lui permettrait de se cacher en le rendant transparent. Dans la sixième promenade, Rousseau, en tant qu'être « bienfaisant et bon », a pu réaliser son rêve et « voir tous les cœurs contents » en créant « [l]'aspect de la félicité publique » – temporairement mais vivement – à l'aide d'une petite somme d'argent au lieu de l'anneau magique⁵¹. Autrefois le devin de village réconcilia les deux amants, Colin et Colette avec tact — et au prix d'une ruse innocente. C'est ainsi que Rousseau réalise enfin la communion du sentiment à la fin d'une journée fatigante dans la fête et la foire rapportées dans la neuvième promenade.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 1057-1058. D'ailleurs, il ne faut pas négliger sa volonté de rester inconnu autant que possible dans la première phrase du passage : « [s]i j'étais resté libre, obscur, isolé, comme j'étais fait pour l'être, je n'aurais fait que du bien. » La célébrité (ou plus précisément, la difficulté de rester *incognito*) gâche d'avance la possibilité de la communication transparente par les préjugés. Souvenons-nous encore d'un petit mendiant de la sixième promenade : « [c]e plaisir [...] se trouva [...] transformé dans une espèce de devoir [...] ; surtout à cause de la harangue préliminaire [...] dans laquelle il ne manquait jamais de m'appeler souvent M. Rousseau pour montrer qu'il me connaissait bien, ce qui m'apprenait assez au contraire qu'il ne me connaissait pas plus que ceux qui l'avoient instruit » (*ibid.*, p. 1050-1051.) Paradoxalement, Rousseau se sent blessé non pas par ce que le garçon ne le connaisse pas, mais par le fait qu'il ne le connaisse qu'à demi. L'impossibilité de rester « obscur » dégrade la communication qui était d'abord assez innocente entre deux personnes. Il convient de lire l'épisode dernier de la neuvième promenade, qui porte sur un vétéran des Invalides sous ce point de vue. Voir une remarque importante de Starobinski, qui, en évoquant l'anneau de Gygès n'oublie pas de rappeler le cas du petit mendiant : « [a]rmé de l'anneau de Gygès, Rousseau sortirait de son inaction [...]. Et l'on découvre, en lisant la sixième rêverie, que l'obstacle le plus redoutable, le plus immobilisant, n'est autre que cette fausse image de Jean-Jacques qui se forme dans les consciences étrangères et qui lui dénie sa transparence » (Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, éd. cit., p. 302). Voir également, Antoine Lilti, *Les Figures publiques : l'invention de la célébrité (1750-1780)*, Paris, Fayard, coll. « L'épreuve de l'histoire », 2014, notamment p. 153-219.

⁵⁰ « Cet inventaire était pour eux le jardin des Hespérides, et la petite fille était le dragon qui le gardait. » (*Réveries du promeneur solitaire*, p. 1092.)

⁵¹ Cela ne signifie pas que l'argent puisse se substituer à l'anneau magique ; celui-là n'est qu'un moyen vulgaire qui facilite la résolution des problèmes sur place et permet ainsi la communion spontanée des sentiments. La preuve, il vante la petitesse de la somme versée pour résoudre le problème dans la neuvième promenade. Il est également à noter que les mots, les échanges verbaux, ne jouent pas un rôle tellement important dans ces exemples. Ni les filles d'un couvent ni les adolescents de la foire ne se rendent heureux directement grâce à la communication avec Jean-Jacques.

« Je deviens vieux en apprenant toujours⁵² » : il cite ce vers de Solon au début de la troisième promenade⁵³ : en vieillissant et en rêvant toujours de la communauté dans laquelle le partage parfait du sentiment se réaliserait, il réitère ses tentatives de la communion transparente du sentiment, qui sont couronnées de succès ou mises à l'échec. Tels l'eau de la mer ou du lac éternellement prise dans « le flux et le reflux », de même, les mortels qui ne sont pas faits pour être heureux en ce monde ne peuvent que continuellement faire, défaire et refaire la communauté terrestre (qui est donc imparfaite), ce que démontrent les exemples de la neuvième promenade ainsi que la fin tragique de la communauté de Clarens, qui avait l'air si parfaite au premier abord, et celle de la vie commune de Jean-Jacques et de Madame de Warens.

Or, avant de raconter ces histoires, il déplore la répugnance que la vieillesse suscite chez les enfants avec une expression impressionnante : « Mme. Geoffrin s'embarrassait fort peu que les enfants eussent du plaisir avec elle pourvu qu'elle en eût avec eux. Mais pour moi ce plaisir est pis que nul, il est négatif quand il n'est pas partagé⁵⁴ » Cette plainte qui nous rappelle « Le désespoir de la vieille » dans *Le Spleen de Paris* de Baudelaire⁵⁵ nous fait constater à nouveau l'instabilité de la communion du sentiment : même le plaisir simple que procure la caresse d'un enfant est remplacé par un sentiment « négatif » qui est la tristesse lorsqu'il n'est pas « partagé ». Souvenons-nous que Rousseau prétendait jouir de l'impassibilité comme Dieu : « m'y voilà [...] pauvre mortel infortuné, mais impassible comme Dieu même⁵⁶ ». Cette tranquillité ne s'obtient précisément qu'en renonçant à toutes sortes de communication, qui ne peut être jamais constante tant qu'elle n'est garantie que par l'élément très incertain et obscur qu'est le sentiment d'autrui, de sorte que la résignation⁵⁷ complète est le seul type d'autosuffisance qui est permis aux hommes⁵⁸. En ce sens, le Rousseau de la première promenade se rapproche de Fénelon qui s'adonne au quietisme avec Madame de Guyon dans ses dernières années, bien que Jean-Jacques reproche (ou plus précisément, fait reprocher à ses personnages) cette tranquillité quietiste dans la *Nouvelle Héloïse*⁵⁹. Toutefois, comme l'eau stagnante

⁵² *Ibid.*, p. 1011.

⁵³ L'analyse de la neuvième promenade nous fait nous référer aux troisième, cinquième, et sixième promenades. Les épisodes apparemment disparates sont en effet étroitement et pour ainsi dire organiquement liés les uns avec les autres.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1088.

⁵⁵ Sur la comparaison de la *Réveries* de Rousseau et du *Spleen de Paris* de Baudelaire, voir Yoshikazu Nakaji, « Recherche et rejet : l'autre dans *Le Spleen de Paris* » dans Yoshikazu Nakaji (dir.), *L'autre de l'œuvre*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, coll. « L'imaginaire du texte », 2007, p. 313-322.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 999.

⁵⁷ Rousseau lui-même emploie ce mot dans l'un des ébauches : « [l]'attente de l'autre vie adoucit tous les maux de celle-ci [...] ; mais dans les choses de ce monde l'espérance est toujours mêlée d'inquiétude et il n'y a de vrai repos que dans la résignation » (Ébauches des *Réveries*, OC, I, p. 1169.)

⁵⁸ Ceci convient à Rousseau d'autant plus qu'il se sent manipulé facilement par les autres. Voir par exemple : « Un signe, un geste, un coup d'œil d'un inconnu suffit pour troubler mes plaisirs ou calmer mes peines ; je ne suis à moi que quand je suis seul, hors de là je suis le jouet de tous ceux qui m'entourent ». (*Ibid.*, p. 1094.)

⁵⁹ « Je ne blâme point votre dévotion ; elle est touchante, aimable et douce comme vous [...]. Mais prenez garde qu'à force de vous rendre timide et prévoyante elle ne vous mène au quietisme par une route opposée [...]. Chère amie, ne savez-vous pas que la vertu est un état de guerre, et que pour y vivre on a toujours quelque combat à rendre contre

finit par pourrir, l'homme ne peut vivre dans l'abstention complète de toutes sortes d'interactions. Même un promeneur solitaire qui erre dans une forêt profonde afin d'herboriser tranquillement ne peut pas échapper au moins à la possibilité de la communication, et de là, à « l'agitation confuse et contradictoire », au mélange d'un « sentiment de joie » et d'un « sentiment douloureux plus durable⁶⁰ »

4-4. La complicité secrète

Dans ses *Rêveries*, Rousseau, tout en s'efforçant de se connaître, tente en même temps à plusieurs reprises de recréer ce dont il rêvait et avait réalisé fictivement dans son roman, à savoir la communication transparente du sentiment : c'est ce que nous avons constaté dans les sections précédentes.

Or l'insistance sur la connaissance de soi transforme nécessairement la stratégie que Jean-Jacques adopte à l'égard de ses lecteurs. Comme nous l'avons constaté, il fait obstinément le geste de détourner les yeux de ses semblables qui le persécutent : « leur commerce me serait insipide et même à charge, et je suis cent fois plus heureux dans ma solitude⁶¹ ». Toutefois, écrire quelque texte présuppose toujours l'existence d'autrui. Même le journal intime qui est le texte le plus intime ne peut pas échapper à la conscience du regard des autres⁶². Effectivement, il parsème les *Rêveries* de petits indices qui révèlent qu'il n'abandonne jamais les lecteurs malgré l'insistance sur l'indifférence à leur égard. Relisons la façon dont l'écrivain raconte l'épisode de la chute dans la deuxième promenade :

Voilà ce que j'appris par le récit de ceux qui m'avaient relevé qui me soutenaient encore lorsque je revins à moi. L'état auquel je me trouvais dans cet instant est trop singulier pour n'en pas faire ici la description⁶³.

Le terme « voilà » mérite déjà un examen attentif. En effet, il ne semble pas si insensé d'interpréter ce présentatif comme un signe qui présente quelque chose, d'éloigné du locuteur, à quelqu'un d'autre. Certes, on pourrait objecter que le locuteur n'adresse pas nécessairement ce mot « voilà » aux lecteurs mais plutôt à lui seul. Malgré tout, il est irréfutable qu'il vise à se mettre en scène. Ce soin de la

soi ? » (*La Nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 682. C'est nous qui soulignons) ; « [f]aut-il ne rien faire en ce monde de peur d'enfreindre ses lois [...] ? Non, Milord [...] Dieu ne l'a point animé pour rester immobile dans un quiétisme éternel » (*ibid.*, p. 383. C'est nous qui soulignons.)

