

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

**ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

MÉMOIRE DE MAÎTRISE

Université d'Ottawa ·
Département de Philosophie

Présenté par :

Fabrice Paradis Béland

137, Place Aristote
Charlesbourg (QC) G2N 1W6

L'unité de la pensée de Rousseau : Le débat Strauss-Cassirer

Septembre 2002

Directeur :

M. Daniel Tanguay

Membres du comité :

**M. Denis Dumas
M. Gilles Labelle**

© Fabrice Paradis Béland, Ottawa, Canada, 2002



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-76622-5

Canada

Résumé de mémoire
de maîtrise intitulé :

«L'unité de la pensée de Rousseau :
le débat Strauss-Cassirer»

Mon mémoire porte sur le problème de l'unité de la pensée de Rousseau. Ce problème est celui de la difficile conciliation entre l'individualisme de Rousseau et son collectivisme. Plus spécifiquement, nous procéderons à la reconstruction d'un débat fondamental qui a eu lieu sur cette question entre Leo Strauss et Ernst Cassirer. Cassirer, entre autres dans son ouvrage *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, approfondit sur la lecture de Rousseau par Kant dans ses *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Cassirer tente de démontrer que la pensée de Rousseau est, malgré la critique sévère du social qu'elle contient, un véritable système de la théodicée. Selon lui, Rousseau était parvenu à résoudre le conflit qui l'avait préoccupé entre la liberté de l'individu et la société en démontrant la nécessité historique et morale qu'advienne un État de droit cosmopolite grâce auquel la liberté et la dignité de chaque individu serait protégée et reconnue. Leo Strauss, dans le chapitre qu'il consacre à Rousseau dans *Droit naturel et histoire*, critique cette lecture kantienne de Rousseau reprise par Cassirer. Selon lui, le conflit entre l'individu et la société est la substance même de la pensée de Rousseau, qui s'est toujours appliqué à bien montrer l'impossibilité de faire coïncider la perfection de l'espèce et la perfection de l'individu.

Table des matières

1. Introduction.....	p.5
1.1. Le problème de l'unité de la pensée de Rousseau	p. 5
1.2. Le débat Strauss-Cassirer sur la question de l'unité de la pensée de Rousseau.....	p.8
2. La lecture kantienne de Rousseau reprise par Cassirer	p.14
2.1. La théodicée traditionnelle ou métaphysique avant Rousseau.....	p.15
2.1.1. La théodicée de Leibniz.....	p.15
2.1.2. L'optimisme «voltairien» et la critique du dogme du péché traditionnel	p.17
2.1.3. De l'eudémonisme de Voltaire à la philosophie rousseauiste de la liberté.....	p.21
2.2. La lecture kantienne de Rousseau	p.23
2.2.1. La relation entre Rousseau et sa propre pensée.....	p.23
2.2.2. Les <i>Remarques</i> de Kant	p.24
2.2.3. Rousseau, Newton de la morale	p.25
2.3. La résolution du problème de l'unité de la pensée de Rousseau par Cassirer.....	p.26
2.3.1. Le versant critique de l'œuvre de Rousseau. Les <i>Discours</i>	p.26
2.3.2. Rousseau et la question de la valeur de l'existence ; l'humiliation de la philosophie.....	p.29
2.3.3. L'abandon du droit naturel et le sens du concept d'homme à l'état de nature.....	p.31
2.3.4. Le véritable sens de la critique de Rousseau: la primauté de la raison pratique.....	p.32
2.4. L'optimisme de Rousseau ou le versant collectiviste de sa pensée.....	p.34
2.4.1. La souveraineté de la loi et l'État de droit cosmopolite.....	p.34
2.4.2. État totalitaire ou État éducateur.....	p.35
2.4.3. L'<i>Émile</i>, ou la synthèse de l'individualisme et du collectivisme.....	p.36
2.4.4. Le Vicaire Savoyard et la naissance de la politique métaphysique ...	p.37
2.4.5. L'Histoire comme éducateur du premier éducateur.....	p.39

2.5. La résolution du problème de l'unité de la pensée de Rousseau.....	p. 39
3. La critique de Strauss de la lecture kantienne de Rousseau reprise par Cassirer.....	p.41
3.1. Rousseau et l'histoire de la philosophie.....	p.42
3.1.1. Rousseau et la première vague de la philosophie politique moderne.....	p.42
3.1.2. Le retour de Rousseau à la philosophie classique dans le <i>Premier Discours</i>	p.44
3.1.3. La lecture kantienne de Rousseau : un paradoxal oubli de l'oubli.....	p.46
3.1.4. L'absence troublante de l' <i>Émile</i> dans l'interprétation de Strauss.....	p.49
3.2. La philosophie théorique de Rousseau.....	p.51
3.2.1. Le <i>Discours sur l'inégalité</i>	p.51
3.2.1.1. Rousseau et la théologie naturelle	p. 53
3.2.1.2. La négation de la loi naturelle dans le <i>Second Discours</i>	p. 55
3.2.1.3. La crise du droit naturel moderne dans le <i>Second Discours</i>	p.57
3.2.1.4. Le sentiment d'existence, fondement de la bonté naturelle de l'homme.....	p.58
3.2.1.5. L'eudémonisme fondamental de Rousseau.....	p.60
3.2.1.6. Le pessimisme de Rousseau, ou le problème du social dans le <i>Second Discours</i>	p.61
3.3. Des «solutions» au «problème social».....	p.64
3.3.1 Le <i>Contrat Social</i> , ou la perspective impossible de la société juste.....	p.64
3.3.1.1. La loi bien comprise, ou la ferveur démocratique de Rousseau.....	p.66
3.3.1.2. La <i>nécessité</i> du mensonge, ou le problème de la suprématie de la loi.....	p.68
3.3.2. Le retrait de la société. Du philosophe à l'artiste.....	p.71
3.4. Conclusion. La Philosophie et la cité.....	p.75
4. Remarques finales, le statut de l' <i>Émile</i>	p.77

4.1. Le statut particulier de l'Émile dans le corpus des œuvres de Rousseau.....	p.77
4.1.1. L'Émile et la <i>Profession de Foi</i> contra le <i>Discours sur l'Inégalité</i>	p.77
4.1.2. L'objection à Strauss.....	p.78
4.2. L'Émile et le problème du bourgeois.....	p.80
4.2.1. L'importance et la relative superficialité de l'Émile.....	p. 80
4.2.2. Le projet explicite de l'Émile.....	p.81
4.2.3. L'homme social «ordinaire». L'inégalité naturelle dans l'Émile.....	p.82
4.3. La solution romantique au problème du bourgeois.....	p. 85
4.3.1. Le désir sexuel, à la fois problème et remède.....	p.85
4.3.2. L'amour conjugal : solution la plus «naturelle» au problème du bourgeois.....	p.86
4.3.3. Le «roman» Émile ou la fanatisation du bourgeois.....	p.87
4.3.4. La différence entre l'Émile et le <i>Contrat social</i> . Rousseau, Lycurgue et Platon.....	p.89
4.4. L'éducation naturelle d'Émile.....	p.91
4.4.1. La «nature» dans l'Émile.....	p.91
4.4.2. L'éducation pré-pubère d'Émile, ou l'éducation à la nécessité.....	p.92
4.4.3. L'éveil sexuel d'Émile.....	p.95
4.4.4. L'éducation à la pitié.....	p.96
4.4.5. De la pitié à la vertu. La nécessité de la religion.....	p.98
4.4.6. Le problème théologico-sexuel.....	p.99
4.5. La <i>Profession de Foi</i> du Vicaire Savoyard.....	p.101
4.5.1. Rousseau et le Vicaire.....	p.102
4.5.2. Le contenu de la <i>Profession de foi</i>	p.103
4.5.3. Le Vicaire et Rousseau.....	p.105
4.5.4. Le Vicaire et Émile. Utilité de la <i>Profession de foi</i>	p.109
4.6. L'amour-civilisateur, le devenir-citoyen et la division d'Émile.....	p.111
4.6.1. L'atteinte du sublime par l'amour.....	p.112
4.6.2. La division de l'être d'Émile. Le bonheur d'Émile.....	p.114
4.7. L'échec inévitable et annoncé du projet «Émile».....	p.115

4.8. La lecture straussienne de l'<i>Émile</i>.....	p.117
5. Conclusion.....	p.119
6. Bibliographie.....	p.125

«Il y a tant de contradictions entre les droits de la nature et nos lois sociales que pour les concilier il faut gauchir et tergiverser sans cesse : il faut employer beaucoup d'art pour empêcher l'homme social d'être tout à fait artificiel»¹

1. Introduction

1.1. Le problème de l'unité de la pensée de Rousseau

Le premier philosophe à souligner le problème de l'unité de la pensée de Rousseau est Rousseau lui-même : «j'aime mieux, disait-il, être homme à paradoxes qu'homme à préjugés»². Rousseau a souvent dû faire face aux moqueries de nombreux adversaires qui lui reprochèrent de soutenir des thèses paradoxales par jeu³, ou encore de ne pas accorder sa vie et son enseignement⁴. Cependant, Rousseau a toujours prétendu que sa pensée ne contenait aucune contradiction, mais formait plutôt «un système lié qui pouvait ne pas être vrai, mais n'offrait rien de contradictoire»⁵. Rousseau a également soutenu que sa propre vie lui avait servi à découvrir l'axiome fondamental de son système⁶, soit son affirmation de la bonté naturelle de l'être humain⁷.

Pourtant, malgré les protestations de Rousseau à cet effet⁸, l'unité de sa pensée, ou son caractère systématique, pose un réel problème à l'interprète : la pensée de Rousseau semble, sous certains aspects, bel et bien contradictoire. La plus fameuse de ces contradictions est certainement

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, Paris, Pléiade, O.C., tome IV, 1969, p. 640. Toutes les références aux ouvrages de Rousseau, sauf exception, seront faites dans l'édition en cinq tomes des œuvres complètes (O.C.) de Rousseau disponible dans la Pléiade.

² Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 323.

³ «[Mes adversaires] prétendent que je ne pense pas un mot des vérités que j'ai soutenues; c'est sans doute de leur part une manière nouvelle et commode de répondre à mes arguments et de réfuter les démonstrations même d'Euclide» (Rousseau, *Préface au Narcisse*, O.C. II, p. 961).

⁴ Voir Rousseau, *Préface au Narcisse*, O.C. II, p. 961.

⁵ Rousseau, *Dialogues. Rousseau juge de Jean-Jacques*, O.C. I, p. 930.

⁶ «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-même» (Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 936). Voir aussi Rousseau, *Confessions*, O.C. I, p. 5 : «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».

⁷ «Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Écrits, et ce que j'ai développé dans ce dernier avec toute la clarté dont j'étais capable, et que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits» (Rousseau, *Lettre à C. de Beaumont*, O.C. IV, p. 935).

⁸ Voir entre autre Rousseau, *Lettre à Malesherbes*, O.C. I, pp. 1135-1136.

celle qui oppose l'individualisme de Rousseau et son collectivisme. Rousseau, on le sait, a aussi bien vanté les délices de la vie retirée du promeneur contemplatif, que le sublime du sacrifice fait par le citoyen qui se dévoue entièrement à sa cité.

Une autre contradiction, qui semble être corollaire à la contradiction entre l'individualisme de Rousseau et son collectivisme, est celle qui oppose le pessimisme conservateur de Rousseau et son optimisme activiste. Rousseau s'est d'abord fait connaître grâce à la thèse pessimiste de son *Premier Discours* selon laquelle le développement des sciences et des arts dans une civilisation s'accompagnait toujours de la dégradation des mœurs et du courage des habitants de celle-ci, et de la perte de leur liberté. Rousseau paraît également considérer que la corruption des mœurs humaines provoquée par la sortie de l'état de nature est un processus naturel et irréversible⁹, contre lequel le politique ne peut rien de permanent¹⁰. Rousseau a prétendu que le déclin politique de la France, ou plus largement celui de l'Europe, était à son époque très avancé¹¹, et que la période de liberté politique et de vertu était désormais révolue pour les peuples européens modernes :

«L'empire de Russie voudra subjuguier l'Europe et sera subjugué lui-même. Les Tartares ses sujets et ses voisins deviendront ses maîtres et les nôtres : Cette révolution me paraît infaillible. Tous les rois de l'Europe travaillent de concert à l'accélérer»¹²

⁹ «La nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers des temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné» (Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 935). Sur l'opposition de Rousseau à toute politique révolutionnaire, voir *Écrits sur l'Abbé St-Pierre*, O.C. III, p. 638.

¹⁰ Le peuple, dit Rousseau, «peut se rendre libre tant qu'il n'est que barbare, mais il ne le peut plus quand le ressort civil est usé» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 385).

¹¹ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 256 : «Non contentes d'avoir cessé d'allaiter leurs enfants, les femmes cessent d'en vouloir faire. La conséquence est naturelle [...] Cet usage ajouté aux autres causes de dépopulation nous annonce le sort prochain de l'Europe. Les sciences, les arts, la philosophie et les mœurs qu'elle engendre, ne tarderont pas d'en faire un désert. Elle sera peuplée de bêtes féroces; elle n'aura pas beaucoup changé d'habitants»; *ibid.*, p. 376 : «la vie civile n'est pas assez simple, assez naturelle, assez exempte de révolutions, d'accidents pour qu'on doive accoutumer l'homme à cette uniformité au point de la lui rendre nécessaire»; *ibid.*, p. 468 : «Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfants. Le Grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet : les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter d'en être exempt ? Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions [...] Je tiens pour impossible que les grandes monarchies de l'Europe aient encore longtemps à durer; toutes ont brillé, et tout État qui brille est sur son déclin. J'ai mon opinion des raisons plus particulières que cette maxime; mais il n'est pas à propos de les dire et chacun ne les voit que trop».

¹² Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 386.

Rousseau a dit, dans la *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, de son système qu'il était «triste» et «affligeant»¹³. Il définit son principe de la bonté naturelle de l'être humain de la manière suivante : «la nature a fait l'homme heureux et bon mais [...] la société le déprave et le rend misérable»¹⁴. Paradoxalement, dire du système de Rousseau qu'il est fondé sur le principe de la bonté naturelle de l'être humain, c'est, semble-t-il, admettre qu'il soit également fondé «sur une vision pessimiste de l'histoire»¹⁵. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que Rousseau se soit, à la fin de sa vie, définitivement tenu à l'écart du monde social et politique.

Une autre lecture de Rousseau, plus optimiste celle-là, est cependant possible. Il faut bien pouvoir rendre compte, après tout, du fait que Rousseau ait écrit des livres, et qu'historiquement, sa philosophie ait été en politique source d'espairs jusque-là inédits. Rousseau, dès les premières lignes de son *Contrat social*, déclare que tous les régimes politiques existants sont illégitimes¹⁶. Il justifie également les violences du révolutionnaire¹⁷, et identifie le problème humain et le problème du social. C'est bien connu, le mal n'est pour Rousseau imputable ni à Dieu ni à l'homme : «tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses»¹⁸, et «l'homme est naturellement bon»¹⁹. Rousseau semble donc admettre que le mal n'est pas essentiellement lié au monde ou à l'homme, et que ce dernier peut dès lors raisonnablement espérer s'en défaire. Comme le dit Rousseau lui-même, tout le *Discours sur l'inégalité* vise à montrer aux hommes qu'ils sont responsables de tous leurs maux²⁰. On ne peut donc s'empêcher de penser que l'histoire établie par les *Discours* de la déchéance de l'homme dans le social «dessine en creux l'alternative positive, la voie du salut»²¹.

¹³ Rousseau, *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, O.C. III, pp. 105-106.

¹⁴ Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 934.

¹⁵ Roger D. Masters, «Nothing Fails Like Success: Development and History in Rousseau's Political Teaching», in *Études Rousseau Trent*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, p. 102. Notre traduction.

¹⁶ «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 351).

¹⁷ «L'émeute qui finit par étrangler ou détrôner un Sultan est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposait la veille des vies et des biens de ses Sujets» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 191).

¹⁸ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 245.

¹⁹ Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 202.

²⁰ Voir Rousseau, *Confessions*, O.C. I, p. 389.

²¹ Jean Roy, *Un substitut de la théodicée*, in *Études sur les Discours de Rousseau*, Actes du colloque d'Ottawa (15-17 mai 1985), Pensée Libre, n° 1, Ottawa, 1988, p. 27.