⁶⁰ *Ibid.*, p. 1071.

⁶¹ *Ibid.*, p. 998.

⁶² Voir Annabelle Bolot, Coralie Bournonville, Marc Hersant et Catherine Ramond (dir), *Figures et fonctions du destinataire dans les Mémoires et les romans-mémoires de l'époque classique*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2021.

⁶³ *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1005. C'est nous qui soulignons.

représentation de soi ne manque pas d'accompagner la prise de conscience de l'autrui. En outre, l'auteur se permet de détailler cet épisode en disant : « l'état auquel je me trouvais dans cet instant est trop singulier pour n'en pas faire ici la description ». Sans doute aurait-il pu se dispenser de ce type de prétexte s'il n'écrivait ses *Réveries* que pour son propre compte. Bref, ces phrases ne se produiraient pas si Rousseau ne présupposait un lecteur.

De même, dans la cinquième promenade, il lance fugitivement un regard aux lecteurs virtuels : « [q]uel était donc ce bonheur et en quoi consistait sa jouissance ? Je le donnerais à deviner à tous les hommes de ce siècle sur la description de la vie que j'y menais⁶⁴ ». Dans cette phrase, Rousseau suppose ses lecteurs contemporains, en les appelant « tous les hommes de ce siècle ». Il invite les lecteurs à s'imaginer l'état de béatitude dans lequel il est plongé à cet endroit. Remarquons que ces phrases précèdent le tableau qu'il brosse de ce séjour si ravissant et séduisant⁶⁵ ; Rousseau « donne » (c'est-à-dire présente) la description de l'île Saint-Pierre aux lecteurs. Il écrit au conditionnel (« je le donnerais »), mais au moins il lui reste l'espoir de se faire entendre, aussi faible soit-il. Bien que Rousseau se délecte du plaisir paisible et constant de l'écriture de la lecture de son propre texte, au détriment de son devoir de diffuser une vérité qu'il souhaite défendre, c'est au détour de ses promenades qu'il tourne son regard vers ses lecteurs, leur faisant des clins d'œil intermittents et furtifs.

Nous ne savons pas si Rousseau a délibérément disposé ces signes ; mais l'ambivalence qui résulte du refus des lecteurs et de la présence dans le texte des mots et des phrases qui démentent partiellement son indifférence à l'égard des destinataires, démontre une chose très clairement : les *Réveries* adoptent une méthodologie tout à fait différente de celle des *Confessions* et des *Dialogues*. Dans *Les Confessions*, Rousseau vise à se montrer tel qu'il est, en racontant sa vie sous la forme d'un monologue. Après l'échec de cette tentative, il entreprend de se décrire de manière plus objective dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*, sous la forme d'un dialogue entre les personnages de « Rousseau » et du « Français ». Il espérait que la forme du dialogue pourrait garantir son impartialité ; l'espoir se révèle vain. Une fois ces deux projets tombés à l'eau, Rousseau recommence à écrire sur lui-même, mais cette fois-ci, en prenant un tournant décisif. Dans les *Réveries*, il se décrit *à travers une analyse de lui-même en train de s'analyser*.

Cette superposition se fait jour dès le commencement de son projet autobiographique :

⁶⁴ *Ibid.*, p. 1042. C'est nous qui soulignons.

⁶⁵ À propos de la description de l'état de bonheur dans la cinquième promenade, voir Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2012.

En me livrant à la fois au souvenir de l'impression reçue et au sentiment présent je peindrai doublement l'état de mon âme, savoir au moment où l'événement m'est arrivé et au moment où je l'ai décrit⁶⁶.

À ce préambule, toutefois, il s'agit plutôt de style et de ton de l'écriture⁶⁷ que d'analyse de soi, bien qu'elles soient indissociables chez Rousseau. De plus, il était question de peindre « [s]on portrait » dans « la chambre obscure », à savoir, de peindre Jean-Jacques qui se décrit en traçant une figure de Jean-Jacques qui s'analyse⁶⁸. Il y a donc un décalage chronologique entre les deux aspects qui sont le sujet et l'objet de l'analyse. Tout au contraire, dans les *Réveries*, ce décalage n'existe pas, parce qu'il dépeint un lui-même non pas du passé, mais du présent. Strictement parlant, la devise « connais-toi toi-même » n'aurait pu exister ni dans les *Confessions*, ni dans les *Dialogues*. En effet, dans ces deux textes, l'auteur se montre, s'explique et se justifie en mettant en scène un soi d'emblée transparent, tandis que dans les *Réveries*, il cherche à montrer le processus d'exploration minutieuse de soi plutôt que le moi transparent.

Jusque-là, nous avons montré que cette attitude ambiguë se rapporte à un changement stratégique. Dans les *Réveries*, Rousseau avoue la difficulté inhérente à la tâche de se connaître soi-même, et par ce fait, modifie la finalité de son entreprise d'écriture. Plutôt qu'une énième image de soi, ce qu'il dépeint se rapproche d'une quête de soi.

On peut sans doute avancer que Rousseau chercha dès lors à partager le cheminement de la quête de soi avec ses lecteurs. C'est en ce sens que la devise « connais-toi toi-même » tient une place essentielle dans les *Réveries*.

Il faut se garder d'adopter une vue évolutionniste. Les *Réveries* ne sont pas supérieures aux textes autobiographiques qui le précèdent, c'est simplement la méthode qui différencie ces trois œuvres. Néanmoins, il est indéniable qu'à travers l'emploi de cette méthode, l'auteur se contredit lui-même, par rapport à ces œuvres précédentes (comme nous l'avons vu en analysant les quatrième et sixième promenades).

À partir de ces observations, nous supposons que l'auteur des *Réveries* invite ses lecteurs à l'intérieur d'une sphère plus intime encore que celles des *Confessions* et des *Dialogues*. Dans ces deux derniers textes, Rousseau suppose la vérité de son « moi » spontanément : afin de la transmettre aux lecteurs, il suffit de se représenter et s'exposer, ce qui induit une relation intime et personnelle entre

⁶⁶ Le préambule du manuscrit de Genève des *Confessions*, OC, I, p. 1154.

⁶⁷ « Je prends donc mon parti sur le style comme sur les choses. Je ne m'attacherai point à le rendre uniforme ; j'aurai toujours celui qui me viendra [...] » (*ibid.* C'est nous qui soulignons.)

⁶⁸ Souvenons-nous d'une peinture qui se nomme « autoportrait » de Johannes Gump. Dans ce tableau, le peintre peint la figure de soi-même qui est en train de peindre.

l'auteur et ses lecteurs. Dans les *Rêveries*, Rousseau prend la place d'un artiste qui est en train de se peindre.

Je me souviens parfaitement que durant mes courtes prospérités ces mêmes promenades solitaires qui me sont aujourd'hui si délicieuses, m'étaient insipides et ennuyeuses. [...] loin d'y trouver le calme heureux que j'y goûte aujourd'hui j'y portais l'agitation des vaines idées qui m'avaient occupé dans le salon ; les souvenirs de la compagnie que j'y avais laissée m'y suivait dans la solitude⁶⁹.

Souvenons-nous que dans les *Confessions*, Rousseau se remémore souvent son désir de promenades solitaires pour se dérober aux prétendus amis qui lui sont devenus gênants⁷⁰. De telles confidences attirent le lecteur en créant un sentiment d'intimité et de complicité par le dévoilement du secret (son déplaisir dissimulé en compagnie de ses camarades et l'envie de fuir). Dans le passage ci-dessus, tiré de la huitième promenade, il s'enhardit un peu plus et révèle qu'il ne se consolait pas de l'ennui même s'il s'échappait de ses amis, ce qu'il n'avait pas osé écrire dans les *Confessions*. Rousseau se propose de laisser transparaître une mélancolie qu'il a masquée lors de la rédaction des *Confessions*. C'est ainsi que dans les *Rêveries*, il dévoile son intériorité dans d'autres termes qu'auparavant, peut-être à un degré plus profond : il raconte ce qui est demeuré caché même au sein des confidences dont les *Confessions* sont tissées, à savoir une morosité qu'il n'a pu apaiser même lorsqu'il était éloigné du tumulte.

Le détachement avec lequel Rousseau ouvre les *Rêveries* (« [m]e voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même ») pourrait alors se revêtir d'une autre signification que le simple délaissement du lecteur. En effet, on peut aussi interpréter ce détachement comme une attitude symbolique, celle de former une sphère intérieure à un degré extrême, qui n'inclurait plus que l'auteur lui-même. Cette même attitude introduit secrètement le lecteur au cœur des *Rêveries*. Ainsi, Rousseau fait-il du lecteur un complice, lui donnant accès à l'intérieur de sa sphère la plus intime, la plus personnelle. Bien que les *Rêveries* soit supposé sans destinataire⁷¹, cette œuvre autobiographique cherche bel et bien à (re)créer un lien entre l'auteur et ses lecteurs, à un niveau de profondeur sans précédent, grâce à de nouveaux procédés narratifs et rhétoriques.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 1083.

⁷⁰ « Quoique depuis quelques années j'allasse assez fréquemment à la campagne, c'était presque sans la goûter ; et ces voyages, toujours faits avec des gens à prétentions, toujours gâtés par la gêne, ne faisaient qu'aiguiser en moi le goût des plaisirs rustiques, dont je n'entrevois de plus près l'image que pour mieux sentir leur privation. J'étais si ennuyé de salons, de jets d'eau, de bosquet, de parterres [...] ; j'étais si excédé de brochures, de clavecin [...], que quand je lorgnais du coin de l'œil un simple pauvre buisson d'épines, une haie, une grange, un pré [...] » (*Les Confessions*, OC, I, p. 412.)