1.2. Le débat Strauss-Cassirer sur la question de l'unité de la pensée de Rousseau

Dans ce travail, nous tentons de restituer les termes d'un débat que nous croyons s'être esquissé jadis entre Ernst Cassirer et Leo Strauss, et qui a porté précisément sur la question de l'unité de la pensée de Rousseau. À notre connaissance, aucun travail n'existe à cette date qui porte sur le débat que nous nous apprêtons à examiner. Il est vrai que ce «débat» entre Strauss et Cassirer n'en est pas vraiment un. Il faudrait plutôt parler d'un «pseudo-débat», ou d'une critique straussienne de la lecture kantienne de Rousseau reprise par Cassirer. En effet, Cassirer n'a jamais répondu à la critique présumée dont aurait été l'objet son interprétation de la philosophie de Rousseau dans le chapitre de *Droit naturel et histoire*²² consacré à Rousseau. C'est donc aussi bien à l'examen qu'à la reconstruction d'un débat demeuré au stade embryonnaire que nous nous livrerons dans ce travail. Cela dit, que le germe d'un tel débat ait existé ne fait selon nous aucun doute : Strauss procède bel et bien, nous en sommes convaincus, à une critique de la lecture kantienne de Rousseau dans son chapitre sur Rousseau de *Droit naturel et histoire*. Il y dit vouloir s'opposer aux commentateurs contemporains qui soutiennent que Rousseau aurait finalement trouvé une solution au problème de la conciliation de l'individu et du social «qui devait, selon lui, satisfaire également les prétentions légitimes de l'individu et celles de la société : solution qui consistait en un certain type de société». En note, Strauss dit trouver «la formulation classique de cette interprétation dans Kant»²³.

Or, la lecture kantienne de Rousseau avait été reprise, à l'époque de Strauss, le plus notoirement par Ernst Cassirer dans une série de textes tous publiés entre 1932 et 1933²⁴. Cassirer avait voulu effectuer une sorte de retour exégétique sur la pensée fondatrice de la modernité, afin d'en réaffirmer le trait selon lui le plus noble : le triomphe théorique et pratique qui s'y était progressivement affirmé de la rationalité. Il a, dans cette perspective, tenté de démontrer que la philosophie de Rousseau restait une étape importante de cette victoire de la rationalité, qui était à

²² Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*. Champs Flammarion, 1986.

²³ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 222, note 4.

²⁴ Voici ces textes, dans l'ordre de parution : 1) *La philosophie des Lumières*, paru originellement *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, XVIII, pp. 491 et suiv. 2) *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, paru originellement *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, publié en 1932 dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. XLI, pp. 177-213 et 479-513; 3) *L'unité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, paru originellement en français en 1933 dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, vol. XXXII, pp. 45-85; 4) *Kant und Rousseau, Goethe und die kantische Philosophie*, rédigé en 1933, paru originellement *Rousseau-Kant-Goethe. Two Essays* en 1945 dans le *Journal of the History of Ideas*, pp. 98 et suiv.

son époque menacée²⁵, et il a cru y parvenir en proposant une résolution au problème de l'unité de la pensée de Rousseau. Selon Cassirer, et en dépit de certaines tendances romantiques qu'il a parfois eu du mal à réprimer, le véritable problème qui a mobilisé toutes les énergies intellectuelles de Rousseau fut le suivant : comment, malgré la remise en question qui s'impose de l'optimisme commercial de Locke et de Montesquieu, et la nécessaire critique de la raison calculatrice des philosophes des Lumières, comment sauver la foi dans le projet émancipateur moderne ? Ainsi, bien qu'il ait d'abord rendu la raison humaine responsable de l'état de l'aliénation qui définissait la condition de l'homme civilisé de son temps, Rousseau aurait également été, pour Cassirer, l'annonceur d'un nouveau type d'optimisme, celui de la ruse de la raison. En démontrant que l'homme était, par le mauvais emploi de sa raison, le seul responsable de son malheur et de son aliénation, Rousseau admettait également pour la raison humaine la possibilité d'orchestrer elle-même le salut de l'homme. Selon Cassirer, Rousseau a été, comme l'avait cru jadis Kant²⁶ à l'origine de l'ultime justification de la raison dont avait besoin la modernité pour fonder sur des bases solides et renouvelées le projet d'émancipation de l'homme qui la définissait. Cassirer montre bien le lien essentiel qu'il faut établir entre la question plus exégétique de l'unité de la pensée de Rousseau, et l'autre question plus philosophique qui concerne le sens profond de cette pensée. Rousseau a-t-il toujours été pessimiste à l'égard du monde social et de la raison humaine, ou a-t-il plutôt finalement convenu

²⁵ «En cette année trente-deux, tandis que les S.A., les chemises brunes, avaient fini d'envahir les grandes villes allemandes, semant la violence, le mépris et la haine, Cassirer décida de faire entendre la voix de la raison, en tant qu'acte politique [...] Démontrer l'unité de la pensée de Rousseau, c'était à la fois fermer la porte aux démons du totalitarisme et de l'anarchisme et c'était aussi affirmer la supériorité de la norme sur la violence. Lorsque Cassirer déclare qu'au plus haut niveau de la pensée morale Rousseau rejoint, dans la théorie de la bonne intention, Kant, à travers lui c'est la voix de l'Allemagne libérale qui s'exprime» (Alexis Philonenko, présentation de la première traduction française de «Das Problem Jean-Jacques Rousseau», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1986, n° 2, pp. 147-148). Selon Simone Goyard-Fabre (Voir *Politique et Philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 2001, p. 2-3), Cassirer réaffirme, dans *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, le même «optimisme de la culture» qu'il avait opposé, en d'autres circonstances (Davos), au pessimisme heideggerien. Michel Foucault (Voir *La Quinzaine Littéraire*, 1^{er} juillet 1966, pp. 3-4) salue, quant à lui, l'allure de «manifeste» de l'ouvrage *Die Philosophie der Aufklärung*, et sa figure «d'ultime combat» livré pour la morale, en plein contexte nazi.

²⁶ Toute la lecture «unifiante» de Rousseau proposée par Cassirer est un approfondissement de la lecture de Rousseau effectuée par Emmanuel Kant, et dont voici le célèbre patron : «De cette façon, on peut également accorder entre elles et avec la raison les affirmations si souvent mal comprises, et en apparence contradictoires, du célèbre J.-J. Rousseau. Dans ses ouvrages sur *l'Influence des sciences* et *Sur l'Inégalité des Hommes*, il montre très justement le conflit inévitable de la culture avec la nature du genre humain comme espèce physique au sein de laquelle tout individu devrait atteindre pleinement sa destination; mais dans son *Émile*, dans son *Contrat social* et d'autres écrits, il cherche à nouveau à résoudre ce problème plus difficile : comment la culture doit-elle progresser pour développer convenablement, jusqu'à leur destination, les dispositions de l'humanité en tant qu'espèce morale, de sorte que la culture ne s'oppose plus à l'humanité en tant qu'espèce naturelle ?» (Emmanuel Kant, *Conjectures sur le commencement de l'Histoire humaine*, Paris, Pléiade, O.C., Tome II, 1985, p. 512).

de la possibilité d'harmoniser le social et l'exigence de liberté qui définit plus profondément l'homme rationnel ?

Pour Cassirer, la pensée de Rousseau a finalement démontré la possibilité de résoudre le problème du mal social, le problème de la tension entre l'individu et la société. Il y a, de l'avis de Cassirer, une solution au problème de l'unité de la pensée de Rousseau, comme il y a une solution, originalement rousseauiste, au problème de la théodicée de la raison, au problème de l'existence du mal social qui affecte l'homme. Cassirer n'hésite pas à postuler l'existence d'un véritable tournant dans la pensée de Rousseau, tournant qui lui permet de distinguer les ouvrages matures de Rousseau, soit l'*Émile* et le *Contrat Social*, des ouvrages précédents et immatures que sont les *Discours*²⁷. Selon Cassirer, Rousseau résout, dans l'*Émile* et le *Contrat Social*, les contradictions qu'il avait dénoncées dans ses deux premiers *Discours* entre un certain usage «instrumentalisant» de la raison ou un certain type de civilisation, et la vertu ou la liberté de l'homme. La solution finalement développée par Rousseau au problème de la tension entre la civilisation et la liberté humaine tient dans sa découverte d'une nouvelle sorte de raison spontanée et auto-législative qui ne met pas en péril la liberté humaine, mais qui coïncide avec elle. Pour Cassirer, Rousseau effectuait cette admirable découverte dans l'*Émile*, et plus spécifiquement dans la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* où il évoquait l'existence d'une morale humaine naturelle. L'éducation morale d'Émile est purement négative, et elle consistera à protéger sa raison de l'influence néfaste des idéologies qui contribuent trop souvent à tromper l'homme sur le véritable fondement de sa liberté, ou sur la véritable nature de sa raison. La libération de l'homme ne dépendra plus ni de la connaissance théorique d'une téléologie naturelle, ni de la connaissance théorique de l'origine historique de l'homme ou de la tradition politique qui le précédait. La libération radicale de l'homme, pour laquelle Rousseau se sera le premier battu, dépendra d'un genre de connaissance nouveau, d'une nouvelle sorte de métaphysique. Cette libération dépendra de la connaissance rationnelle, pratique et *a priori*, que la raison est en mesure d'obtenir d'elle-même. Une certaine «éducation de la raison» est donc désignée par Rousseau comme un pré-requis obligé à la libération de l'homme. C'est à l'État de droit, décrit par Rousseau dans le *Contrat social*, que doit revenir, d'une manière plus réaliste, la

²⁷ Strauss fait référence à ce trait de l'interprétation kantienne de Rousseau dans cette remarque : «Aujourd'hui, les commentateurs les plus sérieux de Rousseau inclinent à penser qu'il a finalement réussi à dominer ce qu'ils regardent comme une hésitation temporaire. Le Rousseau de la maturité, soutiennent-ils, trouva une solution qui devait, selon lui, satisfaire également les prétentions légitimes de l'individu et celles de la société : solution qui consistait en un certain type de société.» (*Droit naturel et histoire*, p. 222).

tâche d'éduquer l'homme à la vraie liberté. Cet État idéal est régi par des lois prenant leur source, non plus dans la prétendue connaissance d'un ordre naturel ou divin, mais dans la volonté générale horizontale d'un corps politique homogène formé d'«individus-législateurs» matures ou jouissant d'une liberté morale. La pensée de Rousseau, conclut Cassirer, culmine dans la réconciliation de l'individu et de la société, de la raison théorique et de la raison pratique, dans l'annonce de l'avènement moralement et historiquement nécessaire de l'État de droit cosmopolite. Elle est moins, pourrait-on dire, révolutionnaire que pacifiste et progressiste.

Cassirer utilise cependant, pour son interprétation, un vocabulaire philosophique avec lequel nous ne sommes plus familiers. Pour lui, le «problème autour duquel ne cesse de graviter la réflexion de Rousseau» est le «problème de la théodicée»²⁸. Ce problème ayant perdu de son actualité philosophique, nous avons décidé d'inclure, dans notre premier chapitre consacré à la lecture «cassirerienne» de Rousseau, un bref survol de l'état du débat concernant cette question de la théodicée au temps de Rousseau. Cassirer effectue d'ailleurs lui-même un tel exercice dans son ouvrage *La philosophie des Lumières*²⁹. Ainsi croyons-nous, nous serons mieux en mesure par la suite de restituer à lecture de Rousseau proposée par Cassirer, toute sa profondeur et son indéniable richesse.

Strauss comprend très bien le sens de l'interprétation de Rousseau réalisée par Cassirer : la conception kantienne du système de Rousseau définit celui-ci comme «une justification de la Providence»³⁰ culminant dans le portrait d'une société idéale grâce à laquelle l'injustice et le mal seraient définitivement éradiqués. Cela n'empêche pas Strauss de contester la résolution que Cassirer propose du problème de l'unité de la pensée de Rousseau, et donc l'interprétation qu'une telle perspective unificatrice engage du sens profond de la pensée de Rousseau par rapport à la modernité. Selon Strauss, le «conflit manifeste entre le retour à la cité et le retour à la nature [...] est la substance de la pensée de Rousseau»³¹. Dans notre second chapitre, consacré à la critique straussienne de la lecture kantienne de Rousseau, nous voudrions expliquer les raisons pour lesquelles, de l'avis de Strauss, la solution politique du problème humain n'a jamais représenté pour Rousseau une solution absolument satisfaisante. Rousseau n'a jamais cru en l'avènement eschatologique d'un État démocratique qui signifierait la fin des souffrances morales infligées à

²⁸ Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Trad. Marc B. de Launay, Paris, Hachette, 1987, p. 54.

²⁹ Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*. Trad. Quillet, Paris, Fayard, 1966.

³⁰ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 273.

³¹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 222.

l'homme par sa condition sociale. Rousseau n'a jamais admis la possibilité, pour l'homme ordinaire, d'être à la fois citoyen vertueux, et homme naturel ou sans division. L'homme naturel n'était bon et libre qu'à l'état de nature, et Strauss insistera sur la distinction qu'il convient, à son avis, d'effectuer entre la «bonté» de l'homme de l'état de nature et la «vertu» du citoyen. Toute la critique straussienne de la lecture kantienne de Rousseau repose sur la réussite de sa démonstration de ce que Rousseau n'aurait jamais admis l'existence d'une morale humaine naturelle. Pour Strauss, si Rousseau a protesté contre la philosophie moderne qui le précédait au nom de la vertu, c'est paradoxalement car il restait persuadé que l'homme n'était pas naturellement sociable, et que l'art du politique consistait précisément à lui faire oublier son asocialité naturelle. Ainsi, Strauss sera bien soucieux de montrer, contre Cassirer, que Rousseau a toujours perçu une tension entre la méthode de la vérité et la méthode de la vertu, entre la perfection de l'individu et la perfection de l'espèce. Cette tension fondamentale définit d'une part la position paradoxale de Rousseau dans l'histoire de la philosophie, celle d'un Moderne qui veut effectuer un retour aux Anciens, et elle résout, d'autre part, le problème de l'unité de la pensée de Rousseau : la pensée de Rousseau est paradoxale, à la fois amoralité et modérée, car la vie réussie de l'homme social, ou de la majorité des êtres humains, est un paradoxe à assumer.

À notre avis, la critique straussienne de la lecture kantienne de Rousseau est globalement justifiée. Cependant, cette critique comporte une faille importante et, Cassirer étant mort au moment de la publication de *Droit naturel et histoire*, l'interprétation de Strauss n'a jamais affronté la critique majeure qu'elle méritait. Cette critique majeure est la suivante : Strauss ne parle pas de l'*Émile*. Ce silence surprend, car Strauss est forcé de rejeter la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*. La raison de ce rejet est fort simple : le Vicaire affirme, à l'encontre de Rousseau dans le *Second Discours*, l'existence d'une moralité humaine naturelle. La négation par Strauss de l'existence d'un tournant dans la pensée de Rousseau comme la validité de sa critique de la lecture kantienne de Rousseau, dépendent du discrédit de l'enseignement contenu dans la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*. Strauss ne fournit cependant aucune preuve textuelle appuyant son rejet de la *Profession de Foi*. Malgré tout, nous restons convaincus de la validité de la critique straussienne de cette lecture kantienne de Rousseau. Notre troisième chapitre, qui viendra clore l'effort global de reconstruction du débat entre Cassirer et Strauss auquel nous nous serons livrés, aura donc un double objet : d'abord formuler cette critique majeure de l'interprétation de Rousseau proposée par Strauss dans *Droit naturel et histoire* ; et tenter

finallement, en procédant à une lecture minutieuse de l'*Émile* et de la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, d'écrire ces fameuses pages qui sont, selon nous, manquantes à l'interprétation de Strauss.

2. La lecture kantienne de Rousseau reprise par Cassirer

Ernst Cassirer a sans doute été un des derniers grands représentants de la longue tradition de l'idéalisme allemand. Celle-ci avait ressurgi de ses cendres à la fin du dix-neuvième siècle, grâce entre autres au néo-kantisme de l'École de Marbourg dont le fondateur fut Hermann Cohen. Cassirer fut un élève de Cohen. Il fut également, à son époque, une des figures de proue de la tradition libérale allemande, et il entreprit, comme il le put, de défendre la légitimité et la dignité de cette tradition au sein de l'Allemagne hitlérienne des années trente. Dans ce but, il voulut montrer tout ce que la philosophie allemande en général, et spécialement la philosophie libérale de Kant, devait à la philosophie des Lumières européenne qui l'avait précédée. C'est à travers cette perspective à la fois humaniste, universaliste et généalogique, que Cassirer s'est intéressé à la philosophie de Rousseau, et plus spécifiquement au problème de l'unité de la pensée de Rousseau.

Cassirer a voulu présenter une lecture «unifiante» de la pensée de Rousseau en interprétant celle-ci comme une tentative originale de résolution du problème traditionnel de la théodicée. Le problème de la théodicée est, de l'avis de Cassirer, «le centre autour duquel ne cesse de graviter la réflexion de Rousseau»³². De quelle façon accorder entre eux le premier versant individualiste et critique de la pensée de Rousseau, et le second versant collectiviste et optimiste ? Comment concilier l'affirmation de la bonté naturelle de l'homme avec la constatation empirique de l'existence des maux sociaux imputables à l'homme, comment défendre la bonté naturelle de l'homme ou la dignité et l'«indépendance de la raison humaine» et en même temps rejeter «les produits les plus élevés de cette raison, l'art, la science ainsi que l'ensemble de la culture»³³ ? Résoudre le problème de la théodicée qui est posé par la philosophie de Rousseau, montrer que la critique du social effectuée par Rousseau dans ses *Discours* s'accorde avec l'apologie enthousiaste de la volonté générale contenue dans le *Contrat Social*, ainsi qu'avec la démonstration du caractère naturel de la conscience morale contenue dans l'*Émile*, c'est en même temps résoudre le problème de l'unité de la pensée de Rousseau.

Mais, comme Cassirer l'avoue lui-même, «pour nous aujourd'hui, la théodicée appartient à l'histoire et ce n'est plus un problème actuel qui nous concerne directement de manière

³² Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 54.

³³ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 55.

pressante»³⁴. C'est pour cette raison qu'il est, selon nous, nécessaire d'amorcer ce chapitre par quelques considérations historiographiques portant plus largement sur l'optimisme et sur le problème de la théodicée.

2.1. La théodicée traditionnelle ou métaphysique avant Rousseau

2.1.1. La théodicée de Leibniz

Qu'est-ce au juste que le «problème de la théodicée» ? Le philosophe allemand Gottfried Wilhem Leibniz est le premier à employer l'expression «théodicée», lorsqu'il publie, en 1710, ses *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*³⁵. Le problème de la théodicée est le problème que représente l'existence du mal pour une doctrine qui soutient qu'un Dieu juste a créé le monde. Ainsi, parce qu'il implique nécessairement la notion chrétienne d'un Dieu tout-puissant créateur du monde, on peut donc dire que le «problème de la théodicée» est un problème philosophique typiquement moderne.

Les *Essais de Théodicée* de Leibniz avaient été rédigés comme une réplique publique adressée au philosophe hollandais Pierre Bayle, et plus spécialement au manichéisme que ce dernier semblait favoriser dans son *Dictionnaire historique et critique*³⁶. Le manichéisme soutient que «le Tout était assujetti à deux principes, un bon et l'autre mauvais»³⁷. Bayle concluait, de l'existence apparente du mal, à la nécessaire présence d'un principe du mal inconditionné et faisant contrepoids à la volonté bienfaisante d'un autre principe. Cette thèse était contestée, principalement car elle contredisait directement l'enseignement de l'Église catholique qui n'admettait qu'un seul principe juste à l'origine du Tout. Pour le christianisme, le mal était plutôt le résultat d'une punition infligée à Adam par Dieu, et constituait donc paradoxalement une preuve positive de la justice de Dieu. L'homme était donc l'unique responsable du mal dont il souffrait. Ainsi, selon la doctrine chrétienne, avant la chute, aucun mal n'existait sur la terre.

³⁴ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 54.

³⁵ Gottfried Wilhem Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969. Dorénavant cité *Essais de théodicée*.

³⁶ Leibniz dit, dans une lettre citée par Jacques Brunschwig dans sa préface aux *Essais de théodicée*, que Bayle, sur les problèmes qu'abordent la *Théodicée*, soit ceux de l'origine du mal et de la justice de Dieu, «s'était attaché par je ne sais quel penchant à relever merveilleusement toutes les difficultés ... » (*Essais de théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 7).

³⁷ Victor Gourevitch, «The Religious Thought», in *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2001, p. 196. Notre traduction.

La doctrine manichéiste était également combattue pour ses implications pratiques ou morales non négligeables : croire à l'existence éternelle d'un principe du mal interdisait l'espoir en la possibilité d'un rétablissement futur de la balance déficitaire des plaisirs et maux. Le manichéisme remettait en question les dogmes chrétiens de la création, de la chute et de la grâce, dogmes tous essentiels, selon Leibniz, à la morale populaire. C'est d'ailleurs en grande partie car il représentait un danger pour la morale populaire que Leibniz s'était opposé au manichéisme, et avait voulu élaborer une théodicée³⁸. Cette théodicée ou cette réfutation du manichéisme passait selon Leibniz par la démonstration rationnelle, c'est-à-dire sans référence au dogme traditionnel du péché originel, d'une compatibilité logique et ontologique entre la présence du mal et l'hypothèse de l'existence d'un seul Dieu tout-puissant et bienfaisant³⁹.

Rousseau ne reformulera pas le problème de la théodicée dans les mêmes termes qui furent ceux de Leibniz. Ce dernier faisait reposer tout son système sur une connaissance *a priori* de la nature de Dieu et de sa volonté. La question traditionnelle de la justification de Dieu a plutôt ressurgi devant Rousseau comme étant essentiellement liée à la nécessité pressante de redéfinir, pour le sécuriser et le mieux justifier, le projet universel d'émancipation du genre humain qui était celui des Lumières. L'Homme peut-il raisonnablement espérer se libérer lui-même du mal ? Cassirer accorde à Rousseau le privilège d'avoir résolu le problème de la théodicée sans faire appel à la métaphysique dogmatique, dont Kant démontrera après lui le défaut essentiel et l'impossibilité⁴⁰. Cela n'exclut pas que Rousseau ait été, dans le débat qui avait opposé Bayle à Leibniz, un partisan de ce dernier. Rousseau a d'ailleurs été lui-même aux prises avec un émule

³⁸ «La véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière. Cette espèce d'amour fait naître ce plaisir dans les bonnes actions qui donne du relief à la vertu, et rapportant tout à Dieu comme au centre, transporte l'humain au divin» (Leibniz, *Essais de théodicée*, pp. 27-28).

³⁹ On connaît la célèbre formule par laquelle se résume l'optimisme leibnizien : «tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles». Leibniz avait d'abord distingué entre les maux particuliers et les maux généraux, et s'était employé à démontrer que l'existence de maux particuliers ne constituaient nullement une preuve de l'incurie ou de la méchanceté divine. Au contraire, les maux particuliers, c'est-à-dire infligés aux parties du Tout, trouvaient leur raison suffisante dans le bien de ce Tout auquel ils contribuaient tout de même malgré les apparences. Ainsi, bien qu'il soit tout-puissant, Dieu n'avait pu créer un monde absolument exempt de maux, car il avait dû respecter le principe de «non-compossibilité» de certains biens particuliers dont l'attribution est exclusive. Dieu ne pouvait créer que le meilleur des mondes *logiquement* possibles, et c'est ce qu'il avait fait.

⁴⁰ «La métaphysique [au moment où Rousseau prend le relais] avait épuisé, dans une foule de tentatives stériles, toutes ses possibilités; elle se trouvait parvenue en un point où il n'y avait plus pour elle d'avenir ni de retour possible. Pour éviter de renvoyer encore une fois le savoir à la foi, pour ne pas replonger dans l'abîme de l'irrationnel dont parlait Pascal, il ne restait plus qu'une voie : appeler sur le terrain d'autres forces intellectuelles et leur confier le débat» (Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, pp. 167-168).

de Bayle, Voltaire ; et c'est contre celui-ci, et son manichéisme, que Rousseau développera sa propre théodicée⁴¹.

2.1.2. L'optimisme «voltairien» et la critique du dogme du péché traditionnel

La philosophie de Rousseau, ou le besoin et la genèse d'un nouveau genre de théodicée capable de fonder en raison la version moderne, historique et sécularisée, de la foi initialement chrétienne en la Providence sont incompréhensibles, nous dit Cassirer, sans qu'ait d'abord été effectuée la critique voltairienne de la description pascalienne de la condition humaine. Rappelons brièvement ici l'essentiel de cette description et de cette critique. Le débat au sujet de la justice divine et de l'origine du mal a été relancé, d'une manière inédite, peu avant Rousseau, par la critique du dogme traditionnel du péché originel contenue dans les fameuses *Remarques sur les Pensées de M. Pascal*⁴² de Voltaire. Dans ses *Pensées*, Pascal s'était appliqué à faire la preuve rationnelle de la nécessité, pour rendre compte du mal, ou du caractère misérable de la condition humaine, de se référer au dogme traditionnel du péché originel. La condition humaine est misérable et malheureuse, car l'être de l'homme est divisé entre deux principes inconciliables, un principe spirituel ou rationnel par lequel l'homme est grand, et un principe matériel ou passionnel qui le diminue⁴³. L'homme souffre nécessairement de cette division contre laquelle il ne peut rien, car il aspire à une inaccessible unité⁴⁴. Dans la perspective de Pascal, il faut rappeler

⁴¹ Dans son *Dictionnaire Philosophique*, à l'article «Philosophie», Voltaire se réfère à Bayle comme à «l'honneur de la nature humaine». Voir «Dictionnaire Philosophique», in *Œuvres Complètes*, Paris, Édition de L. Moland, Garnier, 1877-1885, Tome XX, p. 197. Dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Voltaire se range explicitement aux côtés de Bayle : «J'abandonne Platon, je rejette Épicure. Bayle en sait plus qu'eux tous; je vais le consulter : la balance à la main, Bayle enseigne à douter, assez sage, assez grand pour être sans système, il les a tous détruits» («Poème sur le désastre de Lisbonne», in *Mélanges*, Paris, Pléiade, p. 308). Dans son article *The Religious Thought*, Victor Gourevitch a ce commentaire: «Le modèle de Voltaire est Bayle. Son combat contre l'optimisme a toutes les allures d'un combat en faveur du manichéisme de Bayle : les deux disent que l'existence du mal prouve – ou à tout le moins suggère – qu'il existe un principe du mal inhérent à la nature des choses» (*The Religious Thought*, p. 199). Selon Cassirer, «[Rousseau] entreprit de défendre la Providence contre les attaques de Voltaire, comme Leibniz l'avait fait contre Bayle» (Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux Essais*, Paris, Belin, 1991, p. 67). Dorénavant cité *Kant et Rousseau*.

⁴² Voltaire, «Lettres philosophiques», in *Mélanges*, Paris, Éditions de la Pléiade, 1961.

⁴³ «Guerre intestine de l'homme entre la raison et les passions. S'il n'avait que la raison sans passion [...] S'il n'avait que les passions sans raison [...] Mais ayant l'un et l'autre, il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir la paix avec l'un qu'ayant la guerre avec l'autre : aussi il est toujours divisé et contraire à lui-même» (Blaise Pascal, *Pensées*. Paris, Édition Brunschvicg, 1972, n° 412).

⁴⁴ «[Q]u'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur [à ne pas confondre avec le bonheur factice lié au divertissement] dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide» (Pascal, *Pensées*, n° 425).

à l'homme sa misère, car l'homme se définit également par sa propension à fuir dans le divertissement cette condition misérable qui est la sienne. Autrement dit, malgré cette scission qui grève leur être, «tous les hommes, constate Pascal, recherchent d'être heureux; cela est sans exception». Tous les hommes s'aiment eux-mêmes malgré leur misère, et tentent par tous les moyens, honnêtes ou malhonnêtes, de conquérir eux-mêmes leur salut⁴⁵. Et c'est précisément cette «pente vers soi»⁴⁶, par laquelle l'homme tente désespérément de fuir sa misère que Pascal dénonce. Pour Pascal, seul Dieu et sa grâce peuvent rétablir l'homme dans l'unité qui est le véritable objet de son désir⁴⁷. Pascal veut démontrer que l'abandon à l'ordre de la charité, et l'espérance en la grâce divine à venir, constituent un choix rationnel et un pari avantageux⁴⁸. La raison humaine est par conséquent mise chez lui au service de son propre abandon, au profit de la foi. La philosophie de Pascal est donc en un sens une sorte de défi, lancé d'avance, à la figure des philosophes des Lumières : observez l'homme, et réduisez si vous le pouvez le double au simple, ou reconnaissez avec moi la nécessité pour l'homme de s'abandonner à la foi.

C'est Voltaire qui tentera, le premier, de relever le défi lancé par Pascal dans ses *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* insérées à la toute fin de ses *Lettres philosophiques*⁴⁹. Voltaire entreprend de démontrer que la peinture pascalienne de la condition humaine est exagérément sombre. Il oppose au pessimisme de Pascal un optimisme modéré et satisfait⁵⁰. Contrairement à ce que soutient Pascal, Voltaire affirme que «la terre, les hommes et les animaux sont ce qu'ils doivent être dans l'ordre de la Providence»⁵¹. Il n'y a donc pas lieu de déclamer, comme le fait Pascal, contre la nature et les passions humaines : l'homme ne doit nullement rougir des passions par lesquelles il est, avant tout autre chose, attaché à son bien-être⁵². Les passions naturelles et égoïstes sont réhabilitées par Voltaire, qui les présente comme un moyen

⁴⁵ «[L]es uns cherchent [leur salut] dans l'autorité, les autres dans leur curiosité et les sciences, les autres dans la volupté» (Pascal, *Pensées*, n° 425).

⁴⁶ Pascal, *Pensées*, n° 477.

⁴⁷ «[C]e gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même» (Pascal, *Pensées*, n° 425).

⁴⁸ «[C]ertes, cette grâce dépend du don de Dieu et elle est toujours incertaine; mais l'homme n'a d'autre issue que de se consacrer à cette volonté divine, que de s'y soumettre» (Philip Knee, *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*. Sainte-Foy, PUQ, 1995, p. 15).

⁴⁹ Voltaire, «Lettres philosophiques», pp. 1-133. Ce dernier ouvrage peut être considérée pour cette raison comme le «véritable manifeste des Lumières» (Knee, *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, p. 16).

⁵⁰ «Au lieu [...] de nous étonner et de nous plaindre du malheur et de la brièveté de la vie, nous devons nous étonner et nous féliciter de notre bonheur et de sa durée» (Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 121).

⁵¹ Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 110.

⁵² Voltaire va même jusqu'à affirmer que, parmi les hommes, «ceux qui sont le mieux organisés sont ceux qui ont les passions les plus vives» (*Lettres philosophiques*, p. 106).

choisi par Dieu afin d'obliger l'homme à être utile à lui-même et à autrui⁵³. Ainsi, enchaîne Voltaire, en travaillant à toujours mieux assurer la satisfaction de ses passions, l'homme, loin de faire la preuve de son arrogance, rend manifeste la justice de Dieu qui l'a créé pour cela. De la même façon, Voltaire ressaisit la dissimulation sociale des égoïsmes⁵⁴, condamnée par Pascal, comme le moyen providentiel d'une gestion commune optimale des intérêts de chacun : «Pour moi, quand je regarde Paris ou Londres, je ne vois aucune raison d'entrer dans ce désespoir dont parle Monsieur Pascal; je vois une ville [...] peuplée, opulente, policée, et où les hommes sont heureux autant que la nature humaine le comporte»⁵⁵. Pour Voltaire, la condition humaine ne recèle rien de bien mystérieux. L'être de l'homme n'est pas scindé en deux par une irréparable fissure que seule la grâce divine pourrait combler⁵⁶. Voltaire ne nie pas pour autant qu'un certain malaise physique existe toujours, qui nous interdit de croire que le monde ait jamais été «un lieu de délices»⁵⁷. Mais il insiste également sur le fait que le «bonheur» n'est pas un état dont l'homme doive, en cette vie, faire son deuil. Il suffit de donner au mot bonheur une définition plus raisonnable. Pour l'homme, comme pour tous les autres animaux, le bonheur est une simple affaire de plaisir⁵⁸. Or, selon Voltaire, la quantité de déplaisir peut être considérablement diminuée, si l'homme apprend à intervenir d'une manière concertée au sein de la nature ou de la société afin d'y mettre en place les conditions universelles de possibilité de son plaisir. Le mal principal dont l'homme doive en ce sens se préoccuper est, pour Voltaire, principalement d'origine humaine : l'ignorance et la superstition⁵⁹. Voltaire croit que «les deux obstacles principaux au progrès de l'humanité [ou à la civilisation] sont les religions dogmatiques et les

⁵³ «Cet amour-propre nous est donné de Dieu pour la conservation de notre être» (Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 106).