⁷¹ Yannick Séité, art. cit.

En un sens, Rousseau, jusqu'à ses derniers jours, n'a jamais renoncé à explorer les possibilités de communication avec ses lecteurs au niveau extratextuel, de même qu'il a continué à tenter de créer la communion de sentiment dans la vie réelle.

Bien après la mort de Rousseau, Walter Benjamin a comparé, dans un beau texte fragmentaire, le livre qu'il était occupé à rédiger à ce qu'un enfant trouve dans les plis de la jupe de sa mère :

Ce que l'enfant (et par réminiscence vague, l'homme) découvre dans les plis du vieux tissu auquel il s'accroche en traînant les jupes de sa mère, voilà ce que ces pages devraient contenir⁷².

Ce que Benjamin écrit ici s'applique également aux *Rêveries*. Par ce texte Rousseau attire les lecteurs dans les plis et replis de l'âme qu'il a laissé échapper lui-même jusqu'alors. Le sentiment intérieur traité dans les *Lettres morales* et la « Profession de foi du vicaire savoyard » est, pour ainsi dire spontané, même s'il est difficile à expliquer. Ce que nous trouvons dans les *Rêveries*, c'est un sentiment plus intime que ce qu'il appelle le sentiment intérieur. Quelque chose de plus secret, de plus caché comme la sphère dans les plis et les replis d'une jupe d'une femme – et peut-être, le sentiment le plus sensuel.

⁷² Nous avons traduit ce passage de la version anglaise : « What the child (and through faint reminiscence, the man) discovers in the pleats of the old material to which it clings while trailing at its mother's skirts — that's what these pages should contain. Fashion » (Walter Benjamin, *The Arcade Project* (translated by Howard Eiland and Kevin McLaughlin), Cambridge, Massachusetts, and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, fragment K2,2, p. 438.)

CONCLUSION

À travers cette thèse, nous avons cherché à montrer comment Rousseau persuade les lecteurs en minimisant – ou plutôt éliminant – la dichotomie entre l'acte de sentir et celui de connaître ; pour ce, nous avons prêté attention à l'expression de « sentiment intérieur » comme l'une des notions-clef adoptées par lui au cours de l'élaboration des stratégies de communication de ce qu'il ressent.

Durant toute sa vie, il a été hanté par l'idéal d'une communication qui lui permettrait de transmettre spontanément tout ce qu'il ressent. Pour paraphraser Starobinski dans *La Transparence et l'obstacle*, Jean-Jacques aspire à la fusion des cœurs dans une communion parfaite d'où tout intermédiaire serait expulsé. Comme le démontre l'analyse du « Profession de foi du vicaire savoyard » et des *Lettres morales*, le sentiment intérieur, comme *dictamen* de la conscience, joue un rôle décisif dans la création de cette communion idéale.

En nous lançant dans cette thèse, il s'agissait pour nous d'examiner comment Rousseau avait comblé la différence entre le sentiment et la connaissance. En quoi consistait la stratégie qu'il avait adoptée pour faire ressentir aux lecteurs ce qu'il ressentait lui-même ? Telles sont les questions que nous avons affrontées au cours de notre analyse. Avant de lire les textes de Rousseau, nous avons éprouvé le besoin de retracer l'histoire du concept de sentiment intérieur, ainsi que celui de sentiment. Jean-Jacques n'a pas créé cette formule *ex nihilo*, car cette notion est fabriquée graduellement au sein de l'histoire des idées ; c'est ce que nous avons démontré dans la première partie de notre travail. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, la philosophie et la religion et, à l'intérieur du christianisme, le protestantisme et le catholicisme, s'entrelacent inextricablement tout en s'opposant formellement. L'*Encyclopédie* emprunte presque littéralement l'explication du « sentiment intime » au père jésuite Claude Buffier dans son article malgré l'animosité avérée entre les philosophes et les jésuites ; Buffier lui-même, en cartésien catholicisé qu'il est, puise la conception de cette notion dans Descartes. Il arrive très souvent aux rousseauistes de comparer Rousseau avec Descartes, ce qui n'est pas sans fondement comme nous l'avons souligné. Quant au sentiment intérieur, il ne faut pas sous-estimer l'influence de Descartes, ou plutôt de son disciple Malebranche, car c'est cet oratorien qui s'approprie ce terme en l'assimilant à la conscience. Bien qu'il n'ait pas été le premier à employer ce terme, il a eu l'audace d'incorporer le sentiment intérieur dans son système philosophique d'une manière très originale. Il a joué un rôle non négligeable dans l'histoire des idées en France jusqu'à exercer une influence décisive à Coste, le traducteur de Locke, dans son choix de l'expression « sentiment intérieur ». Ce qui nous importe plus que la lignée de la métaphysique rationaliste représentée par Descartes et Malebranche, c'est celle du protestantisme – plus concrètement, la pierre angulaire qui a préparé la naissance de la notion de sentiment intérieur de Rousseau est sans doute Bayle, et de là,

Calvin. Protestant exilé, Bayle souligne la nature intime de la conscience tandis qu'il refuse nettement le relativisme excessif en soulignant l'invariabilité et l'universalité. Nous pouvons déjà y voir l'archétype du sentiment intérieur rousseauiste.

C'est aux œuvres rédigées avant que Rousseau ne s'applique sérieusement à l'écriture des textes autobiographiques que nous avons consacré la seconde partie de notre étude. L'expression de « sentiment intérieur » n'apparaît que rarement dans ces textes sauf dans la « Profession de foi du vicaire savoyard » et dans les *Lettres morales*. Cependant, l'analyse de ces textes divers nous montre que le problème de la communication de ce qu'il ressent intérieurement se retrouve non seulement dans ces deux écrits mais partout dans ses œuvres. Chez Rousseau, le sentiment est chargé d'une importance capitale en tant qu'intermédiaire qui relie la nature et le moi. Ce trait médiateur du sentiment n'est pas sans rapport avec la dualité du sentiment intérieur dans la tradition protestante. Comme Bayle met en relief *simultanément* l'universalité et l'individualité (si l'on peut dire) de cette expression, le sentiment fonctionne, dans le *Second discours*, comme un *médium* entre la substance ultimement intime – le moi – et celle qui s'ouvre sur l'universalité au plus fort degré – la nature.

En outre, Rousseau tire profit du sentiment comme d'une garantie de la vérité : afin de connaître les lois de la vertu, ne suffit-il pas de « rentrer en soi-même » et d'« écouter la voix de [l]a conscience » ? Pourtant, celui qui, dans le deuxième chapitre de *l'Essai sur l'origine des langues*, estime « [o]n ne commença pas par raisonner, mais par sentir¹ » ne peut éviter de faire place à la raison voire au raisonnement (il prend bien soin de les distinguer comme le montrent ses attaques sans cesse contre les « malheureux raisonneurs ») dans sa théorie de la connaissance et de la transmission de la vérité. Et effectivement, il ne faut pas oublier le raisonnement par la logique de la probabilité, qui coexiste avec le sentiment intérieur. Tantôt ces deux types d'argumentation (celle de la probabilité et celle du sentiment intérieur) s'allient ou simplement se juxtaposent ; tantôt elles se contrebalancent avec tension, pour ne pas dire qu'elles s'opposent.

Il arrive que le sentiment fasse l'objet de manipulations ; bien qu'il ne soit pas séparable de la nature, il peut être un pur produit de l'artifice. Il est notamment à remarquer que Rousseau, dans ses œuvres principales, décrit souvent les figures exceptionnelles qui dominent les autres au sein d'une communauté au moyen des sentiments : le législateur qui tente de créer un « moi commun » dans *Du contrat social*, Wolmar qui est un « œil vivant » – un œil qui devine tous les cœurs – dans la *Nouvelle Héloïse* et un gouverneur qui contrôle son élève par un assujettissement « qui garde l'apparence de la liberté » dans *Émile ou de l'éducation*. En se dotant de la faculté de deviner parfaitement les sentiments des autres, ils ne laissent pas déchiffrer leur for intérieur par les autres. Les communautés réalisées par ces personnages sont parfois très proches de la dystopie en raison du manque d'interaction dans

¹ *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 380.

la communication et de l'absence du libre-arbitre de chaque individu, alors que Rousseau présente ces mondes comme relevant non de la dystopie, mais de l'utopie, ou de la théorie.

Cette asymétrie s'applique également à la relation que Rousseau entretient avec ses lecteurs : structurellement, en tant qu'auteur des textes, il se trouve dans une position où il peut agir unilatéralement sur les lecteurs, si l'on ne prête attention qu'au texte au sens strict, c'est-à-dire sans tenir compte ni du paratexte tel que les correspondances ni des circonstances réelles qui entourent l'auteur. Rousseau pouvait-il donc contrôler ses lecteurs tout comme le gouverneur apprivoise son élève ou comme Wolmar oriente la vie de ses serviteurs à son gré ? La réponse est non : dans une transparence qui se rapprocherait de celle du cristal, la communication ne pourrait survivre – au moins dans le monde d'ici-bas. Comme Starobinski l'observait avec perspicacité², le langage lui-même, qui sert à la communication, est aussi ce qui lui fait obstacle. L'idéal de l'anneau de Gygès qui lui permettrait de réaliser la communion transparente est intenable dans la vie réelle. Ainsi, Rousseau ne parvient pas à créer une communauté dans laquelle la vérité se verrait communiquée spontanément aux lecteurs par les sentiments.

C'est dans ce contexte que Jean-Jacques emploie l'expression de « sentiment intérieur » comme l'une des notions-clé dans la « Profession de foi » et les *Lettres morales*. Le vicaire savoyard dans *l'Émile* oppose le raisonnement logique (la démarche par les comparaisons, *etc.*) à la persuasion par le sentiment intérieur ; entre ces deux pôles nous percevons moins d'antinomie que de complémentarité. Étant un moyen par lequel un locuteur peut « persuader sans convaincre », le sentiment intérieur est pour ainsi dire une rhétorique qui prend la forme d'une antirhétorique. D'ailleurs, il ne faudrait pas voir de sentimentalisme (qu'on nous permette cet anachronisme) dans le terme de « sentiment intérieur » ; chargé de nous apprendre la vérité purement spéculative, le sentiment intérieur, comme *dictamen* de la conscience, est une notion qui réunit en elle l'intuition et la logique (souvenons-nous qu'étant un concept invoqué au moment même où il s'agit de nous persuader des vérités théologiques telles que l'existence de Dieu et la vie après la mort, le sentiment intérieur n'est pas sans rapport avec la métaphysique).

Notre analyse fait clairement apparaître 1/ que les trois notions de nature, de moi, et de sentiment (intérieur) sont ambivalentes en ce qu'elles combinent en elles l'intimité et l'ouverture sur le monde extérieur. Leur double face, le fait qu'elles soient tout à la fois tournées vers l'intériorité du sujet et l'extériorité du monde (celui des lecteurs, par exemple) est ce qui leur permet de se chevaucher ; et 2/ que le sentiment intérieur et les conceptions politiques tel que le « moi commun » (ou encore les mœurs) ont un point commun, à savoir, l'intériorisation des normes collectives.

² Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : La transparence et l'obstacle*, éd. cit., surtout p. 149-153, 168-200, 216-239 et 301-309.

L'analyse de la structure des deux textes nous a démontré l'importance de l'autobiographème : loin d'être des détails insignifiants qui ne peuvent que séduire les lecteurs tout au plus, l'histoire autobiographique des locuteurs des deux textes joue un rôle essentiel dans la persuasion des interlocuteurs ainsi que dans celle des lecteurs virtuels, car c'est cet enchevêtrement indébrouillable de plusieurs niveaux de la narration qui renforce l'authenticité du discours par l'*ethos*. Certes le *logos* n'est jamais absent de ces textes, en ce sens que la persuasion par le sentiment intérieur s'approche paradoxalement de l'aspect utilitariste qui nous rappelle le « pari de Pascal » ; la mentalité rationaliste et le sentiment intérieur ne sont pas incompatibles. Toutefois, nous devons prêter attention à ce que Rousseau dans les *Lettres morales* et le vicaire savoyard dans la « Profession de foi » disent la même chose à leurs interlocuteurs : « Quand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage³ », « quand tous les philosophes du monde prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage⁴ ». En refusant de « philosopher », Rousseau comme le vicaire ont recours à la conviction subjective de l'interlocuteur que le *dictamen* de la conscience lui doit inspirer, ce qui a pour conséquence une aporie qui consiste à détruire l'argumentation subtile basée sur la logique de la probabilité par la subjectivité même du sentiment intérieur qui fonctionne comme l'argument le plus puissant.

Jusqu'alors, Rousseau n'avait cherché qu'à persuader ses lecteurs de la vérité. À partir du tournant existentiel de 1762 – la condamnation d'*Émile* qui entraîne le décret de prise de corps contre son auteur et l'exil qui le conduit à Montmorency, à Berne, à l'île de Saint-Pierre et jusqu'en l'Angleterre –, le voilà qui s'applique à transmettre *sa* vérité aux lecteurs. C'est cet aspect que nous avons abordé dans la troisième partie du présent travail. Comment surmonter la scission ontologique qui le sépare des autres ? Notre lecture des lettres apologétiques et des trois grands ouvrages autobiographiques nous a démontré que faisant face à ce problème à plusieurs reprises, Rousseau change chaque fois radicalement de méthode de la persuasion et de style d'écriture. Cependant, nous voyons la même rhétorique toujours dans toutes les œuvres.

Toutefois, la relation entre l'auteur et les lecteurs se dégrade nettement dans ses œuvres autobiographiques, avec l'accroissement de la tension. Au cours de ses tentatives de persuader des lecteurs qu'il suppose méfiants, Rousseau déploie une sorte de combat pour l'hégémonie du jugement de la lecture. C'est pourquoi le modèle juridique apparaît souvent dans ses textes ; Rousseau remet en doute sans cesse l'instance de la lecture en demandant qui a le droit de juger les textes et leur auteur. En se présentant tantôt devant le tribunal divin (comme dans l'incipit des *Confessions* dans leur version définitive), tantôt devant le tribunal humain (comme dans les lettres

³ E, OC, IV, p. 599.

⁴ LM, OC, IV, p. 1109.

apologétiques dans lesquelles il conteste la légitimité des autorités ecclésiastiques comme séculières qui condamnent ces livres sans lire attentivement les textes qu'ils contiennent), il continue ce combat jusqu'à cette première promenade des *Réveries* dans laquelle il se compare à Dieu. Même dans les *Réveries*, dont l'auteur a l'air d'abandonner ses lecteurs à leur sort dans l'indifférence complète, il ne renonce pas à (re)nouer la relation avec eux.

De même que le sentiment intérieur est marqué par l'ambivalence entre l'intimité et l'universalité, Rousseau oscille entre deux modalités de la persuasion dans le cadre du modèle juridique de l'autobiographie, bien que ce terme (« le sentiment intérieur ») ne soit guère employé dans les œuvres autobiographiques : simultanément ou alternativement, il tire parti de deux types d'argumentation, à savoir, celle qui fait appel aux sentiments des lecteurs et le raisonnement plus rationaliste basé sur la probabilité ou la cohérence. Cet équilibre dangereux entre le sentiment intérieur et le raisonnement est également déjà présent dans les œuvres rédigées avant 1762.

Ainsi, la notion de sentiment intérieur nous a-t-elle permis de mettre en relief l'archétype de la persuasion de la vérité chez Rousseau – l'imbrication de l'universalité et de l'intimité ainsi que la superposition de la nature et du moi par le biais du sentiment qui garantit l'authenticité du *dictamen* de la conscience – sans omettre les risques qu'il implique. Le sentiment intérieur est l'une des notions-clé qui nous permet de relier les œuvres autobiographiques de Rousseau à ses œuvres antérieures, ce qui nous fait lire ce qu'il lui arrive d'appeler son « système » de manière cohérente.

Ses tentatives de transmettre *sa* vérité en fusionnant le moi et les autres et en jetant une passerelle sur le vide qui sépare la connaissance du sentiment ont-elles donc connu le succès ? La réponse est elle aussi ambivalente : oui et non. Non, car l'équilibre subtil entre les deux pôles est entièrement perdu lorsque Jean-Jacques abandonne la persuasion par le raisonnement dans les *Réveries*. Mais partiellement oui, car cette dernière œuvre permet aux lecteurs de pénétrer dans les recoins du cœur de l'auteur ; qui plus est, cette limpidité ultime se réalise paradoxalement au moment où, se rendant compte de l'opacité de son *moi* face à la devise « connais-toi toi-même », il relance l'introspection à la recherche de son vrai moi.

« En fait, la vérité ne se livre pas, elle se trahit ; elle ne se communique pas, elle s'interprète ; elle n'est pas voulue, elle est involontaire⁵ » : ce passage du livre que Deleuze a consacré à Proust convient également à la sphère de « *sa* vérité » que Rousseau aspire tant à transmettre aux autres. Il a subi plusieurs échecs dans sa recherche d'une communion sereine avec les lecteurs. Après la lecture publique des *Confessions*, un silence étouffant s'abat sur lui ; nous savons que même Condillac, son meilleur ami d'alors, reçoit les *Dialogues* avec une gêne glaçante. L'idéal de la « matinée à l'Anglaise » ne se réalise peut-être qu'au sein de la communauté de Clarens qui n'a d'existence que fictive et qu'il

⁵ Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2014 [1964], p. 116.

ne saurait créer avec les lecteurs. Or tout de suite après le passage cité ci-dessus, Deleuze écrit : « la recherche de la vérité est l'aventure propre de l'involontaire⁶ ». Pour le moment, en même temps que la madeleine trempée dans l'infusion du thé de la tante Léonie⁷, mettons de côté la pervenche⁸ qui a réveillé les souvenirs de Jean-Jacques. Le bonheur qu'un jeune garçon genevois éprouvait auprès de Madame de Warens n'est-il pas dévoilé aux lecteurs avec une vivacité rare dans *Les Confessions*, quoique l'auteur mette l'accent sur la nature indescriptible de ces jours heureux ? Dans ces instants précieux, il semble que l'abîme ontologique qui sépare le sentiment de la connaissance s'anéantisse : « [j]e me levais avec le soleil et j'étais heureux ; je me promenais et j'étais heureux, je voyais maman et j'étais heureux, je le quittais et j'étais heureux, je parcourais les bois, les coteaux, j'errais dans les vallons, je lisais, j'étais oisif, je travaillais au jardin, je cueillais les fruits, j'aidais au ménage et le bonheur me suivait partout ; il n'était dans aucune chose assignable, il était tout en moi-même, il ne pouvait me quitter un seul moment⁹ ». Lorsque nous lisons ce passage, sans nous limiter à *connaître* ces délices, ne les ressentons-nous pas en même temps, grâce à l'ingénieuse invention par Rousseau d'un nouveau langage, ce « langage du sentiment¹⁰ » qu'il évoque dans un recoin négligé de son œuvre et dont le sentiment intérieur ne constitue pas la moindre des trouvailles ?

⁶ *Ibid.*, p. 116-117.

⁷ « Et tout d'un coup le souvenir m'est apparu. Ce goût c'était celui du petit morceau de madeleine que le dimanche matin à Combray (parce que ce jour-là je ne sortais pas avant l'heure de la messe), quand j'allais lui dire bonjour dans sa chambre, ma tante Léonie m'offrait après l'avoir trempé dans son infusion de thé ou de tilleul. » (Proust, *À la recherche du temps perdu*, éd. cit., p. 46.)