⁵⁴ «Il est aussi impossible qu'une société puisse se former et subsister sans amour-propre, qu'il serait impossible de faire des enfants sans concupiscence, de songer à se nourrir sans appétit, etc. C'est l'amour de nous-même qui assiste l'amour des autres; c'est par nos besoins mutuels que nous sommes utiles au genre humain; c'est le fondement de tout commerce; c'est l'éternel lien des hommes» (Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 113).

⁵⁵ Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 110.

⁵⁶ «L'homme n'est point une énigme comme vous vous le figurez, pour avoir le plaisir de la deviner» (Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 107). Et aussi : «Cette prétendue duplicité de l'homme est une idée aussi absurde que métaphysique» (Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 108).

⁵⁷ Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 110.

⁵⁸ «Il y a beaucoup d'hommes aussi heureux que lui; il en est des hommes comme des animaux» (Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 110). Et aussi : «Celui-là est actuellement heureux qui a du plaisir» (Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 124).

⁵⁹ Ainsi s'explique la haine tenace qui a, toute sa vie, opposé Voltaire à l'Église : «Depuis dix-sept cents ans, la secte chrétienne n'a jamais fait que du mal», écrit Voltaire dans sa lettre du 5 juillet 1767 à Frédéric II. Cité dans Bernard Groethuysen, *Philosophie de la Révolution Française*, Éditions Gallimard, 1956, p. 73.

guerres»⁶⁰, les premières étant la plupart du temps la cause des deuxièmes. Le projet voltairien se définit par conséquent comme suit : remplacer les morales traditionnelles ou religieuses éthérées par la seule vraie morale rationnelle adaptée à la nature humaine; œuvrer pour la substitution graduelle de la civilisation et du luxe à la barbarie et la misère originelles. En progressant comme il le fait vers une «sécularisation» du problème de l'existence du mal, Voltaire s'est très certainement approché d'une résolution convenable ou critique du problème de la théodicée⁶¹.

L'optimisme historico-commercial que professe Voltaire dans ses *Remarques sur les Pensées de M. Pascal*, ne constitue pas cependant aux dires de Cassirer une résolution acceptable du problème de la théodicée. Cassirer justifie sa réserve par l'observation suivante : Voltaire semble lui-même, dans d'autres écrits, admettre l'existence d'un principe inconditionné du mal, et se rapprocher de Pierre Bayle et de son manichéisme⁶². Dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne*⁶³, Voltaire entreprend de réfuter la doctrine de l'optimisme développée par Leibniz dans ses *Essais de Théodicée*. L'inanité d'une telle doctrine avait été, d'après Voltaire, suffisamment démontrée par le tremblement de terre qui était survenu à Lisbonne le 1^{er} novembre

⁶⁰ Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949, p. 107. Notre traduction.

⁶¹ Voltaire assimile, dans son poème *le Mondain*, Paris à un véritable paradis terrestre : «C'est bien en vain que, tristement séduits, Huet, Calmet, dans leur savante audace, du Paradis ont recherché la place : le paradis terrestre est où je suis» (Voltaire, *Le Mondain*, in *Mélanges*, Paris, Éditions de la Pléiade, 1961, p. 206). Voir, au sujet de l'optimisme «historico-commercial» de Voltaire, Gourevitch, *The Religious Thought*, plus spécialement p. 200. Dans *Meaning of History*, Löwith accorde à Voltaire l'honneur d'avoir été le premier philosophe à proposer une philosophie de l'histoire (*Meaning of History*, p. 104), c'est-à-dire une interprétation de l'histoire humaine orientée vers une fin qui donne au déroulement de cette histoire un sens. Voltaire a tenté de fournir à «la bourgeoisie naissante une justification historique de ses propres idéaux en suggérant que toute l'histoire menait au XVIII^{ème} siècle comme à sa fin [...] le but et les sens de l'histoire sont d'améliorer par notre raison la condition de l'homme afin de le rendre moins ignorant, meilleur et plus heureux» (Karl Löwith, *Meaning in History*, p. 104. Notre traduction). Voltaire effectue donc, en quelque sorte, le lien entre la résolution traditionnelle ou chrétienne du problème de la théodicée, et la transposition historique et sécularisée de cette résolution qui verra le jour convenablement pour la première fois, selon Cassirer, chez Rousseau. Voir, au sujet du lien entre la philosophie de l'histoire et le problème traditionnel de la théodicée, Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1967, p. 26 : «Il doit être temps enfin de comprendre aussi cette riche production de la raison créatrice : l'Histoire Universelle. Un temps, ce fut la mode d'admirer la sagesse divine dans les animaux, les végétaux, certaines destinées. Si l'on admet que la Providence se révèle dans ces objets et ces matières, pourquoi pas aussi dans l'histoire universelle ? [...] Notre méditation est en cette mesure une théodicée, une justification de Dieu que Leibniz a tentée sous forme métaphysique, à sa manière, dans des catégories encore indéterminées, abstraites; le mal dans l'univers devait être compris et l'esprit qui pense réconcilié avec ce mal».

⁶² En tout cas, c'est ainsi que Rousseau se figurait les choses : «Voltaire en paraissant toujours croire en Dieu n'a réellement jamais cru qu'au Diable; puisque son Dieu prétendu n'est qu'un être malfaisant qui selon lui ne prend plaisir qu'à nuire» (Rousseau, *Confessions*, O.C. I, p. 429). Voir aussi l'opinion de Jean-Jacques Rousseau au sujet de la pièce *Œdipe* de Voltaire, opinion exprimée dans sa *Lettre à d'Alembert*, O.C. V, 1995, p. 30 : «Qu'apprend-t-on dans *Phèdre* et dans *Œdipe*, si non que l'homme n'est pas libre, et que le Ciel le punit des crimes qu'il lui fait commettre».

⁶³ Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, pp. 301-309.

1755, soit le jour même de la fête de tous les saints. Vingt mille personnes avaient alors péri. Pour Voltaire, il était absurde de prétendre, comme nous y conduisait l'optimisme de Leibniz, que le tremblement de terre de Lisbonne était un événement particulier ayant contribué au bien général⁶⁴. Voltaire écrivait à cette occasion : «éléments, animaux, humains, tout est en guerre. Il le faut avouer, le mal est sur la terre»⁶⁵. Tout au long de son *Poème sur Lisbonne*, il n'affiche plus la confiance naïve et bonhomme en la bonté de Dieu et de la nature⁶⁶ qui lui avait pourtant servi, dans les *Remarques sur les Pensées de M. Pascal*, à réfuter la position de ce dernier⁶⁷.

2.1.3. De l'eudémonisme de Voltaire à la philosophie rousseauiste de la liberté

Le manichéisme ou l'ambivalence de Voltaire sur la question de l'optimisme, s'expliquent, selon Cassirer, par l'eudémonisme vulgaire ou hédoniste qui est au fondement de l'optimisme voltairien. Pour Cassirer, Voltaire échoue à résoudre le problème de la théodicée car il est eudémoniste. En effet, comme Kant va le démontrer⁶⁸, il est impossible de prendre, au sujet de la valeur de l'existence humaine, une position fixe et assurée sur des bases eudémonistes. Cassirer apporte ici une précision cruciale : la question de la théodicée est intimement liée à la question, plus immédiate pour le commun des hommes, de la nature du critère à partir duquel il est possible de juger de la valeur de l'existence humaine. Qu'est-ce qu'une vie réussie pour l'homme, et Dieu met-il en place les conditions de cette réussite ? C'est d'ailleurs précisément ici, selon Cassirer, que Rousseau innove de façon déterminante, en proposant un nouveau critère permettant de déterminer la valeur de l'existence humaine. De l'avis de Cassirer, ceci est capital, Rousseau est à la source de l'idée révolutionnaire selon laquelle la vie humaine réussie n'est plus

⁶⁴ «Tout est bien, dites vous, et tout est nécessaire. Quoi ! L'univers entier sans ce gouffre infernal, sans engloutir Lisbonne eut-il été plus mal ? » (Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, p. 305).

⁶⁵ Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, p. 307.

⁶⁶ Voltaire affirmait dans ses *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* la «bonté de Dieu» (Voltaire, *Lettres philosophiques*, in *Mélanges*, Lettre 25, n°24, p. 119), et allait même jusqu'à voir dans l'égoïsme naturel de chaque homme une marque de la divine providence : «Il est bien vrai que Dieu aurait pu faire des créatures uniquement attentives au bien d'autrui [...] Mais Dieu a établi les choses autrement. N'accusons point l'instinct qu'il nous donne, et faisons en l'usage qu'il commande» (Voltaire, *Lettres philosophiques*, Lettre 25, n°11, p. 113).

⁶⁷ Voltaire y écrivait en effet : «au lieu de nous étonner et de nous plaindre du malheur et de la brièveté de la vie, nous devons nous étonner et nous féliciter de notre bonheur et de sa durée. J'ose dire qu'il y a bien de l'orgueil et de la témérité à prétendre que par notre nature, nous devons être mieux que nous sommes» (Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 121).

⁶⁸ «[L]a critique kantienne devait, en effet, saper une fois pour toutes tout l'édifice argumentatif de la philosophie populaire du XVIII^e siècle touchant le problème de la théodicée. En rejetant l'eudémonisme comme fondement de l'éthique, elle prive le calcul du plaisir et du déplaisir de toute signification positive, morale ou religieuse. Désormais, c'est sur un tout autre plan que va se débattre la question de la valeur de la vie» (Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 167).

la vie heureuse, mais bien plutôt la vie libre. C'est uniquement à partir de ce changement fondamental qu'il nous est possible de comprendre, à la fois, la formulation du problème de la théodicée par Rousseau, et la solution inédite qu'il en propose : prouver la justice de Dieu pour Rousseau revient désormais à prouver que Dieu a créé l'homme en lui donnant les moyens de conquérir lui-même sa liberté.

La théodicée de Rousseau s'est construite avant tout comme une réfutation théorique du manichéisme de Voltaire. Le manichéisme, en niant la justice de Dieu ou en soutenant la thèse de l'existence éternelle d'un principe du mal, nie que les débuts de l'homme furent des débuts parfaits. Rousseau, c'est bien connu, va construire tout son système à partir de la thèse fondamentale selon laquelle l'homme est naturellement bon et libre, entier et parfait⁶⁹. Il réaffirme donc, à sa manière, la justice de Dieu⁷⁰. Le manichéisme, en soutenant qu'il existe un principe du mal éternel, nie qu'il puisse un jour exister un état absolument bon. Cette implication théorique en fait une doctrine menaçante pour la santé de la morale commune. Celle-ci repose en effet sur la croyance en l'existence d'une Providence divine à venir qui récompenserait les justes et punirait les méchants. Or, selon Cassirer, la théodicée de Rousseau annonce précisément la nécessaire et providentielle venue d'un État de droit cosmopolite grâce auquel chaque être humain verra la liberté dont il jouit en tant qu'être raisonnable finalement reconnu. Ainsi, pour Cassirer, Rousseau préfigure Kant, ou plutôt, Kant «est dans le droit fil de la manière et de la pensée de Rousseau lorsqu'il considère que le problème principal du genre humain est la construction d'une société civile dispensant universellement la justice, de même lorsqu'il conçoit l'histoire de l'humanité dans son ensemble comme la réalisation d'un plan caché de la nature dont le but serait la mise en place d'une Constitution parfaite en soi»⁷¹. L'innovation capitale de Rousseau, qui va lui permettre d'effectuer un pas décisif vers la résolution du problème de la théodicée, c'est l'identification de la société comme unique sujet responsable de l'aliénation ou du mal moral qui accable l'homme, ou symétriquement la réduction du mal humain au mal moral découlant de l'oppression sociale. Cette clé de lecture, que nous fournit Cassirer, doit permettre de retrouver un accès privilégié à la véritable unité de la pensée de Rousseau.

⁶⁹ «Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur de l'homme» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 322).

⁷⁰ «Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 245).

⁷¹ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, pp. 63-64.

2.2. La lecture kantienne de Rousseau

2. 2.1. La relation entre Rousseau et sa propre pensée

Pour Cassirer, Rousseau, dans l'histoire de la pensée occidentale, autant que dans l'histoire politique européenne, se situe à une véritable époque-charnière. C'est d'ailleurs en grande partie, selon Cassirer, ce qui explique l'apparence paradoxale de sa pensée dénoncée par de nombreux interprètes. En effet, Rousseau nous est tantôt présenté comme un anarchiste, un immoraliste prônant la liberté du cœur, et tantôt comme un absolutiste adepte d'un socialisme d'État privant l'individu de tout espoir de liberté. Cassirer veut dépasser les termes de cette opposition classique et stérile entre l'individualisme de Rousseau et son collectivisme afin de retrouver un accès au sens profond de sa pensée. Celle-ci devait nécessairement, rappelle Cassirer, obéir à une pulsion destructrice qui visait les anciens schèmes de pensée, ainsi qu'à une pulsion régénératrice neuve et brutale, dont Rousseau lui-même n'a pas toujours su voir clairement la teneur⁷². Tout se passe comme si, pour Cassirer, le sens de la pensée de Rousseau appartenait davantage à l'histoire qu'à son auteur. Cassirer voit d'ailleurs dans le fait que Rousseau se «plaignait amèrement qu'il ne lui fût pas accordé d'harmoniser sa vie et sa doctrine»⁷³ une preuve de cette troublante extériorité de la pensée de Rousseau par rapport à son auteur. Il n'est donc pas surprenant d'apprendre que Cassirer considère que Kant a mieux compris Rousseau que nul autre interprète⁷⁴, y compris Rousseau lui-même. Selon Cassirer, la lecture kantienne de Rousseau nous entraîne véritablement «au centre de la philosophie de Rousseau»⁷⁵: «dans le jugement bien connu qu'il porte sur Rousseau, Kant lui a attribué un grand mérite : celui d'avoir définitivement résolu le problème de la théodicée»⁷⁶. Et c'est, pour une grande part, à la lecture kantienne de Rousseau que Cassirer tente de faire droit dans son interprétation. Tenons-nous en pour l'instant à cette remarque : Cassirer, comme Kant, prétend

⁷² «Rousseau unit et brise les formes inscrites qu'il y découvre – au risque de laisser le monde sombrer à nouveau dans l'état originel et informel, l'état de "nature", et ainsi de le livrer en un certain sens au chaos. Mais c'est au sein de ce chaos qu'il évoque lui-même que s'affermir sa propre force créatrice [...] Les buts de ce mouvement restent tout d'abord obscurs [...] Et lorsque Rousseau a tenté de les prévoir, il n'a pu se dépêtrer de formulations imprécises et souvent contradictoires» (Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 9).

⁷³ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 80.

⁷⁴ «Seul un penseur qui n'est pas seulement penseur – qui n'est pas dominé par la réflexion, mais qui est poussé en avant par un radicalisme moral – est capable d'un radicalisme de cette espèce. Et c'est la raison pour laquelle le seul moraliste absolu que le XVIII^{ème} siècle ait connu, le champion de la "primauté de la raison pratique", a été seul, ou presque, à comprendre Rousseau» (Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 51).

⁷⁵ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 50.

⁷⁶ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 51.

comprendre Rousseau mieux qu'il ne s'est compris lui-même. Cassirer ne nie donc pas que les différents ouvrages de Rousseau puissent parfois se contredire. Cependant, ces contradictions s'expliquent surtout à son avis par l'incertitude initiale de Rousseau au sujet du sens véritable de la force historique qui s'est graduellement exprimée à travers sa pensée. Rousseau, spécialement dans ses premières œuvres, a certainement exagéré la critique qui devait tout de même être faite de l'optimisme déficient de ses prédécesseurs. C'est donc en quelque sorte malgré la lettre exacte de la pensée de Jean-Jacques Rousseau que Cassirer entend en montrer l'unité profonde.

2.2.2. Les *Remarques* de Kant

La lecture kantienne de Rousseau nous a été rendue disponible principalement grâce au texte de Kant *Remarques touchant les Observations sur le sentiment du beau et du sublime*⁷⁷. Ces *Remarques* ne sont pas un ouvrage que Kant destinait à la publication. Elles sont plutôt constituées de notes disparates que Kant avait déposées dans la marge d'un exemplaire qu'il possédait de son propre ouvrage *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*. D'un point de vue strictement historique, leur découverte a été capitale, car les *Remarques* nous permettent d'assister à la naissance d'une phase nouvelle dans la philosophie morale d'Emmanuel Kant, phase nouvelle qui s'amorce par le rejet, de la part de Kant, de la théorie empiriste du sens moral. Mais davantage, les *Remarques* nous permettent d'établir l'importance décisive qu'a eue, dans cette dernière évolution de la pensée morale de Kant, la lecture que fit ce dernier des principaux ouvrages de Rousseau, et spécialement de l'*Émile*. Comme l'affirme Velkley, «les *Remarques* offrent la preuve principale servant à fonder l'opinion selon laquelle une deuxième phase dans la pensée morale de Kant n'est pas seulement introduite, mais décisivement déterminée par l'étude par Kant des œuvres majeures de Rousseau»⁷⁸. C'est, en effet, en lisant Rousseau que Kant aurait été convaincu de la nécessité de ne pas fonder la morale dans une sorte de sentiment moral irréductible. Velkley n'hésite pas à parler, dans la philosophie de Kant, d'un véritable «tournant rousseauiste» qui serait seul, selon lui, en mesure d'expliquer la motivation du plus connu et ultérieur tournant transcendantal, un «tournant rousseauiste» dont les *Remarques* constitueraient un témoin irremplaçable. À partir de sa rencontre avec Rousseau, Kant aurait été amené à considérer la volonté morale comme «une faculté de liberté qui se détermine indépendamment

⁷⁷ Emmanuel Kant, *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Paris, Vrin, 1994.

⁷⁸ Richard Velkley, *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago, Chicago University Press, 1989, p. 50. Notre traduction. Dorénavant cité *Freedom and the End of Reason*.

des sentiments ou des passions»⁷⁹. Pour le Kant des *Remarques*, il ne fait désormais plus de doute que c'est «l'accord de la volonté avec elle-même, plutôt que le sentiment désintéressé de l'approbation morale, [qui] est la fin immédiate de la volonté [morale]»⁸⁰. Or, ce changement capital de la philosophie morale de Kant, changement qui le conduira plus tard à sa caractérisation de la loi morale comme un impératif catégorique, ce changement disons-nous, Kant croit en déceler les motivations philosophiques dans le corpus rousseauiste. Une certaine lecture de Rousseau est donc à la base de ce «tournant» qui survient dans la philosophie morale de Kant pendant les années 1764-1765. C'est très exactement à cette lecture de Rousseau, dont les principales prémisses nous sont dévoilées dans les *Remarques*, que Cassirer tente de faire droit dans son interprétation.

2.2.3. Rousseau, Newton de la morale

On connaît le célèbre éloge que Kant fait de Rousseau dans les *Remarques*, et auquel Cassirer se réfère comme à «des phrases étranges et difficiles à expliquer»⁸¹ :

«Newton fut le premier à voir de l'ordre et de la régularité, alliés à une grande simplicité, là où avant lui on ne pouvait rencontrer que désordre et diversité mal agencée et depuis lors, les comètes décrivent des orbes géométriques. Rousseau fut le premier à découvrir sous la diversité des formes humaines [précédemment] admises, la nature profondément cachée de l'homme et de la loi secrète selon laquelle la Providence se trouve par ses observations justifiée. Jusqu'alors, l'objection d'Alphonse et de Manès avait encore toute sa valeur. Après Newton et Rousseau, Dieu est justifié»⁸².

Rousseau est célébré par Kant comme le véritable Newton de la morale pour sa résolution du problème de la théodicée qui a porté un coup fatal aux adeptes de la doctrine de Manès⁸³. Ce privilège qu'il accorde à Rousseau, Kant le retire par le fait même à Leibniz, à Pope, ainsi qu'aux

⁷⁹ Velkley, *Freedom and the End of Reason*, p. 51.

⁸⁰ Velkley, *Freedom and the End of Reason*, pp. 50-51.

⁸¹ Cassirer, «L'unité dans la pensée de J.J. Rousseau», in *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, p. 50. Dorénavant cité *L'unité chez Rousseau*.

⁸² Emmanuel Kant, *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Paris, Vrin, 1994, 58.12-59.3.

⁸³ Selon Kant, Newton avait d'abord réfuté les objections faites à l'existence de la Providence qui étaient celles du Roi Alphonse de Castille, qui avait démontré la présence de certaines irrégularités dont le système ptoléméen ne pouvait rendre compte. Quant aux objections faites à l'existence de la Providence par Manès, leur réfutation se trouve selon Kant uniquement dans le système de Rousseau.

philosophes des Lumières qui ont précédé Rousseau⁸⁴. L'originalité de Rousseau, saluée aussi bien par Cassirer que par Kant, est d'avoir résolu le problème de la théodicée en le transposant sur un terrain tout nouveau : «il l'a fait sortir de la sphère de la métaphysique pour le placer au centre même de la morale et de la politique»⁸⁵. Après Rousseau, justifier Dieu et réfuter le manichéisme, c'est démontrer que l'homme, par des mesures politiques et sociales appropriées et en vertu de l'essence auto-législative de sa raison, est destiné à éradiquer le mal social ou moral qu'il s'impose à lui-même. Pour Rousseau, résume Cassirer, «croire au triomphe de la raison et croire au triomphe d'une véritable constitution cosmopolite, ce n'est qu'une seule et même chose»⁸⁶. La pensée de Rousseau est donc fondamentalement mue, de l'avis de Cassirer, par une foi absolue dans la raison. La véritable théodicée qu'a voulu accomplir Rousseau, c'est la théodicée de la raison moderne.

Ainsi, résoudre le problème de l'unité de la pensée de Rousseau, c'est, pour Cassirer, montrer que Rousseau a réellement été, malgré les apparences, un rationaliste radical. Rousseau aurait été, à la fois, le premier philosophe moderne à critiquer les maux liés au développement de la raison moderne et, le premier à trouver dans cette même raison, correctement comprise, le remède aux maux qu'elle avait précédemment engendrés. Dire de Rousseau qu'il a résolu le problème de la théodicée, soutenir qu'il a contribué à fournir à la foi en la raison moderne une justification qui lui manquait, c'est affirmer également que Rousseau a accompli le sauvetage philosophique du projet d'émancipation des Lumières. Or, ce projet existait sous une forme imparfaite ou mal définie avant Rousseau. Tel qu'il est entre les mains de Voltaire, ce projet souffre entre autre d'un grave manque de rigueur dans la définition de ses objectifs.

2.3. La résolution du problème de l'unité de la pensée de Rousseau par Cassirer

2.3.1. Le versant critique de l'œuvre de Rousseau. Les *Discours*

Nous l'avons vu, Voltaire ne peut justifier historiquement la foi en son projet d'émancipation, car il ne peut assurer que la vie de l'homme civilisé est globalement meilleure,

⁸⁴ Cassirer remarque à ce sujet que Kant n'est jamais revenu sur cette opinion, bien qu'il en ait eu l'occasion dans son texte de la période post-critique *De l'échec de toutes les tentatives philosophiques dans la théodicée*, Paris, Pléiade, Œuvres Complètes, Tome II, 1985, pp. 1393-1413.

⁸⁵ Cassirer, *L'unité chez Rousseau*, p. 51.

⁸⁶ Cassirer, *L'unité chez Rousseau*, p. 52.

du point de vue du bonheur, que la vie des hommes l'ayant précédé⁸⁷. Voltaire affiche également une confiance aveugle dans le développement des sciences et des arts qu'il encourage, et auquel il confie l'importante mission de rationaliser les mœurs et d'harmoniser entre elles les fins de chaque individu. Il ne vient nullement à l'esprit de Voltaire que ce développement des sciences et des arts pourrait comporter des effets pervers plus importants. Rousseau se chargera d'en faire la preuve. Cette preuve est l'objet, pour Cassirer, du versant critique de la philosophie de Rousseau.

La philosophie de Rousseau s'est initialement construite comme une critique morale de l'optimisme voltairien, et de la foi voltairienne dans les bienfaits liés à la civilisation de l'homme. Dès son arrivée à Paris, le «paradis voltairien», Rousseau, raconte Cassirer, constate avec douleur l'abîme qui sépare «les exigences du monde et les aspirations du moi»⁸⁸. La société du luxe rend envieux et vaniteux. Le moi veut être libre, et ce désir définit son essence, mais la société exerce inmanquablement sur lui une double contrainte, à la fois «sur [ses] actions extérieures, mais aussi sur tous [ses] mouvements intérieurs, sur [ses] pensées et [ses] jugements»⁸⁹. Selon Rousseau, le luxe et la science créent une diversion malheureuse qui contribue à tromper l'homme au sujet de ce qui donne vraiment de la valeur à son existence⁹⁰. Loin de favoriser la libération de l'homme, la valorisation du luxe et la rationalisation toujours plus extensive des rapports qu'il entretient avec lui-même et son entourage contribuent au contraire à lui faire perdre de vue le sens véritable du mot «liberté». Selon Cassirer, Rousseau refuse à cet égard de souscrire à la simplification moderne effectuée avant lui. Selon cette simplification, le désirable pour l'homme l'est en fonction des instincts naturels de ce dernier, instincts uniquement préoccupés du souci de conservation. L'homme, pour Rousseau, ne désire pas la liberté de la même manière qu'il désire se nourrir. Révolté par cette oppression corruptrice que la société exerce sur l'individu, Rousseau, nous dit Cassirer, se pose résolument, au nom d'une passion morale nouvelle, en adversaire de la société parisienne du luxe et de la politesse. Il publie pour

⁸⁷ Kant lui donnera raison : «Il est aisé de décider de la valeur que la vie a pour nous, si cette valeur est estimée seulement d'après ce dont on jouit (la fin naturelle de la somme de tous les penchants, le bonheur). Elle tombe au-dessous de zéro; car qui voudrait bien recommencer une vie [...] qui ne serait établi[e] que pour la jouissance? [...] Il ne reste donc rien d'autre que la valeur que nous donnons nous-mêmes à notre vie» (Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*. Paris, Éditions de la Pléiade, O.C. II, 1985, § 83, note, p. 1237).

⁸⁸ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 15.

⁸⁹ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 21.

⁹⁰ En parlant de Genève, Rousseau déclare : «J'avoue qu'avec tous ces avantages, elle ne brillera pas de cet éclat dont la plupart des yeux sont éblouis, et dont le puéril et funeste goût est le plus mortel ennemi du bonheur et de la liberté» (*Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 120).

l'occasion son *Premier Discours*, ouvrage passionné, authentique «morceau de bravoure» où cependant, selon Cassirer, «les faiblesses et les lacunes de l'argumentation sont partout évidentes»⁹¹. Les élans rhétoriques auxquels Rousseau se livre, tant dans son *Premier* que dans son *Second Discours*, de même que la manière imagée dont il y présente sa pensée, peuvent induire le lecteur non averti en erreur. Cassirer ne croit pas que, à l'époque où il rédigea ses premiers ouvrages, Rousseau avait clairement défini pour lui-même le sens véritable vers lequel allait s'acheminer sa pensée. Ainsi s'expliquent, par exemple, certaines exagérations du *Premier Discours*, ouvrage dans lequel on sent «le désir de se débarrasser de toutes les tortures du savoir, de secouer le joug et la pédanterie des connaissances afin de retrouver la voie des formes simples et naturelles de la vie»⁹². Or, nous apprend Cassirer, la véritable signification de la protestation de Rousseau contenue dans son *Discours sur les sciences et les arts* est plutôt d'insister sur l'innéité des véritables principes moraux. Les raffinements artistiques et scientifiques du monde civilisé sont funestes au bien moral du genre humain s'il nous font oublier que la vraie vertu est une «science sublime des âmes simples»⁹³, accessible a priori à toute créature qui possède la raison.

La signification réelle du *Discours sur les sciences et les arts* s'éclaire d'ailleurs, pour Cassirer, par celle du *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Les deux *Discours* présentent ensemble une «exaltation de l'état de nature auquel ils opposent la brusque chute que l'homme a faite en passant à l'état social, à l'état de civilisation»⁹⁴. On connaît le célèbre schéma présenté par Rousseau dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité* : «le premier pas que l'homme a fait vers la pensée, la réflexion consciente, l'a chassé une fois pour toutes du paradis de la simplicité et de l'innocence. Il l'a conduit tout droit à l'orgueil du savoir et cet orgueil a été à l'origine de tous ses penchants funestes»⁹⁵. Les deux *Discours* sont souvent lus comme une apologie de la douce bonté de l'homme simple, solitaire et ignorant de l'état de nature, apologie doublée d'une sévère critique de l'orgueil et des vices de l'homme civilisé féru de sciences et d'arts. Pour Cassirer, il ne faut toutefois pas lire les deux *Discours* comme un éloge de l'indépendance naturelle de l'individu, contrastée à une dépréciation sans appel du mode de vie social de l'homme. Rousseau n'y affiche pas non plus sa préférence pour l'ignorance et la stupidité des

⁹¹ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 23.

⁹² Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 23.

⁹³ Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 30.

⁹⁴ Cassirer, *L'unité chez Rousseau*, p. 42.

⁹⁵ Cassirer, *L'unité chez Rousseau*, p. 43.

premiers hommes. Son attaque «contre l'art et la science [contenue dans son *Premier Discours*] n'a pas eu pour but de renier purement et simplement ces deux valeurs»⁹⁶. Quelle aurait été, interroge Cassirer, le sens d'une telle position ? Rousseau savait bien qu'à cet égard, «le chemin de l'humanité ne peut ramener en arrière»⁹⁷. L'acquisition du savoir et le développement de la raison humaine n'ont par conséquent jamais été considérés par lui comme essentiellement funestes au bien de l'homme. Le véritable sens de la critique rousseauiste des sciences et des arts est le suivant : Rousseau critique les sciences, les arts et les lettres en ce qu'ils contribuent à masquer la vraie origine des principes moraux et la connaissance de la véritable essence de l'homme. Cette connaissance n'a qu'une seule source vivante : «la connaissance de soi et la réflexion sincère qu'on fait sur soi»⁹⁸, et qui est en principe accessible à tous⁹⁹.

2.3.2. Rousseau et la question de la valeur de l'existence : l'humiliation de la philosophie

Rousseau a humilié le philosophe et l'a contraint à se mettre simplement au service de la morale innée qui est toujours déjà celle de chaque individu raisonnable, ignorant ou érudit. Selon Cassirer, on peut dire qu'à partir de Rousseau, la morale devient, pour la philosophie, moins un problème qu'une tâche¹⁰⁰. D'une manière allégorique, on peut dire que Socrate reçoit de Rousseau l'injonction de redescendre dans la caverne pour y fortifier, comme il le peut¹⁰¹, la morale universelle de l'homme. Pour Cassirer, Rousseau introduit ce faisant, dans l'histoire de la philosophie, rien de moins qu'une «nouvelle conception de la nature et de la fonction de la

⁹⁶ Cassirer, *L'unité chez Rousseau*, p. 44.

⁹⁷ Cassirer, *L'unité chez Rousseau*, p. 45. Cassirer se réfère ici aux *Dialogues*, O.C. I, p. 934 : «la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence une fois qu'on s'en est éloigné».

⁹⁸ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 26. Cassirer se réfère ici à ce passage des *Dialogues*, O.C. I, p. 936 : «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 décrit comme il se sentait lui-même».

⁹⁹ «Chacun porte en soi le véritable archétype; certes, presque personne n'a été en mesure de le découvrir et de le mettre en lumière, tant il est voilé d'artificialité, grevé d'accessoire dicté par la convention et le caprice» (Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 26).

¹⁰⁰ Strauss affirmera exactement le contraire : «Le *Contrat social* en particulier s'appuie sur les bases établies dans le *Discours sur l'inégalité*. Celui-ci est incontestablement l'œuvre d'un "philosophe". La morale y est considérée non pas comme un postulat indiscutable, mais comme un sujet de discussion ou un problème» (*Droit naturel et histoire*, Paris, Champs-Flammarion, 1986, p. 229).