⁸ Voir *Les Confessions*, OC, I, p. 226.

⁹ *Les Confessions*, OC, I, p. 225-226.

¹⁰ *Les Amours de Claire et de Marcellin*, OC, II, p. 1197.

BIBLIOGRAPHIE

- I. Œuvres de Rousseau
- II. Sources primaires
- III. Sources secondaires
- IV. Dictionnaires

- I. Œuvres de Rousseau

- I-1. Œuvres de référence

- *Œuvres complètes*, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995, 5 vol.
- *Œuvres complètes*, Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger (dir.), Genève - Paris, Slatkine, Honoré Champion, 2012, 24 vol.
- *Œuvres complètes*, Jacques Berchtold, François Jacob et Yannick Séité (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2014 et suiv., 21 vol (prévus).

- I-2. Édition séparée

- *La profession de foi du vicaire savoyard*, édition critique d'après manuscrits Genève, Neuchâtel et Paris, avec une introduction et un commentaire historique par Pierre-Maurice Masson, Genève [Fribourg-Paris], Slatkine [Hachette], 2011 [1914].
- *Discours sur l'économie politique et autres textes*, introduction, notes, bibliographie et chronologie par Barbara de Negroni, Paris, GF Flammarion, 1990.
- *Essai sur l'origine des langues et autres textes sur la musique*, introduction, notes, bibliographie et chronologie par Catherine Kintzler, Paris, GF Flammarion, 1993.
- *Dialogues. Rousseau juge de Jean-Jacques* suivis de *Le Lévitte d'Éphraïm*, présentation, notes et dossier documentaire par Érik Leborgne, Paris, GF Flammarion, 1999.
- *Du contrat social*, présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, Paris, GF Flammarion, 2001.
- *La Nouvelle Héloïse*, édition établie, présentée et annotée par Jean M. Goulemot, Paris, Le livre de Poche, 2002.
- *Lettre à M. D'Alembert sur les spectacles*, chronologie, présentation, notes, dossier et bibliographie par Marc Buffat, Paris, GF Flammarion, 2003.
- *Lettres philosophiques : Anthologie*, édition établie, présentée et annotée par Jean-François Perrin, Paris, Le Livre de Poche, 2003.

- *Discours sur les sciences et les arts*, édition présentée, établie et annotée par Jacques Berchtold, Paris, Le livre de Poche, 2004.
- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, introduction, notes, bibliographie et chronologie par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris, GF Flammarion, 2008.
- *Émile ou de l'éducation*, présentation et notes par André Charrak, Paris, GF Flammarion, 2009.
- *Lettre à Christophe de Beaumont*, préface et postface de Bernard et Monique Cottret, Gollion, Infolio, 2012.
- *Les Confessions*, Livre I-VI, édition établie par Alain Grosrichard, Paris, GF Flammarion, 2012.
- *Les Confessions*, Livre VII-XII, édition établie par Alain Grosrichard, Paris, GF Flammarion, 2012.
- *Les Réveries du promeneur solitaire*, présentation, notes, dossier, chronologie, bibliographie mise à jour (2012), index par Érik Leborgne, Paris, GF Flammarion, 2012 [1997].

II. Sources primaires (avant 1900)

- ARISTOTE, *Rhétorique*, traduit par C. E. Ruelle, Paris, Le livre de Poche, 1991.
- Saint AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, GF Flammarion, 1964.
- BAUDELAIRE, Charles, *Le Spleen de Paris*, édition de Robert Kopp, introduction de Georges Blin, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 2006.
- BAYLE, Pierre, *Pensées divers sur la comète*, introduction, notes, glossaire, bibliographie et index par Joyce et Hubert Bost, Paris, GF Flammarion, 2007.
- —, *De la tolérance : Commentaire philosophique*, édité par Jean-Michel Gros, Paris, Honoré Champion, 2014.
- BOSSUET, Jacques-Bénigne, *Sermon sur la mort et autres sermons*, Paris, GF Flammarion, 1996[1970].
- BRUNSCHVIGG, Léon, « Le progrès de l'analyse réflexive. I : Condillac et Maine de Biran », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 6e année, n° 3, 1926, p. 224-256.
- BURKE, Edmond, *Réflexions sur la révolution de France*, traduction de Pierre Andrer, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- BUFFIER, Claude, *Traité des premières vérités*, édition, présentation et notes par Louis Rouquayrol, Paris, Vrin, coll. « Textes cartésiens en langue française », 2020.
- —, *Œuvres philosophiques du Père Buffier de la compagnie Jésus* avec notes et introduction par Francisque Bouillier, membre correspondance d'Institut et Professeur à la Faculté des Lettres de Lyon, Paris, Adolphe Delahays, 1843.
- CALVIN, Jean, *Institution de la Religion chrétienne*, Paris, Librairie de Ch. Meyruceis et compagnie, 1859.
- CERVANTÈS, Miguel de, *Don Quichotte*, traduction, présentation et édition de Jean-Raymond Fanlo, Paris, Le Livre de Poche, 2008 [2010].

- CICÉRON, *La nature des dieux (De natura deorum)*, édité par Clara Auvray-Assayas, (consulté sur : <https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/introduction>).
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de, *La logique suivie de l'art de raisonner*, Paris, chez Lefevre, 1809.
- CONSTANT, Benjamin, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, collection « folio essais », 1997.
- DE MAISTRE, Joseph, *Œuvres complètes* de J. de Maistre. Nouvelle Édition, Lyon, Vitte et Perrussel 1884-1886, 13 vol.
- DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1908, 11 vol.
- —, *Œuvres philosophiques*, édition de Ferdinand Alquié, Paris, Classiques Garnier, 2018, 3 vol.
- —, *Méditations métaphysiques, objections et réponses suivies de quatre Lettres*, présentation, bibliographie et chronologie par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, GF Flammarion, 1992 [1979].
- —, *Principes de la philosophie. Première partie sélection d'articles des parties 2, 3 et 4 Lettre-Préface*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2009.
- —, *Discours de la méthode*, présentation, notes, dossier, bibliographie mise à jour (2016) et chronologie par Laurence Renault, Paris, GF Flammarion, 2016[2000].
- DIDEROT, Denis, *Œuvres*, édition établie par Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994-1997, 5vol.
- —, *Œuvres philosophiques*, édition de Michel Delon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010.
- —, *Les bijoux indiscrets*, chronologie et préface par Antoine Adam, Paris, GF Flammarion, 1968.
- FONTENELLE, Bernard Le Bovier, « L'Éloge de P. Malebranche » dans *Histoire de l'Académie royale des sciences. Année M. DCCXV, Avec les Mémoires de Mathématique & de Physique, pour la même Année, Tirés des Registres de cette Académie*, Paris, Chez Lambert & Durand, 1741.
- FRANQUIÈRES, Laurent de, *Lettres familières. Correspondance avec Jean-Jacques Rousseau*, éd. Clarisse Coulomb et Jean Sgard, Paris, Classiques Garnier, coll. « Correspondances et mémoires », 2015.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan ou Matière, force et puissance de l'État chrétien et civil*, traduit par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000.
- LOCKE, John, *The Works of John Locke*, Londres, T. Longman, B. Law, et. al, 1794, 9 vol.
- —, *Essai sur l'entendement humain : traduction par Pierre Coste*, établissement du texte, présentation, dossier et notes par Philippe Hamou, Paris, Le Livre de Poche, 2009.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *Œuvres*, édition de Geneviève Rodis-Lewis avec la collaboration de Germain Malbreil, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1979-1992, 2 vol.
- —, *De la recherche de la vérité*, présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2006, 2 vol.

- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, *Œuvres complètes*, éd. par Roger Caillois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1949-1951, 2 vol.
- OVIDE, *Tristes*, traduction par Jacques André, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, GF Flammarion, 2015 [1976].
- —, *Pensées, opuscules et lettres*, édition Philippe Sellier, Paris, Classiques Garnier, coll. « Bibliothèque du XVII^e siècle », 2018.
- RIMBAUD, Althur, *Je ne suis pas venu ici pour être heureux. Correspondance*, choisie et présentée par Jean-Luc Steinmetz, Paris, GF Flammarion, 2015.
- VOLTAIRE, *Œuvres complètes* de Voltaire, nouvelle Édition, Paris, Garnier Frères, 1877, 50 vol.
- —, *Zadig et autres contes*, édition de Frédéric Deloffre et Jacques Van den Heuvel, Paris, Gallimard, coll. « folio classique », 1992[1979].
- —, *Correspondances*, éd. Théodore Besterman, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1978-1993, vol. 13.
- —, *Lettres philosophiques*, présentation, notes, choix de variantes, chronologie, bibliographie et index par Gerhardt Stenger, Paris, GF Flammarion, 2006.
- WIELAND, *Histoire d'Agathon ou Tableau philosophique des mœurs de la Grèce*, traduit en français par un traducteur anonyme, Leide, Jacque Murray, 1778.

III. Sources secondaires

- ABEL, Olivier, *Pierre Bayle : Les paradoxes politiques*, Paris, Michalon, 2017.
- ACHER, William, « Sources cosmopolites de M. de Wolmar », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 80^e année, n° 3, 1980, p. 366-383.
- ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 1990 [1963].
- ATTIAS, Jean-Christophe, *De la conversion*, Paris, Cerf, 1997.
- AUBRY, Gwenaëlle et ILDEFONSE, Frédérique (dir.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008.
- AUDI, Paul, *Rousseau et la philosophie de l'âme*, Lagrasse, Verdier, 2008.
- —, *Analyse du sentiment intérieur*, Lagrasse, Verdier, 2017.
- BACZKO, Bronisław, *Rousseau, solitude et communauté*, Paris, EHESS, coll. « Civilisations et société », 1974.
- —, « Rousseau : le penseur », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 79, 1979, p. 374-387.
- BALIBAR Étienne, *Identité et différence : L'invention de la conscience présenté*, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, Édition du Seuil, 1998.
- BANVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974-1976, 2 vol.
- BACHOFEN, Blaise, BERNARDI, Bruno, CHARRAK, André et GUERNARD, Florent (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014.