¹⁰¹ Kant par exemple, voudra, par le moyen d'une critique de l'usage théorique de la raison humaine, montrer que celle-ci n'est nullement à même de réfuter les présupposés qui sont ceux de la morale populaire, ou de la raison dans son usage pratique. Kant a explicitement tenté, sous la bannière pratique de la liberté, de réaliser l'unification de la raison, sa théodicée, d'accorder en somme la vérité et la vertu.

philosophie, de sa vocation et de sa dignité»¹⁰². Kant reconnaît d'ailleurs humblement, sur ce chapitre, sa dette envers Rousseau :

«Je suis moi-même par inclination un chercheur. Je ressens toute la soif de connaître et l'inquiet désir d'avancer en cette voie ou encore le contentement lors de tout progrès accompli. Il fut un temps où je croyais que cela seul pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a remis sur le droit chemin. Cette supériorité qui m'aveuglait disparaît; j'apprends à honorer les hommes et je me trouverais plus inutile que le commun des travailleurs si je ne croyais que cette considération puisse conférer à toutes les autres cette valeur : établir les droits de l'humanité»¹⁰³.

Ainsi, selon Cassirer et Kant, c'est à partir de Rousseau que la valeur de l'existence humaine est radicalement dissociée du savoir, et qu'est consécutivement célébrée l'égale dignité de tous les hommes en regard des choses les plus importantes. Le commandement socratique «une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue»¹⁰⁴ est alors définitivement mis de côté. La morale ne dépend plus dès lors d'une incertaine connaissance des fins naturelles de l'homme ou de ses passions naturelles fondamentales. Rousseau avait critiqué le réductionnisme outrageant dont se rendaient coupables les penseurs des Lumières. Mais, tout en oeuvrant, à l'encontre des philosophies matérialistes, pour que soit à nouveau pris en compte le désir de transcendance qui définit l'homme, Rousseau interdit à ce désir de trouver sa satisfaction dans le champ des connaissances théoriques. Cet *eros* pour l'unité, ou ce désir de transcendance devra désormais, innove Rousseau, chercher son assouvissement dans le domaine immanent de la morale et du politique. Cette remarque rejoint ce que nous affirmions ci-haut au sujet de la réception rousseauiste du problème de la théodicée : Rousseau fait subir au problème de la théodicée une modification importante en le transposant du terrain de la métaphysique à celui de

¹⁰² Cassirer, *Kant et Rousseau*, p. 31.

¹⁰³ Emmanuel Kant, *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 44.7-44.16. Également dans le même ouvrage, 175.20-176.5: «La vérité n'a par elle-même aucune valeur : que l'opinion qui soutient que les mondes lointains soient habités soit vraie ou fausse est chose indifférente. On ne doit pas confondre la vérité [*Wahrheit*] avec la véracité [*Wahrhaftigkeit*]. C'est seulement la manière de parvenir à la vérité qui a une valeur certaine car celui qui va ici à l'erreur, risque aussi de le faire dans l'ordre pratique. Si le plaisir tiré des sciences doit être le mobile, peu importe si c'est vrai ou faux. Les gens ignorants, et ceux précocement savants, trouvent là un avantage sur les hommes intelligents et prudents. Le but ultime est de trouver la destination de l'homme. L'opinion de l'inégalité contribue à rendre les hommes inégaux. Seul l'enseignement de Mr. R[ousseau] peut faire en sorte que le philosophe le plus instruit, sans rien renier de son savoir et sans aller chercher le secours de la religion, ne se considère pas comme meilleur que l'homme du commun».

¹⁰⁴ Platon, *Apologie de Socrate*., Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 38a.

l'éthique et de la politique¹⁰⁵. «C'est l'homme et lui seul, résume Cassirer, qui doit être son propre rédempteur et, au sens éthique, son propre créateur»¹⁰⁶. À partir de Rousseau, c'est sur le terrain du politique et de la morale que l'on s'efforcera de justifier Dieu.

2.3.3. L'abandon du droit naturel et le sens du concept d'homme à l'état de nature

Rousseau critique donc nécessairement le «courant d'idées» contemporain qui s'intéresse, dans une perspective morale, à la condition de vie des primitifs, ou encore à la connaissance historique des principes moraux qui étaient ceux des civilisations anciennes. S'il mime la démarche historico-anthropologique d'un Diderot¹⁰⁷ dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Cassirer nous assure que Rousseau ne fut réellement «qu'à peine effleuré» par cette conception archaïque de la méthode appropriée aux recherches morales. Malgré les apparences, Rousseau n'avait pas, dans son *Second Discours*, «l'intention de dépeindre un état originel de l'humanité dont on eût pu démontrer historiquement l'existence»¹⁰⁸. N'est-ce pas ce que Rousseau lui-même affirme quand il dit, à propos de son portrait de l'homme à l'état de nature :

«Commençons 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; plus propres à éclairer la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine...»¹⁰⁹

Rousseau n'était donc pas parvenu à sa conception de l'homme à l'état de nature par le moyen de recherches scientifiques inaccessibles à la majorité des hommes. Qu'exprime alors, sinon une vérité anthropologique ou historique, le concept rousseauiste d'«homme à l'état de nature» ? D'après Cassirer, et d'une manière assez maladroite, Rousseau voulait simplement évoquer poétiquement «le but vers lequel et en vue duquel»¹¹⁰ la nature humaine est toujours en route, c'est-à-dire la destination de l'homme. La bonté de l'homme à l'état de nature ne définit donc pas l'état originel de l'homme, mais bien au contraire son état final. Elle est «originelle» au

¹⁰⁵ «[L]e problème de la théodicée ne peut être résolu que par l'État et dans l'État. Il appartient à l'homme de réaliser la justification de Dieu, c'est là un devoir suprême» (Cassirer, *L'unité chez Rousseau*, p. 52).

¹⁰⁶ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 57. Aussi : «Ce n'est pas l'aide et la rédemption divines, mais seulement cette perfectibilité qui en fin de compte, procure à l'homme la liberté, le rend maître de son destin» (Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 60).

¹⁰⁷ Voir l'ouvrage de Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Classiques Garnier, 1956, pp. 447-518.

¹⁰⁸ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 25.

¹⁰⁹ Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, pp. 132-133.

¹¹⁰ Cassirer, *Kant et Rousseau*, p. 49.

sens où l'homme est originellement destiné à quitter l'origine. En effet, si l'homme est naturellement bon, c'est précisément, selon Cassirer, parce qu'il n'est pas commandé «uniquement par les impulsions des sens», mais est plutôt capable de s'élever de lui-même «et sans aide extérieure à l'idée [morale et pratique] de liberté»¹¹¹, de s'arracher à la nature. La bonté naturelle ou la vraie moralité n'est nullement l'unique attribut d'un individu solitaire non-civilisé, motivé par ses seuls désirs et pulsions. Elle est «naturelle», et en même temps «culturelle». La qualité essentielle grâce à laquelle l'homme est naturellement bon ou libre, c'est donc paradoxalement son absence de nature. Selon Cassirer, l'homme à l'état de nature est naturellement bon parce qu'il est «perfectible». Grâce à sa «perfectibilité», l'homme peut finalement se soustraire au gouvernement de la nature, et à ses diktats trop aisément corruptibles. Pour Cassirer, la perfectibilité est synonyme chez Rousseau de liberté, condition *sine qua non* de la bonté naturelle de l'être humain¹¹².

2.3.4. Le véritable sens de la critique de Rousseau : la primauté de la raison pratique

C'est ainsi seulement qu'il faut envisager la portion critique de l'œuvre de Rousseau. Elle est écrite du point de vue du citoyen d'une société à venir qui favorisera l'éclosion et la préservation de la liberté morale de l'homme. Elle n'accomplit nullement l'apologie inutile et fausse de l'homme solitaire, stupide et ignorant. L'avènement du type de société qui doit permettre à la nature «destinale» de l'homme d'éclore n'interdit pas les sciences et les arts, mais exige simplement que leur soit conférée la valeur qui est véritablement la leur¹¹³. Il n'y a donc pas dans l'esprit de Rousseau, une fois que le véritable fondement de la morale est dégagé, de contradiction qui subsiste entre la vérité et la vertu. Le pessimisme apparemment «sentimentaliste» et individualiste du Rousseau des premières œuvres masque en fait un optimisme inébranlable qui voit dans la raison humaine bien comprise la véritable faculté de liberté.

¹¹¹ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 93.

¹¹² C'est donc de la lecture «cassirerienne» de Rousseau qu'origine cette conception de la liberté rousseauiste entendue comme un «arrachement» à la nature, qui est par exemple celle d'Alain Renaut. Pour Cassirer et Renaut, «liberté» et «perfectibilité» sont, dans la doctrine de Rousseau, deux synonymes : «Rousseau y insiste longuement, en effet, dans le *Discours sur l'inégalité* : la liberté humaine se manifeste par sa capacité à s'affranchir de la nature, soit, si l'on veut, par l'absence de définition ou d'essence – et c'est bien là que gît le propre de l'homme» (Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Champs-Flammarion, 1997, p. 344).

¹¹³ «[le savoir] n'a pas le droit d'exiger pour lui-même une primauté absolue; car dans le domaine des valeurs spirituelles, c'est la volonté morale qui détient la première place» (Cassirer, *L'unité chez Rousseau*, p. 47).

Cette dernière affirmation de Cassirer, selon laquelle Rousseau aurait été «le croyant le plus résolu en la raison»¹¹⁴ est surprenante. On se souvient de la remarque de Rousseau, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, concernant les effets néfastes pour la santé morale de l'homme du développement de sa raison : «l'État de Réflexion est un État contre nature, et [...] l'homme qui médite est un animal dépravé»¹¹⁵. Rousseau semble lier, dans son *Second Discours*, le développement de la raison consécutif à la socialisation de l'homme à l'apparition de l'amour-propre dans le cœur humain¹¹⁶. C'est également à l'apparition de la raison que Rousseau paraît imputer l'altération de la pitié, et son affaiblissement par rapport aux autres passions du cœur humain¹¹⁷. Cassirer est, bien sûr, conscient de tout cela. Cependant, son interprétation de Rousseau revient à défendre la thèse suivante : malgré les apparences du contraire, Rousseau ne fut nullement un individualiste pessimiste prônant, contre la société corrompue de son temps, un «individualis[me] à tous crins»¹¹⁸, et le collectivisme du *Contrat Social* ne brise nullement avec le reste de l'œuvre. Cassirer n'hésite pas, pour appuyer son interprétation, à postuler dans la philosophie de Rousseau, l'existence d'un «tournant décisif»¹¹⁹ qui sépare les *Discours* des autres ouvrages plus matures de Rousseau. Pour Cassirer, le problème de l'unité de la pensée de Rousseau est résolu si on l'aborde comme Kant lui-même l'avait fait, c'est-à-dire comme étant centré autour du problème de la théodicée de la raison auquel Rousseau parvient finalement à fournir une solution.

¹¹⁴ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 63.

¹¹⁵ Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 138.

¹¹⁶ «C'est ainsi que le premier regard qu'il porte sur lui-même, produit le premier mouvement d'orgueil; 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» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 166).

¹¹⁷ «C'est la raison qui engendre l'amour-propre, c'est la réflexion qui le fortifie; C'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige : C'est la Philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant, pèris si tu veux, je suis en sûreté» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 156).

¹¹⁸ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 28.

¹¹⁹ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 84. Ce tournant s'effectue notamment sur la question du statut de la raison, ou sur la position de Rousseau par rapport à l'eudémonisme. «Rousseau, même lorsqu'il emprunte à l'eudémonisme son langage, est intérieurement au-delà de sa problématique» (Cassirer, *Le problème J.-J. Rousseau*, p. 51).

2.4. L'optimisme de Rousseau ou le versant collectiviste de sa pensée

2.4.1 La souveraineté de la loi et l'État de droit cosmopolite

Cassirer a bien vu que le problème de l'unité de la pensée de Rousseau était en fait identique chez ce dernier au problème plus directement philosophique de la difficile conciliation de l'individu et de la société. Dans ses premières œuvres, Rousseau semble associer la vie sociale et politique en général à la corruption de la droiture naturelle des inclinations humaines. Tel n'est cependant pas, pour Cassirer, le dernier mot de la philosophie de Rousseau. En se basant sur ses œuvres plus matures, il devient clair que Rousseau condamne moins la vie sociale et politique en général que l'idée impure de l'«État considéré comme institution de bienfaisance et comme puissance»¹²⁰. La critique de l'État à laquelle s'est astreint Rousseau a le sens suivant : Rousseau veut donner à l'État une mission autrement plus importante que celle consistant à fournir aux hommes les conditions de possibilité de leur *bonheur* particulier. Dans la perspective de Rousseau, l'État se voit attribuer la mission autrement plus importante d'écarter les obstacles qui entravent l'éclosion de la nature morale de l'homme. Pour Cassirer, Rousseau fut avant tout un penseur politique, qui avait bien en vue «le cœur du problème politico-social»¹²¹ : comment, s'il est vrai que toute société politique requiert l'obéissance des individus à un pouvoir, faire en sorte que la vie sociale n'entrave pas la *liberté* de l'individu. D'après Cassirer, Rousseau a résolu ce problème en trouvant un type de pouvoir qui, non content de ne pas mettre en danger la liberté de chaque individu, en favorise au contraire l'épanouissement. Le seul pouvoir «légitime» qui est conforme à la destination morale de l'homme aperçue par Rousseau est «le pouvoir qu'exerce le principe de légitimité en tant que tel, l'idée de la loi elle-même, par delà les volontés particulières»¹²². Ainsi, selon Cassirer, la philosophie de Rousseau annonce, un peu avant celle de Kant, «le triomphe [explicite] de la seule nécessité interne de la loi»¹²³ par la nécessaire venue d'un État de droit cosmopolite. La conception d'un État cosmopolite est essentiellement liée à la conception de l'humain comme possesseur d'une raison législative et morale. En effet, la souveraineté de la loi ne saurait être limitée dans son étendue temporelle ou physique d'une

¹²⁰ Cassirer, *L'unité chez Rousseau*, p. 47.

¹²¹ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 32. Cassirer cite, à ce propos, ce passage des *Confessions*: «J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son Gouvernement le ferait être» (Rousseau, *Confessions*, O.C. I, p. 404).

¹²² Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, pp. 36-37.

¹²³ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 35.

manière non-contradictoire. En tant qu'ils sont tous, en vertu de leur raison, des membres législateurs du royaume des fins, les hommes sont tous également, au moins virtuellement, soumis à une même constitution et à des lois formellement identiques¹²⁴.

Par essence, le pouvoir de la loi vise tout individu «en tant que membre de la communauté, en tant qu'organe participant de la volonté générale»¹²⁵. Il n'est donc jamais menaçant pour la liberté des individus. Au contraire, en faisant sienne la volonté générale contenue dans la loi, l'individu acquiert une liberté supérieure à la liberté naturelle. La liberté politique et morale reconquise par le biais de l'obéissance à la loi est supérieure à la liberté naturelle, car elle reconnaît à chaque homme, en tant qu'il est un être raisonnable, la dignité d'un Législateur.

2.4.2 État totalitaire ou État éducateur

Rousseau, souligne à de nombreuses reprises Cassirer, avait donc entrevu la nécessité, morale à tout le moins, de l'avènement de la *Gemeinschaft* ou de la société communautaire unifiée par le règne de la loi, comme ultime remède au mal social, à l'aliénation de l'homme qui résultait de la *Gesellschaft*, ou société civilisée de type libéral bourgeois. Rousseau ne nie nullement pour autant l'existence des inégalités naturelles, physiques ou intellectuelles, entre les hommes. Il leur interdit simplement de servir de base pour la constitution d'un ordre politique juste, «le devoir fondamental qui incombe à l'État [étant] de substituer à l'inégalité physique entre les hommes – qui, elle, est inévitable – l'égalité juridique et morale»¹²⁶. Le communautarisme de Rousseau s'apparente-t-il au communisme ? Non plus, nous rassure Cassirer¹²⁷. L'État, selon la conception que s'en faisait Rousseau, ne doit pas jouer le rôle de «dispensateur de la félicité [...] Il se porte caution uniquement pour une équivalence des droits et des devoirs»¹²⁸. Pour Rousseau, en s'emparant ainsi «sans la moindre réserve de l'individu»,

¹²⁴ «Aucune limite, aucune borne ne sauraient être prescrites à cette forme de libre obéissance» (Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 82).

¹²⁵ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 37.

¹²⁶ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 37.

¹²⁷ Dans tout le passage qui précède, on a la forte impression que Cassirer s'adresse à un jeune allemand de son époque, dégoûté par le modèle bourgeois de la démocratie libérale, effrayé par la perspective du communisme, et tenté par le communautarisme totalitaire hitlérien. Cassirer essaie ici de dégager une quatrième option.

¹²⁸ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 38.

l'État pouvait assurer à chacun d'eux la pleine jouissance de leur liberté, désormais protégée «par la toute puissance unie de l'appareil étatique»¹²⁹.

Pour qu'un tel État puisse voir le jour cependant, l'individu doit au préalable être éduqué ou dénaturé: «la tâche essentielle de l'État, avant toute fonction de domination, c'est d'être un éducateur [...] Il tend à créer les véritables sujets chez qui son appel peut trouver écho»¹³⁰. Cette éducation, selon Rousseau, doit avoir pour seul but de permettre à l'individu d'accéder à la connaissance de lui-même, de sa vraie destination morale. L'éducation préalable à l'établissement de l'État de droit cosmopolite, ou la dénaturation qui y est exigée du futur citoyen, ne vise ainsi qu'à permettre à l'individu de mieux connaître la nature de sa raison, le fait qu'il soit, en tant qu'être raisonnable, naturellement possesseur d'une conscience morale et épris de liberté. L'éducation à la liberté qui doit être celle du futur citoyen n'est donc en rien semblable à un endoctrinement. Elle a plutôt, au sein de la corruption ambiante, les allures d'une «déséducation». On a bien souvent voulu voir en Rousseau un précurseur du totalitarisme. Mais, aux dires de Cassirer, la vérité est tout autre. Il est impératif, souligne Cassirer, d'ajuster sa compréhension du *Contrat Social* en tenant compte des *Discours*. Cassirer soutient que le collectivisme du *Contrat Social*, loin de contredire l'individualisme critique des *Discours*, en est, à l'inverse, «le prolongement logique, l'accomplissement et l'achèvement»¹³¹. Pour Cassirer, cette synthèse harmonieuse de l'individualisme et du collectivisme dans la pensée de Rousseau s'accomplit avant tout dans l'*Émile*.

2.4.3 L'*Émile*, ou la synthèse de l'individualisme et du collectivisme

Cassirer souligne le rôle prioritaire joué par l'éducation dans l'économie générale de la pensée de Rousseau lorsqu'il dit voir dans l'*Émile*, «le vrai couronnement»¹³² de la pensée de Rousseau, l'ouvrage qui met le plus «en lumières le but auquel tendait toutes les orientations diverses de sa pensée, et le terme où elles s'unifiaient»¹³³. L'*Émile* est, pour Cassirer, l'œuvre

¹²⁹ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 32. Cassirer se réfère ici en note au *Contrat social*, O.C. III, p. 361 : «L'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer; car s'il restait quelque droit aux particuliers [...] l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine».

¹³⁰ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 41.

¹³¹ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 30.

¹³² Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 112. Cassirer se réfère ici aux *Confessions*, O.C. I, p. 573, où Rousseau, en parlant de l'*Émile*, dit : «c'était là le meilleur de mes écrits et le plus important».

¹³³ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, pp. 112-113.

synthèse dans laquelle transparaît le sens véritable de la philosophie de Rousseau. Émile est «le sauvage fait pour habiter les villes»¹³⁴, le symbole vivant de l'ultime réconciliation, que Rousseau croyait possible, de la nature et du devoir, de l'individu et de la société. Le jeune Émile représente également, pour Cassirer, la médiation nécessaire entre la société des conventions et l'État de droit, le porte-parole de l'impératif catégorique qui doit finalement venir s'opposer à «la puissance de la convention, de l'habitude et de l'inertie naturelle» qui sont les bases de la société corrompue et corruptrice¹³⁵. Pour qu'une telle volonté de renouvellement puisse survenir, il faut la cultiver soigneusement dans des individus tenus à l'écart de la corruption ambiante. La raison (*Vernunft*) se développe à son rythme propre, et dès qu'un éducateur parvient à tenir tous les obstacles en lisière, «il a fait tout ce qu'on pouvait attendre de lui»¹³⁶. L'éducation d'Émile est pour cette raison strictement négative.

2.4.4 Le Vicaire Savoyard et la naissance de la politique métaphysique

C'est dans l'*Émile*, et plus particulièrement dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, que Rousseau montre l'accord essentiel entre la raison et la liberté humaine. Dans la *Profession de foi*, Rousseau prêche en effet pour que soit reconnu, à côté de l'immédiateté propre au sentiment, un genre nouveau d'immédiateté : celle de «l'intuition morale»¹³⁷. Pour Rousseau et le Vicaire, que Cassirer ne distinguent pas, «les maximes du comportement moral et les principes de la vraie politique [...] ont un genre d'immédiateté qui n'est plus celle du sentiment, mais celle de la raison (*Vernunft*)». L'«intuition» par laquelle nous gagnons un accès immédiat à cette nature formelle est d'ordre intellectuel. Davantage, les principes de cet ordre sont du domaine de la «connaissance innée»¹³⁸, car leur production ou leur intuition ne dépend de rien d'autre que de la forme de la raison que possède chaque homme. Ce sentiment de la liberté dont parle le Vicaire¹³⁹,

¹³⁴ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 484.

¹³⁵ «Cette société restera toujours ce qu'elle est si ne s'y oppose pas un impératif catégorique, une volonté absolue de renouvellement» (Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 116).

¹³⁶ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 118.

¹³⁷ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 97.

¹³⁸ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 96.

¹³⁹ «Ma volonté est indépendante de mes sens, je consens ou je résiste, je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même quand je fais ce que j'ai voulu faire [...] le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave et que j'empêche enfin la voix de l'âme de s'élever contre la voix du corps» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 585). Dans un passage souvent cité de son *Discours sur l'inégalité*, Rousseau parle de «la distinction spécifique de l'homme» comme étant «sa qualité d'agent libre». L'homme est le seul animal, précise Rousseau, qui, devant les commandements de la nature, «se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister; et c'est surtout, ajoute-t-il,

Cassirer croit en extraire la véritable essence lorsqu'il le compare à l'intuition kantienne de la liberté morale, à la connaissance pratique que la raison est en mesure de faire de son propre pouvoir auto-législateur. Si Rousseau a souvent appelé «sentiment» ce qu'il aurait dû appeler en fait «intuition pratique» ou «jugement moral», si sa théorie morale semble parfois s'acheminer vers une sorte de matérialisme raffiné, c'est simplement qu'il a manqué de vocabulaire : «Sa terminologie ne connaît qu'une seule expression pour désigner les deux dimensions, profondément différentes, où se développe le sentiment [...] tantôt naturaliste, tantôt idéaliste, [...] tantôt une simple affection d'ordre psychique, tantôt une action de l'âme». Une évolution ou un tournant s'est produit graduellement au cours de la vie intellectuelle de Rousseau dans sa conception de la sentimentalité. En effet, la «nature» propre au monde de la volonté que nous fait connaître le «sentiment de liberté», cette nature, spécifie Cassirer, «n'est pas une nature à la rencontre de laquelle on va [passivement], il faut la produire»¹⁴⁰. Cette intuition pratique que la liberté fait d'elle-même est en même temps, pour son sujet, intuition d'une tâche à accomplir, intuition pratique de la nature de l'ordre politique qui doit survenir pour que triomphe enfin cette liberté humaine. Cette intuition pratique se confond donc avec une sorte de désir nouveau, non physique¹⁴¹. Elle donne accès à un nouveau genre de métaphysique. Rousseau, croit Cassirer, fait donc signe dans la *Profession de foi* vers une troisième faculté humaine qui n'est ni la raison théorique, ni la nature désirante, troisième faculté qui est la source de ce désir de liberté que Rousseau veut soigneusement démarquer du désir physique de conservation, et qui doit trouver sa satisfaction dans l'État de droit cosmopolite¹⁴².

dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme» (*Discours sur l'inégalité*, O.C. III, pp. 141-142).

¹³⁹ Pour Cassirer, Rousseau était confusément, en morale et en politique, à la recherche d'une sorte de transcendance.

¹⁴⁰ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 96.

¹⁴¹ Cassirer est cependant forcé de concéder que Rousseau ou le Vicaire concevait la «conscience morale» comme un «instinct divin» (*Le problème J.-J. Rousseau*, p. 98.) et non comme le produit d'une réflexion pure de la raison pratique. Ce sentiment métaphysique de la liberté dont parle amplement le Vicaire, Cassirer croit en extraire la véritable essence lorsqu'il le compare à l'intuition pratique kantienne de la liberté morale. Cassirer croit comprendre Rousseau mieux qu'il ne s'est lui-même compris.

¹⁴² Pour Cassirer, Rousseau était confusément, en morale et en politique, à la recherche d'une sorte de transcendance dans l'immanence, pour prendre une expression consacrée par Luc Ferry, susceptible de fournir une légitimité au projet d'émancipation universelle des Lumières. Ce projet, aurait déploré Rousseau, était paradoxalement mis en péril par la compréhension matérialiste et anti-téléologique de la nature de l'homme qui était à son fondement. En réduisant comme ils le faisaient tous les désirs de l'homme au générique désir animal de conservation, les théoriciens modernes du droit naturel, dont Voltaire était l'émule, mettaient en péril la morale commune et enlevaient au projet d'émancipation moderne toute dignité.

2.4.5 L'Histoire comme éducateur du premier éducateur

Une question demeure toujours cependant, qui menace la cohérence de tout le système de Rousseau : qui éduquera le premier éducateur, qui révélera à l'homme la vraie nature de sa liberté enfouie sous les oripeaux du bourgeois aliéné ? Selon Cassirer, Rousseau donnait à l'Histoire la tâche d'assurer cette première éducation. L'homme devait nécessairement, au cours de l'histoire, arriver finalement à connaître sa véritable essence. La découverte de la loi morale et de sa nécessité interne coïncide, au plan théorique, avec la découverte de la plasticité absolue de la nature humaine, de l'historicité qui caractérise celle-ci. Cette découverte de la véritable essence de l'homme doit survenir au moment crucial où, sur le plan pratique, la dialectique de la raison a produit la plus grande servitude, le plus grand mal. Alors seulement, le désir de liberté de l'homme, ou son eros métaphysique, sont identifiés comme étant la cause unique et paradoxale de l'asservissement de l'homme. Les maux sociaux, dont la raison encore immature est responsable, sont finalement justifiés comme autant d'étapes nécessaires à la vraie conquête de la liberté politique et morale. La raison prend ensuite les rênes de l'histoire, et travaille pour mettre en place les conditions politico-sociales d'une culture non-aliénante, d'une idéologie vraie. La marche de l'histoire qui assure à l'homme la connaissance de sa propre nature prend nécessairement les allures d'une théodicée : au bout du compte, quand est finalement instauré l'État de droit cosmopolite, le mal social est éliminé. Dieu, la nature et la raison sont alors lavés de tout blâme. Rousseau a donc été, par un miracle de l'histoire, tout à la fois l'Éducateur des éducateurs et le justificateur de Dieu.

2.5 La résolution du problème de l'unité de la pensée de Rousseau

Selon Cassirer, le procès de la philosophie de Rousseau va comme suit : à une protestation contre un modèle de société aliénante qui privait l'homme de sa liberté naturelle sans lui en donner une autre, à une dénonciation de la fausseté des rapports de politesse et du civisme de pacotille qui ne laissaient aucune place à l'établissement de liens authentiquement humains, Rousseau fait succéder le portrait d'un État qui serait la condition empirique de possibilité de la récupération d'une liberté morale supérieure grâce à laquelle l'homme serait enfin traité par

l'homme comme une fin. Quel est le rapport avec le problème de la théodicée? On peut dire que le versant critique de l'œuvre de Rousseau consiste à reposer le problème de la théodicée, à «reproblématiser» l'existence du mal, à la fois en montrant la naïveté et la précarité de l'optimisme eudémoniste qui était celui des Encyclopédistes et de Voltaire, et en s'opposant dans une perspective morale au manichéisme de ce dernier. La critique de Rousseau contenue dans ses deux *Discours* consiste donc en ceci : une société basée sur une morale utilitariste qui ramène tous les devoirs de l'individu à l'assouvissement de ses désirs physiques constitue une menace grave qui met en péril l'existence humaine dans ce qui lui confère sa valeur : la dignité de l'homme en tant que sujet rationnel libre et pourvu d'une conscience morale innée. Rousseau prend, pour la cause, une posture pessimiste qu'il abandonne dans le second versant de son œuvre, consacré cette fois à la résolution du problème de la théodicée sur les bases renouvelées du droit social. La philosophie de Rousseau nous invite donc à lire l'histoire humaine comme l'histoire des ruses employées par la raison humaine pour favoriser finalement son auto-connaissance. Ainsi, par le truchement de la pensée de Rousseau et pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, la valeur de l'existence humaine est jugée selon ce qui est, pour Cassirer, sa véritable norme : «au lieu de la simple exigence du bonheur, l'idée du Droit et de la Justice sociale, reconnue comme la vraie mesure de l'existence humaine, comme l'échelle des valeurs en fonction de laquelle elle doit être vécue»¹⁴³. Rousseau n'a pas été un adversaire de la raison, à laquelle il aurait préféré la force brute du sentiment. Plus profondément, la philosophie de Rousseau est une théodicée de la raison moderne qui montre que loin de favoriser l'accroissement de la dépendance de l'homme, la raison humaine est en son essence pure liberté.

Selon l'interprétation que nous en donne Cassirer, Rousseau aurait donc été le penseur qui aurait favorisé la transition de l'optimisme commercial de Voltaire et de Locke à l'optimisme de la ruse de la raison de Kant et de Hegel. En annonçant le nécessaire triomphe de la liberté morale de l'homme, en donnant pour mission à l'histoire de justifier Dieu en organisant la venue d'un État de droit cosmopolite, Rousseau fut, insiste Cassirer, le porte-parole et le premier-témoin d'une «dynamique qui nous tient toujours en haleine»¹⁴⁴. Le moment historique qu'a ouvert Rousseau, la lutte contre la tyrannie de l'arbitraire et pour la dignité humaine, ne s'est pas encore clos à l'époque tragique qui a motivé ce retour vers Rousseau opéré par Cassirer.

¹⁴³ Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 170.

¹⁴⁴ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 9.

3. La critique de Strauss de la lecture kantienne de Rousseau reprise par Cassirer

C'est au moyen d'une lecture combinée des deux principaux écrits de Leo Strauss sur Rousseau, soit l'article *L'intention de Rousseau*¹⁴⁵, et surtout le chapitre consacré à Rousseau dans *Droit naturel et histoire*¹⁴⁶ que nous nous sommes persuadés que l'interprétation straussienne de Rousseau s'était construite, en partie au moins, comme une critique de la lecture kantienne de Rousseau. L'enjeu du débat qui oppose Strauss aux partisans de la lecture kantienne de Rousseau concerne l'unité de la pensée de ce dernier, de même que sa place dans l'histoire de la philosophie moderne. Selon Strauss, la «substance» même de la philosophie de Rousseau est un conflit entre l'individu et la société, et le pessimisme de Rousseau, ou «l'insoluble conflit» qui structure sa pensée, donne à celle-ci une position toute particulière dans l'histoire de la philosophie moderne. Strauss sépare cette histoire en trois vagues successives¹⁴⁷. Selon lui, c'est la protestation de Rousseau, contenue dans son *Discours sur les sciences et les arts*, qui inaugure la «deuxième vague de la modernité»¹⁴⁸, dont fait partie Kant. Rousseau initie cette deuxième vague de la modernité en critiquant la première. Ainsi, selon Strauss, la position de Rousseau dans l'histoire de la philosophie est très complexe. En effet, la critique rousseauiste de la modernité, ou sa tentative de faire retour à la philosophie classique, a simultanément provoqué, aux dires de Strauss, une accélération paradoxale du mouvement caractéristique de la modernité¹⁴⁹. Strauss admet donc, tout en niant la validité de la lecture kantienne de Rousseau, l'existence d'un lien essentiel entre la philosophie pessimiste de Rousseau, et la philosophie résolument optimiste ou idéaliste de Kant. Cependant, tout l'interprétation que Strauss donne de Rousseau vise à démontrer la chose suivante : si la philosophie de Rousseau débouche dans un optimisme jamais vu jusqu'à lui, c'est précisément parce que Rousseau affiche, au sujet de la raison humaine et de la société, un pessimisme encore plus accentué que celui de ses prédécesseurs.

¹⁴⁵ Leo Strauss, «L'intention de Rousseau», in *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984. Dorénavant cité *L'intention de Rousseau*.

¹⁴⁶ Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Champs-Flammarion, 1986.