- BARDOUT, Jean-Christophe, « Le modèle occasionnaliste. Émergence et développement, au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles », *Quaestio*, n° 2, 2002, p. 461-492.
- —, « Causalité ou subjectivité : le développement du sentiment d'existence, de Descartes à l'« Encyclopédie » », *Quaestio*, n° 3, 2003, p. 163-206.
- —, « De quoi témoigne le sens intime ? À propos de Lelarge de Lignac », *Dix-huitième siècle*, n° 39, 2007, p. 63-76.
- —, « Ce *je pense* par où il fallait finir. Une lecture rousseauiste du *cogito* ? », *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, n° 50, 2013, p. 55-79.
- BERCHTOLD, Jacques et HABIB, Claude, *Les Confessions : Se dire, tout dire*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », 2015.
- BARTHES, Roland, *S/Z*, Paris, Le Seuil, 1970.
- BEAULAVON, Georges, « La philosophie de Rousseau et l'esprit cartésien », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 44-1, 1937, p. 325-352.
- BELLEGUIC, Thierry et KNEE, Philip (dir.), *Le sentiment de l'existence. Lectures des Rêveries du promeneur solitaire de Rousseau*, Paris, Hermann, 2021.
- BENJAMIN, Walter, *The Arcade Project*, translated by Howard Eiland and Kevin McLaughlin, Cambridge, Massachusetts and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- BENREKASSA, Georges, « L'individu et le sexe : du discours de l'*Émile* au texte des *Confessions* », *Revue des sciences humaines*, n° 161, 1976, p. 45-61.
- —, « Les métamorphoses de l'« évidence » : Diderot et les limites du politique », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2014, p. 7-29.
- BERNARDI, Bruno, *La fabrique des concepts. Recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006.
- —, « Un corps composé de voix », *Cahiers philosophiques*, n° 109, 2007, p. 29-40.
- BOISSET, Jean, « Pierre Bayle et l'enseignement de Calvin », *Baroque*, n° 7, 1974, p. 99-107.
- BOLOT, Annabelle, BOURNONVILLE, Coralie, HERSANT, Marc et RAMOND Catherine (dir.), *Figures et fonctions du destinataire dans les Mémoires et les romans-mémoires de l'époque classique*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2021.
- BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle, « La voix de la vérité, un élément de démonstration chez saint Augustin », *Pallas*, n° 69, 2005, p. 179-193.
- BRÉHIER, Émile, « Les Lectures Malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau », *Revue Internationale de Philosophie*, n° 1-1, 1938, p. 98-120.
- BROUARD-ARENDS, Isabelle (dir.), *Lecture de Rousseau. Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.
- BRUNSCHVICG, Léon, « Spiritualisme et Sens Commun », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 5-5, 1897, p. 531-545.
- BURGELIN, Pierre, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1973[1952].

- CARRAUD, Vincent, *L'invention du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Métaphysique Chaire Étienne Gilson », 2010.
- CAZANAVE, Claire, « Le dialogue au XVIIe siècle en France : un genre français moderne ? Éléments pour une mise au point », *XVIIe siècle*, n° 228, 2005, 427-441.
- CASSIRER, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, traduit par Marc B. de Launay, Paris, Hachette, 1990.
- —, *Rousseau, Kant, Goëthe, Deux essais*, traduit de l'allemand et présenté par Jean Lacoste, Paris, Belin, 1991.
- CHANTELOUBE, Isabelle, *La scène d'énonciation de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2007.
- CHARRAK, André, « Le récit de Rousseau comme épreuve de la liberté de conscience », *Revue de Synthèse*, n° 117-3, 1996, p. 425-439.
- —, et SALEM, Jean (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2004.
- —, *Rousseau, de l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013.
- COL, Norbert, « Burke et le retournement du contrat social », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, n°36, 1993. p. 83-101.
- COTTRET, Monique et Bernard, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Perrin, coll. « tempus », 2005.
- COUDREUSE, Anne, *Le Goût des larmes au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- —, « La rhétorique des larmes dans la littérature du XVIIIe siècle : étude de quelques exemples », *Modèles linguistiques*, n° 58, 2008, p. 147-162.
- COZ, Michel et JACOB, François (dir.), *Réveries sans fin. Autour des réveries du promeneur solitaire*, Orléans, Paradigme, 1997.
- CROCKER, Lester G, « Docilité et duplicité chez Jean-Jacques Rousseau », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n° 68-3/4, 1968, p. 448-469.
- DAVIES, Catherine Glyn, *Conscience as Consciousness: The Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writing From Descartes to Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « SVEC », 1990.
- DELEUZE, Gilles, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2014 [1964].
- DELRIEUX, Fabrice et FERRIÈS, Marie-Claire (dir.), *Spolier et confisquer dans les mondes grec et romain*, Chambéry, Université de Savoie, 2013.
- DE MAN, Paul, *Allegories of Reading : figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven & London, Yale University Press, 1979.
- DÉMORIS, René, *Le roman à la première personne. Du classicisme aux Lumières*, Genève, Droz, 2017 [1975].
- DERATHÉ, Robert, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Genève [Paris], Slatkine [Presses Universitaires de France], 1979 [1948].

- —, « La dialectique du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau », *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 81, 1952, p. 81-96.
- —, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1988.
- DERRIDA, Jacques, *Papier machine*, Paris, Galilée, 2001.
- DESOCHE, Philippe, « *Dic quia tu tibi lumen non es* : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience », *Corpus*, n° 37, 2000, p. 169-207.
- DORNIER, Carole, « Le témoignage et sa critique au 18^e siècle », *Dix-huitième siècle*, n° 39, 2007, p. 3-22.
- — et SIESS, Jurgen, *Éloquence et vérité intérieure*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- DRÉVILLON, Hervé et VENTURINO, Diego (dir.), *Penser et vivre l'honneur à l'époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2011.
- DUFLO, Colas, « Le moi-multiple. Fondements physiologiques, conséquences anthropologiques », *Archives de Philosophie*, n° 71, 2008, p. 95-110.
- —, *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIII^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Biblis », 2013.
- — (dir.), *Fictions de la pensée, pensées de la fiction. Roman et philosophie aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Hermann, coll. « Les collections de la République des Lettres », 2013.
- ELLRODT, Robert (dir.), *Genèse de la conscience moderne*, Paris, Presses Universitaire de France, 1983.
- FARRUGIA, Guilhem, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2012.
- FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet : Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil, Coll. « Hautes Études », 2001.
- —, *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2 vol.
- FUCHIDA, Masashi, *Rousseau et la méthode*, Tôkyo, Presses Universitaire de Hosei, 2019 [en japonais].
- GALLERON, Iona (dir.), *L'art de préface au siècle des Lumières*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.
- GENETTE, Gérard, « Vraisemblance et motivation », *Communications*, n° 11, 1968. p. 5-21.
- —, *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.
- GENY, Vincent, « Le plaisir et la grâce chez Malebranche », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 140, 2015, p. 491-504.
- GEVREY, Françoise, LEVRIER, Alexis et TEYSSANDIER, Bernard (dir.), *Éthique, poétique et esthétique du secret de l'Ancien Régime à l'époque contemporaine*, Peeters, Louvain, coll. « République des Lettres », 2016.
- GILLET, Claude, « Jean-Jacques Rousseau et l'utopie », *Revue du Nord*, n° 66-261-262, 1984, p. 817-826.

- GILSON, Étienne, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932.
- GIROT, Michel et SGARD, Jean (dir.), Sgard Marie-Thérèse Bourez, Jean Oudard, *et al.*, *Le Vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de J.-J. Rousseau*, Genève, Slatkine, coll. « Études rousseauistes et index des œuvres de J.-J. Rousseau », 1980.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 2009[1983].
- GOUHIER, Henri, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.
- GOULEMOT, Jean-Marie, « Stratégies et positions dans les *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques* », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, n° 3, 1979, p. 113-121.
- —, « Temps et autobiographie dans les *Confessions* : une tentative de réinscription culturelle », *Thélème*, 2001, p. 151-170.
- GROSRICHARD, Alain, « Gravité de Rousseau », *Cahier pour l'Analyse*, n° 8, 1967, p. 43-64.
- GUENANCIA, Pierre, *La voie des idées : Descartes à Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- GUERPILLON, Louis, « Moi commun et conscience de soi chez Rousseau », *Klesis*, n° 34, 2016, p. 67-100.
- GUICHET, Jean-Luc (dir.), *La question sexuelle, Interrogations de la sexualité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2012.
- GUION, Béatrice (dir.), *Le sentiment moral*, Paris, Honoré Champion, 2015.
- GUSDORF, Georges, « Conditions et limites de l'autobiographie », G. Reichenkron, E. Haase (dir.), *Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschte des literarischen Selbstoptraits. Festgabe für Fritz Neubert*, Berlin, Duncker & Humblot, 1956, p. 150-123.
- HABIB, Claude (dir.), *Éduquer selon la nature : 16 études sur Émile de Rousseau*, Paris, Desjonquères, 2012.
- HAMMANN, Christine, *Déplaire au public : le cas Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- HERSANT, Marc, « *Parrésia* et rhétorique dans le récit non fictionnel au XVIII^e siècle : le cas d'absence de destinataire immédiat (Saint-Simon, Rousseau) », *Littératures classiques*, n° 94, 2017.
- HOUSSET, Emmanuel, « *Confiteor*. Le retour à soi dans les *Confessions* de saint Augustin », *Cahier de philosophie de l'université de Caen*, n° 52, 2015, p. 39-68.
- IBRAHIM, Annie, « Le matérialisme de Diderot », *La Pensée*, n° 374, 2013, p. 19-35.
- IIDA, Yoshiho, *La religion civile chez Rousseau comme art de faire penser*, thèse de doctrat de Lettres et arts spécialité littératures française et francophone, sous la direction de Yves Citton, soutenue le 9 octobre 2015 à Université Grenoble Alpes.
- KNEE, Philip et ALLARD, Gérard (dir.), *Rousseau juge de Jean-Jacques : études sur les Dialogues*, Paris, Honoré Champion, 2003.
- —, « Agir sur les cœurs : spectacle et duplicité chez Rousseau », *Philosophiques*, n° 14-2, 1987, p. 299-327.

- KOSHI, Morihiko, *Les Images de soi chez Rousseau. L'autobiographie comme politique*, Paris, Classiques Garnier, 2011.
- KUSHNER, Eva, « Le Dialogue en France au XVIe siècle : quelques critères généalogiques », *Revue Canadienne de littérature comparée*, Printemps 1978, p. 141-153.
- KUWASE, Shojiro, « La reconnaissance d'un individu exceptionnel : la notion de législateur chez Rousseau », *Études de Langue et Littérature Françaises*, n° 46, 1995, p. 45-56 [en japonais].
- —, Makoto Masuda et Jean-Christophe Sampieri (dir.), *Les destinataires du moi : altérités de l'autobiographie*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2012.
- LABROUSSE, Élisabeth, *Pierre Bayle : Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1996 [1964].
- LAFON, Stéphane, *Le rousseauisme, une théorie critique de la démocratie*, thèse de doctorat de philosophie, sous la direction de P.-F. Moreau, soutenue le 25 juin 2019 à l'université Paul Valéry Montpellier III.
- LECA-TSUOMIS, Marie, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « SVEC », 1999 [2008].
- LE GUERN, Michel, « Le « Dictionnaire » de Trévoux (1704) », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1983, n°35. p. 51-68.
- LEJEUNE, Philippe, *Le pacte autobiographique*, nouvelle édition augmentée, Paris, Seuil, coll. « Points », 1996 [1975].
- —, *Autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, coll. « Coursus », 2010 [1971].
- LENNE-CORNUEZ, Johanna, *Être à sa place : la formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2021.
- LEONE, Maria, « La « matinée à l'Anglaise » ou l'expérience du supplément heureux. Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Cinquième partie, lettre 3 », *L'information littéraire*, n° 53-2, 2001, p. 38-45.
- —, « La seconde préface de la *Nouvelle Héloïse*. Ou les enjeux philosophiques d'une pensée de la contradiction », *Dix-huitième siècle*, n° 38, 2006, p. 495-510.
- LILTI, Antoine, *Figures publiques. L'invention de la célébrité (1750-1850)*, Paris, Fayard, 2014.
- —, « Compte-rendu de M. Yamashita, *Jean-Jacques Rousseau face au public : le problème d'identité*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 2017 », *H-France Review*, n° 18, May 2018.
- LOUGH, John, « The problem of the Unsigned Articles in the Encyclopédie », SVEC, n° 32, 1965, p. 327-390.
- LUTFALLA, Michel, « L'évidence, fondement nécessaire et suffisant de l'ordre naturel chez Quesnay et Morelly », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1963, n° 41-2, p. 213-249.
- MALL, Laurence, *Émile ou les figures de la fiction*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « SVEC », 2002.

- —, et WELTMAN-ARON, Brigitte, L'Esprit Créateur, n° 52-4, 2012 : « Rousseau and Emotions ».
- MARION, Jean-Luc, « Descartes hors sujet », *Les études philosophiques*, n° 88, 2009, p. 51-62.
- MATSUKAWA, Miyu, « L'analogie entre le corps politique et le corps humain dans le Contrat social », *Études de langue et littérature françaises du Kansai*, n° 22, 2016, p. 15-26 [en japonais].
- MCKENNA, Antony, « Les relations de Pierre Bayle avec l'Angleterre et avec les Anglais : le témoignage de sa correspondance », *Early Modern French Studies*, n° 40-2, 2018, p. 179-198.
- MIRAUX, Jean-Philippe, *L'autobiographie. Écriture de soi et sincérité*, 3^e édition, Paris, Armand Colin, 2009 [1996].
- MOSTEFAI, Ourida, *Lectures de la Nouvelle Héloïse*, Ottawa, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Coll. « Pensée libre », 1993.
- NAGAMI, Fumio, ONO, Ushio et NARUKO, Hiroko (dir.), *Études sur Rousseau*, Tôkyo, Presse universitaire de Chûo, 2021.
- NAKAJI, Yoshikazu (dir.), *L'autre de l'œuvre*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, coll. « L'imaginaire du texte », 2007.
- NEESER, Maurice, « Raison, révélation et témoignage du Saint-Esprit dans la tradition protestante », *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 31-128, 1943, p. 129-144.
- NISUS, Alain, « Le témoignage intérieur de l'Esprit », *Théologie Évangélique*, n° 8-3, 2009, p. 181-196.
- NOLAN, Lawrence et WHIPPLE, John, « Self-knowledge in Descartes and Malebranche », *Journal of the History of Philosophy*, n° 43, 2005, p. 55-81.
- NYE, Joseph, Jr., *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, New York, PublicAffairs, 2004.
- OLIVO-POINDRON, Isabelle, « Du moi humain au moi commun : Rousseau lecteur de Pascal », *Les Études philosophiques*, n° 95-4, 2010, p. 557-595.
- PÉNIGAUD DE MOURGUES, Théophile, « Intérêt commun ou intérêt général ? De l'enjeu d'une décision terminologique chez Rousseau », *Astérian* [En ligne], n° 17, 2017 (consulté sur : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01665725/document>)
- PÉPIN, François, « Diderot et la conjecture expérimentale, ou comment concilier l'extravagance de l'enthousiaste et la prudence et de l'authentique génie », *MLN*, n° 129-4, 2014, p. 756-779.
- PARMENTIER, Marc, « Voltaire et l'optimisme leibnizien », *Atlante*, n° 1, 2014, p. 137-165.
- PARRET, Herman, « Spatialiser haptiquement », *Actes Sémiotiques* [En ligne], no.112, 2009 (consulté sur : <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2570>).
- PERKINS, Jean A., *The Concept of the Self in the French Enlightenment*, Genève, Droz, 1969.
- PERRIN, Jean-François, « Rousseau et Saint François de Sales : les lettres à Sophie ou la voie spirituelle », *Revue d'histoire littéraire de la France*, année 94, n° 2, 1994, p. 221-230.

- —, *Le chant de l'origine : la mémoire et le temps dans « Les Confessions » de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « SVEC », 1996.
- —, « Du droit de taire la vérité au mensonge magnanime : sur quelques arrière-plans théoriques et littéraires de la Quatrième Promenade », *Littératures*, n° 37, automne 1997, p. 115-130.
- —, *Rousseau, le chemin de ronde*, Paris, Hermann, coll. « Fictions pensantes », 2014.
- —, et CITTON Yves, *Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité. Une question pour notre temps*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Le dix-huitième siècle », 2014.
- —, *Poétique romanesque de la mémoire avant Proust*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque Proustienne », 2017-2018, 2 vol.
- —, *Politique du renonçant : le dernier Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2018 [2011].
- PERROT, Maryvonne, « Spinoza, Rousseau et la notion de *dictamen* », *Les Études Philosophiques*, n° 3, 1972, p. 399-410.
- PHILONENKO, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, 3 vol.
- PROUST, Jacques, *L'Objet et le texte. Pour une poétique de la prose française du XVIIIe siècle*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 1980.
- PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999.
- QUEMADA, Bernard et LECA-TSIOMIS, Marie, « « Nature », du *Dictionnaire* de Richelet à l'*Encyclopédie* : une impossible définition ? », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 45-60.
- RADICA, Gabrielle, *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les dix-huitième siècles », 2008.
- ROELEN, Maurice, « Le dialogue philosophique, genre impossible ? L'opinion des siècles classiques », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 24-1, 1972, p. 43-58.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, Presses universitaires françaises, 2^e édition, 1985.
- ROMANO, Claude, *Être soi-même : une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2019.
- ROUQUAYROL, Louis, *Descartes, philosophie et sens commun*, mémoire de master 2 en Histoire de la philosophie, sous la direction de Denis Kambouchner, soutenu en 2017 à Université Panthéon-Sorbonne.
- RUEFF, Martin, *À coups redoublés : Anthropologie des passions et doctrine de l'expression chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Éditions Mimésis, 2018.
- SALAÜN, Franck (dir.), *Diderot – Rousseau. Un entretien à distance*, Paris, Desjonquères, coll. « L'Esprit des lettres », 2006.
- SANG ONG-VAN-CUNG, Kim, « Le moi et l'intériorité chez Augustin et Descartes », *χώρα* [Chôra], n° 9-10, 2011-2012, p. 321-338.
- SCHMUTZ, Jacob, « L'invention jésuite du « sentiment d'existence » ou comment la philosophie sort des collèges », *Dix-septième siècle*, 2007, n° 237, p. 615-631.

- SÉITÉ, Yannick, *Du Livre au lire : « La Nouvelle Héloïse », roman des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- , « Délices, délits, déni, dilemmes de la fiction », *Europe*, n° 930, octobre 2006, p. 108-129.
- —, « Difficultés proposées au sieur Rousseau sur son livre des *Dialogues* par le sieur Séité, son lecteur », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, n° 49, Genève, Droz, 2010.
- SIMONETTA, Laetitia, *La connaissance par le sentiment aux XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les dixhuitièmes siècles », 2018.
- —, « Le sentiment, de la sensation à l'intentionnalité » (publié au 5 février, 2014), (consulté sur <https://sentiment.hypotheses.org/77>).
- SPECTOR, Céline, « Rousseau : éthique et économie – Le modèle de Clarens dans *La Nouvelle Héloïse* », *Cahiers d'économie Politique*, n° 53, 2007, p. 27-53.
- SPINK, John S., « Les avatars du « sentiment de l'existence » de Locke à Rousseau », *Dix-huitième Siècle*, n° 10, 1978, p. 269-298.
- STAROBINSKI, Jean, « Jean-Jacques Rousseau, reflet, réflexion, projection », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°11, 1959, p. 217-230.
- —, *Remède dans le mal : Rousseau et la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1989.
- —, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1997.
- —, *L'œil vivant I : Corneille, Racine, La Bruyère, Rousseau, Stendhal*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1999.
- —, *L'œil vivant II : La relation critique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001.
- —, *Accuser et séduire : Essais sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2012.
- —, *Diderot, un diable de ramage*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2012.
- STEWART, Philip, « Surveiller et entraver : les « gouverneurs » de Jean-Jacques », *Pensée libre*, n° 7, 1998, p. 115-122.
- —, *L'invention du sentiment : roman et économie affective au XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « SVEC », 2010.
- SUGAWARA (YASUDA), Yurie, « Le silence éloquent : Réflexion sur les effets de l'absence de parole dans la communication de Jean-Jacques Rousseau », *Revue de langue et littérature françaises*, n° 53, 2020, p. 185-202 [en japonais].
- TAYLOR, Charles, *Sources of the Self : The making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- —, *The ethics of authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- THIEL, Udo, *The Early Modern Subject : Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, New York, Oxford University Press, 2011.
- TODOROV, Tzvetan, *Frêle bonheur : Essai sur Rousseau*, Paris, Hachette, coll. « Textes du XX^e siècle », 1985.

- —, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Le Livre de Poche, 2006.
- VARGAS, Yves, *Rousseau, L'énigme du sexe*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- VERHAEGHE Laure, « Rousseau interprète pascalien de Descartes : la troisième *Lettre morale* », *Les Études philosophiques*, n° 108, 2014, p. 115-136.
- VIALA, Alain, *Une histoire brève de la littérature française : L'âge classique et les lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- VOISINE, Jacques, « La révolution française due d'Angleterre, I. Burke contre Rousseau », *Revue du Nord*, n° 36-142, 1954, p. 297-304.
- WHELAN, Ruth, « Images de la réforme chez Pierre Bayle ou l'histoire d'une déception », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 122, 1990, p. 85-107.
- WILKINS, Kathleen Sonia, *A Study of the Works of Claude Buffier*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « SVEC », 2017[1969].
- YAMASHITA, Masano, *Jean-Jacques Rousseau face au public : problèmes d'identité*, Oxford, Voltaire Foundation, 2017.
- ZARKA, Yves Charles, LESSAY, Franck et ROGERS, John (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 2 vol.

IV. Dictionnaires

- *Dictionnaire de l'Académie française* (1^{ère} éd.), Paris, Coignard, 1694, 2 vol.
- — (4^e éd.), Paris, La Veuve de Bernard Brunet, 1762, 2 vol.
- — (5^e éd.), Paris, Chez J. J. Smits et Ce, 1798, 2vol.
- *Dictionnaire de la langue française appelé Dictionnaire du Littré* (2^e éd.), Paris, Librairie Hachette et C^{ie}, 1873-1874, 4 vol.
- *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (6^e éd.), Paris, Compagnie des Libraires associés, 1771, 8 vol.
- *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, les termes de toutes les sciences et des arts* (1^{ère} éd.) par Antoine Furetière, La Hay, Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690, 3vol.
- — (2^e éd.), revue, corrigée et augmentée par Basnage de Bauval, La Haye, Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1701, 3 vol.
- *A Dictionary of Narratology* by Gerard Prince, Revised edition, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 2003.
- *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de gens de lettres, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765, 17 vol. (l'édition critique en ligne : <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>)

- *Gradus*, par Bernard Dupriez, Paris, Édition 10/18, 2009[1984].
- *Synonymes français, leurs différentes significations, et le choix qu'il en faut faire pour parler avec justesse*, par Gabriel Girard, Paris, De l'Imprimerie de la Veuve d'Houry, 1736.
- *Le Trésor de la langue française informatisé, version électronique de Trésor de la langue française* (consulté sur : <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/>)
- *Vocabulaire de la psychanalyse*, par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1992.
- *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*, Christine Delory-Momberger (dir.), Toulouse, Érès, coll. « Questions de société », 2019.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	1
ABRÉVIATIONS	2
NOTES SUR LA PRÉSENTATION DE CE TRAVAIL	2
REMERCIEMENTS	3
ÉPIGRAPHE	4
INTRODUCTION GÉNÉRALE	5
1. Problématique	5
2. Le sentiment intérieur, une notion floue	7
3. Questions de méthode	10
4. Plan	12
LA PREMIÈRE PARTIE	
LE SENTIMENT INTÉRIEUR DU CLASSICISME AUX LUMIÈRES	14
Chapitre 1. La définition du « sentiment » : entre la perception et la métaphysique	16
1-1. Le sentiment comme sensation	17
1-2. Le sentiment comme opinion	17
1-3. Le sentiment intime « métaphysique »	19
Chapitre 2. Descartes : <i>Cogito</i> , précurseur du sentiment intérieur	26
2-1. Descartes et le sentiment	26
2-2. Le sentiment du moi de Descartes	28
2-3. Le sentiment de l'existence ou le témoignage intérieur du moi	32
2-4. <i>Sensus communis</i> cartésien	35
Chapitre 3. Le sentiment intérieur ou la conscience au sens métaphysique : Malebranche	41
3-1. La cause occasionnelle et la vision en Dieu	43
3-2. « Le sentiment intérieur ou la conscience »	46
3-3. « connaître » vs. « sentir »	50
3-4. Retour à soi-même	54
Chapitre 4. La liberté de conscience ou le témoignage intérieur : Locke et Bayle	58
4-1. L'innovation lockéenne de la conscience	58
4-2. La conscience qui constitue le « self »	61
4-3. Le droit de la conscience	64

LA SECONDE PARTIE

LE SENTIMENT INTÉRIEUR CHEZ ROUSSEAU AVANT LA RÉDACTION DE SON AUTOBIOGRAPHIE.....77

Chapitre 1. L'entrecroisement de l'instinct et du probabilisme	86
1-1. « Rentrer en soi-même » et « connais-toi toi-même »	86
1-2. Le problème de l'origine	89
1-3. L'instinct et la conjecture	92
Chapitre 2. La duplicité de sentiment.....	98
2-1. L'ambivalence du sentiment et le réveil du moi : l'amour.....	98
2-2. Les mœurs, le sentiment et le moi.....	107
Chapitre 3. Le <i>moi</i> commun, l'idéal et le cauchemar	117
3-1. Le contrat social et le <i>moi</i> commun	117
3-2. Les deux <i>moi</i> symétrique – entre l'utopie et la dystopie.....	126
Chapitre 4. Le Rêve de l'œil vivant	135
4-1. La transparence ou le despotisme du sentiment	135
4-2. Le gouverneur, marionnettiste omnipotent.....	138
4-3. Wolmar ou l'« œil vivant ».....	144
4-4. La défiguration de la communication et l'anneau de Gygès	152
Chapitre 5. Le sentiment intérieur : la notion génératrice de la dualité	155
5-1. Les caractéristiques du sentiment intérieur : la Lettre à M. de Franquières	155
5-2. Comment le vicaire introduit le sentiment intérieur dans la « Profession du foi »...	159
5-3. Le sentiment intérieur et la conscience.....	171
Chapitre 6. Persuader sans convaincre – la rhétorique de Rousseau	182
6-1. La complexité de la structure narratologique de « la profession de foi du vicaire savoyard ».....	182
6-2. Le sentiment intérieur comme « art de persuader ».....	188
6-3. Le discours autobiographique	197
6-4. « [Q]ue d'hommes entre Dieu et moi ! »	201

LA TROISIÈME PARTIE

À LA RECHERCHE DE LA COMMUNICATION DE SA VÉRITÉ..... 207

Chapitre 1. Les deux instances de jugement, Dieu et les lecteurs : les lettres apologétiques	211
1-1. La construction de <i>l'éthos</i>	211
1-2. La défense de la personne de l'auteur	215
1-3. Le jour et la nuit : l'allégorie de la Vérité	219
1-4. Le lecteur idéal et le dieu Glaucus	224
1-5. Le modèle juridique	228
Chapitre 2. Les deux tribunaux : <i>Les Confessions</i>	233

2-1. L'incipit des <i>Confessions</i> : Rousseau juge ou jugé ?	234
2-2. L'exaspération aux lecteurs	241
2-3. Les ténèbres et le monstre	249
Chapitre 3. Hybrider le raisonnement et le sentiment intérieur : <i>Rousseau juge de Jean-Jacques</i>	255
3-1. La seconde instance : Jean-Jacques comme <i>barbarus</i>	255
3-2. « le silence profond, universel »	256
3-3. Le synopsis des <i>Dialogues</i>	263
3-4. La stratégie de « Rousseau » et du « Français »	264
3-5. Fusionner les deux éléments	272
Chapitre 4. Plis et replis de l'âme : <i>Les Réveries du promeneur solitaire</i>	279
4-1. La dénégation du moi passé.....	279
4-2. La découverte de l'inconscience	284
4-3. L'idéal de la communion.....	286
4-4. La complicité secrète	294
CONCLUSION	299
BIBLIOGRAPHIE	305
TABLE DES MATIÈRES	319