¹⁴⁷ Voir Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, Coll. Leviathan, 1992, pp. 44-58.

¹⁴⁸ Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, p. 54.

¹⁴⁹ Le retour à l'antiquité initié par Rousseau «fut en même temps un progrès de la modernité» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 220).

Strauss entreprend ainsi de contester la légitimité de la lecture optimiste de Rousseau proposée par Kant, et approfondie par Cassirer. Il veut tenter de comprendre les raisons qui ont poussé Rousseau à présenter, en guise de «solution au problème humain»¹⁵⁰, deux modèles de vie antithétiques et opposés, le promeneur solitaire et le citoyen. Strauss entend également fournir une explication de la genèse «historico-philosophique» de la lecture kantienne de Rousseau, qui est coupable, selon lui, d'avoir manqué le pessimisme fondamental de Rousseau. En effet, il voudra expliquer les raisons pour lesquelles la tentative de retour amorcée par Rousseau à la modération antique a paradoxalement abouti dans un optimisme jamais vu avant lui.

3.1. Rousseau et l'histoire de la philosophie

3.1.1. Rousseau et la première vague de la philosophie politique moderne

Selon Strauss, Rousseau s'est opposé à la philosophie moderne. Qu'est-ce que Strauss entend au juste par «philosophie moderne» ? Pour Strauss, la philosophie politique moderne naît avec Machiavel. Ce dernier a initié, contre la «philosophie classique» idéaliste, une «révolte réaliste»¹⁵¹. La philosophie classique entretenait une conception dualiste de la nature humaine et admettait en conséquence l'existence d'une hiérarchie naturelle dans les plaisirs humains. Elle admettait, indépendamment du politique, l'existence d'un «*summum bonum*» et d'une excellence humaine, et reconnaissait que seulement certains hommes pouvaient naturellement accéder aux plus grands plaisirs et vivre de la manière la plus excellente. Machiavel veut briser avec l'idéalisme caractéristique de la philosophie antique. La philosophie moderne se caractérise donc d'abord par un réalisme pessimiste. À partir de Machiavel, elle va délibérément tenter d'abaisser les critères de l'action sociale afin de «rendre plus probable le devenir effectif de la conception élaborée conformément à cet abaissement des critères»¹⁵². Pour Machiavel et ses successeurs, le but d'un régime politique ne doit plus être la vertu ou l'excellence humaine : c'est au contraire la vertu qui dépend du politique pour son existence. Aucune vertu ne peut donc, en toute rigueur,

¹⁵⁰ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 250.

¹⁵¹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 163.

¹⁵² Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, p. 45.

venir régler l'agir de l'homme politique¹⁵³. La philosophie moderne va tenter de réduire la vertu à la vertu politique. Elle va par conséquent également nier l'existence d'une inégalité naturelle parmi les hommes en regard des choses humaines les plus importantes. Elle voudra réduire les inégalités intellectuelles entre les hommes à un simple défaut de méthode. Son pessimisme initial se renverse donc dans un optimisme jamais vu avant elle. La philosophie moderne croit possible de favoriser un rapprochement entre les philosophes et les non-philosophes, entre l'individu et la société.

Le philosophe Thomas Hobbes a participé à cette révolution «réaliste-idéaliste» qui définit, pour Strauss, la philosophie moderne. Ainsi, selon Strauss, et malgré qu'il emploie l'expression «loi naturelle», Hobbes nie, comme Machiavel, l'existence d'une morale naturelle. Tel est précisément le sens des concepts d'«état de nature» et de «souveraineté» utilisés par Hobbes. Le concept d'«état de nature» ou de «droit naturel» permet à Hobbes de contester toute prétention à gouverner fondée sur une définition préalable de l'excellence humaine. En décrétant que le pouvoir politique en place est «souverain», Hobbes signifie qu'il est, en tant que source légitime de toute loi, absolument incontestable d'un point de vue moral. L'importance, pour notre propos, de bien comprendre l'intention qui motive l'effort philosophique de Hobbes, de même que la signification philosophique des principaux concepts qu'il a utilisés, ne saurait être assez soulignée. Strauss traite la philosophie de Rousseau comme un gigantesque dialogue avec Hobbes¹⁵⁴, et avec les philosophes modernes de la première vague en général.

Il existe, pour Strauss, des similitudes frappantes entre l'intention de Hobbes et celle de Rousseau. Le but de Hobbes est de libérer le peuple de l'influence pernicieuse des prêtres et des moralistes qui, contestant au nom d'une loi morale transcendante la légitimité du pouvoir politique en place, constituent une menace pour la sécurité et la liberté des individus. Le but de Rousseau sera également de libérer le peuple de l'influence pernicieuse des philosophes qui font

¹⁵³ «Aussi est-il nécessaire à un prince, s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir ne pas être bon, et à en user et à n'en pas user selon la nécessité» (Nicolas Machiavel, *Le Prince* in *Œuvres Complètes*, Paris, Éd. Robert Laffont, 1996, p. 148).

¹⁵⁴ L'opposition entre les portraits de l'homme à l'état de nature de Rousseau et de Hobbes, de même que leur désaccord sur la question du meilleur régime, sont tous deux également des lieux communs de l'histoire de la philosophie. Toutefois, à notre avis, Strauss n'a pas tort de rapprocher Rousseau de Hobbes, si on prend en compte les quelques points suivants. Rousseau, comme Hobbes, utilise le concept philosophique d'«état de nature», ainsi que celui de «souveraineté». Il donne, dans le débat qui l'a opposé aux membres de l'école du droit naturel (Pufendorf, Grotius, Burlamaqui et Barbeyrac), raison à Hobbes qui «a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit naturel» (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 153). Rousseau dit également de Hobbes qu'il est de tous les auteurs chrétiens, le seul qui ait bien vu, en politique, «le mal et le remède» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 462).

l'apologie du luxe et de l'égoïsme. Cependant, malgré cette similitude, Strauss affirme que c'est dans la pensée de Rousseau qu'on doit chercher la première expression de la nouvelle volonté moderne d'effectuer un retour du monde la modernité vers des manières de penser pré-modernes. Sa critique du monde de la finance ou du bourgeois place la pensée de Rousseau en opposition directe à toute la philosophie moderne qui l'a précédée, car elle est une critique du «machiavélisme parvenu à la maturité» dans la philosophie de John Locke. Aussi, contre ce machiavélisme sans honte professé dans les philosophies de Hobbes, Locke et les Encyclopédistes, Rousseau va-t-il réaffirmer, dans son *Premier Discours*, la primauté de la vertu : «les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent»¹⁵⁵. Rousseau voulut faire retour «du monde de la finance [...] vers le monde la vertu et de la cité, vers le monde du citoyen»¹⁵⁶.

3.1.2. Le «retour» de Rousseau à la philosophie classique dans le *Premier Discours*

Contre l'esprit de la philosophie politique moderne, Rousseau tente de réintroduire une distinction entre la vertu naturelle, ou non politique, et la vertu politique. Il insiste également, en s'opposant à la définition du bonheur humain de Hobbes¹⁵⁷, sur l'existence d'une hiérarchie naturelle dans les plaisirs humains¹⁵⁸. Finalement, Rousseau reconnaît l'existence d'une inégalité naturelle parmi les hommes, de même que la nécessaire persistance du conflit entre l'individu et la société¹⁵⁹. Selon Strauss, plus qu'aucun autre ouvrage de Rousseau, le *Discours sur les sciences et les arts* nous permet de comprendre les raisons pour lesquelles Rousseau a voulu effectuer un retour à la philosophie classique¹⁶⁰. Pour Strauss, loin d'être un ouvrage immature de

¹⁵⁵ Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 19.

¹⁵⁶ Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, p. 54.

¹⁵⁷ «Rousseau était convaincu que la distinction entre le bonheur, ainsi que l'entendait Hobbes, et la misère constante était insaisissable» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 242).

¹⁵⁸ «Rousseau trouve le fondement de la société dans les besoins du corps et [...], parlant de lui-même, il dit que rien de ce qui concerne le bien du corps n'a jamais pu véritablement occuper son âme : il trouve dans les joies et les ravissements de la contemplation pure et désintéressée – par exemple, l'étude des plantes dans l'esprit de Théophraste – un parfait bonheur et un contentement divin» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 227).

¹⁵⁹ Selon Strauss, c'est parce que Rousseau reconnaît une inégalité naturelle parmi les hommes en regard des dons intellectuels qu'il admet ensuite que le conflit entre l'individu et la société est insoluble. Ces deux idées sont équivalentes. Voir, *Droit naturel et histoire*, pp. 226-227 : Rousseau «croyait que le conflit entre l'individu et la société était insoluble ou faisait une ultime réserve au profit de l'individu, c'est-à-dire des quelques «âmes privilégiées» contre les prétentions de la société même la meilleure».

¹⁶⁰ Le *Premier Discours* «indique plus clairement que les écrits postérieurs la raison décisive pour laquelle science et société sont incompatibles» (Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 78).

Rousseau, le *Discours sur les sciences et les arts* montre «l'unité fondamentale de la pensée de Rousseau»¹⁶¹.

La thèse explicite du *Discours sur les sciences et les arts* est de blâmer les sciences, et de louer l'ignorance dans l'intérêt de la vertu. Rousseau y fait référence à la vertu comme à une «science sublime des âmes simples» dont les principes seraient naturellement «gravés dans tous les cœurs»¹⁶². Cependant, pour Strauss, la thèse plus profonde que le *Discours sur les sciences et les arts* défend mieux que tout autre ouvrage de Rousseau, c'est la constatation, qui a beaucoup troublé Rousseau¹⁶³, de l'impossibilité de faire coïncider la perfection de l'individu et celle de la société. Ce problème est celui de la très paradoxale «téléologie non-téléologique» de Rousseau. Selon Rousseau, la liberté politique ou la société légitime nécessitait la vertu politique. Cependant, selon Strauss, Rousseau niait, contre Pufendorf, et en accord avec Hobbes, l'existence d'une quelconque moralité naturelle susceptible de prédisposer l'homme à la vie en société. Rousseau n'admettait pas que la raison, fruit ultime du perfectionnement de l'homme, soit simultanément un facteur de moralisation pour ce dernier¹⁶⁴. Au contraire, il pensait que la vertu politique devait reposer sur certaines croyances religieuses forcément douteuses, même du point de vue du philosophe¹⁶⁵. Selon Strauss, l'incompatibilité, ou la tension, entre la science et la meilleure société s'explique pour Rousseau par l'argument suivant : «puisque l'élément vital de la société est l'opinion, la science, qui s'efforce de remplacer l'opinion par le savoir, constitue un danger essentiel pour la société puisqu'elle dissout l'opinion»¹⁶⁶.

Rousseau s'était donc senti forcé d'admettre que la science était dangereuse pour les fondements sacrés de la société, car il ne croyait pas que la distinction entre la nature de l'homme

¹⁶¹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 307, note 12.

¹⁶² Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 30.

¹⁶³ «[Je trouverai qu'alors] le développement des lumières et des vices se faisait toujours en même raison, non dans les individus, mais dans les peuples : distinction que j'ai toujours soigneusement faite, et qu'aucun de ceux qui m'ont attaqué n'a jamais pu concevoir» (Rousseau, *Lettre à M. de Beaumont*, O.C. IV, p. 967). Strauss s'appuie également, pour étayer sa thèse, sur plusieurs extraits du *Discours sur l'inégalité* dont voici le principal : «L'exemple des sauvages, qu'on a presque tous retrouvés à ce point, semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours; que cet état était la véritable jeunesse du monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été, en apparence, autant de pas vers la perfection de l'individu, et, en effet, vers la décrépitude de l'espèce» (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 171).

¹⁶⁴ Comme le dit Strauss, Rousseau ne croyait pas que la moralité puisse jamais être à elle-même sa propre sanction. Il critiquait la croyance moderne en «l'omnipotence des lois» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 221).

¹⁶⁵ En effet, Rousseau considérait que «la vérité scientifique ou philosophique (la vérité concernant le tout) est inaccessible purement et simplement, et pas seulement au peuple» (Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 80).

¹⁶⁶ Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 81.

et l'état de citoyen était seulement «provisoire»¹⁶⁷, ou que l'esprit public puisse survivre «à la démystification publique des récits concernant l'origine [des] lois»¹⁶⁸ de la cité. Pour Rousseau, la liberté naturelle que la science symbolisait, et l'inégalité naturelle qu'elle encourageait, s'opposaient nécessairement à la liberté politique que la vertu politique rendait possible. Cette vertu était, dans son esprit, «inséparable de l'égalité, ou de la reconnaissance de l'égalité»¹⁶⁹. Elle exigeait donc la substitution d'une «égalité conventionnelle à l'inégalité naturelle»¹⁷⁰. En découvrant lui-même le caractère dangereux de la science par rapport à la vertu politique, Rousseau semblait cependant admettre l'existence d'une inégalité naturelle qui permettait à certains individus exceptionnels de mettre leur passion naturelle pour la science au profit de la société. Rousseau reconnaissait ainsi, implicitement, la possibilité que la science soit compatible avec l'existence de la vertu politique. Il admettait que la science d'hommes exceptionnels était une condition de possibilité de l'existence de la vertu politique, que cette vertu non-naturelle et fragile avait besoin de la protection que pouvaient lui assurer les vrais hommes sages. Selon Strauss, la véritable signification de la critique rousseauiste des sciences et des arts était celle-ci : la science mauvaise est la science incomplète, la science des hommes vulgaires qui font de la science par orgueil, et qui ne peuvent bien comprendre le problème humain. Le projet moderne de résoudre le conflit individu-société, ou de réduire la distance entre les philosophes et les non-philosophes, est un projet dangereux précisément car il favorise la prolifération de cette «science vulgaire» qui met en danger la liberté politique. Pour Strauss, Rousseau considérait que même la meilleure société était, du point de vue naturel et supérieur du philosophe-contemplateur, «une forme d'esclavage»¹⁷¹.

3.1.3. La lecture kantienne de Rousseau : un paradoxal oubli de l'oubli

Strauss résume l'impression qui se dégage d'un tel compte-rendu du *Premier Discours* par ces mots : «on a de plus en plus l'impression que Rousseau a cherché à restaurer l'idée classique de la philosophie par opposition aux Lumières»¹⁷². Rousseau a donc bel et bien tenté

¹⁶⁷ Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 83.

¹⁶⁸ Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 89.

¹⁶⁹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 223.

¹⁷⁰ Strauss, *Droit naturel et histoire*, pp. 224-225.

¹⁷¹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 222.

¹⁷² Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 227.

d'effectuer un retour à l'antiquité, en insistant à nouveau sur l'existence d'une distinction entre la vertu politique et la vertu naturelle, entre la perfection de l'espèce et la perfection de l'individu, ainsi qu'en soulignant le danger que représente l'utopie du progrès véhiculée par les représentants des Lumières. Cependant, on le sait pour Strauss, le retour à l'Antiquité orchestré par Rousseau a provoqué une accélération du mouvement de la modernité chez ses disciples. Qu'est-ce que cela signifie ? Pour Strauss, en tentant de réintroduire un nouveau dualisme entre la perfection de l'individu et la perfection de l'espèce, Rousseau a fait atteindre à la conception moderne du droit naturel «son étape critique»¹⁷³. Bien que Rousseau lui-même ait résisté à la tentation de mettre de côté l'étude théorique de la nature humaine pour dégager les fondements de la morale¹⁷⁴, ses disciples, dont Kant, ont cru possible d'abandonner «toute tentative de trouver le fondement du droit dans la nature»¹⁷⁵. Une fois cet abandon effectué, la tension fondamentale que notait Rousseau entre la vertu naturelle et la vertu politique, ou le caractère structurel du problème humain dans sa philosophie, s'évanouissaient, de même que son pessimisme en regard de la possibilité pour l'homme social d'être éduqué à la vertu.

Strauss laisse également sous-entendre que la raison pour laquelle Kant a manqué le caractère structurel du conflit qui est la substance de la pensée de Rousseau est identique à la raison pour laquelle Rousseau lui-même ne donne, ni dans le *Premier Discours*, ni dans son *Contrat Social*, une description du problème social dont le *Contrat Social* représente la solution politique¹⁷⁶: «le problème posé par la philosophie politique doit être oublié pour que la solution à laquelle conduit la philosophie politique puisse fonctionner»¹⁷⁷. L'affirmation selon laquelle la liberté politique est inférieure à la liberté naturelle, ou selon laquelle il n'existe aucune morale naturelle, est une vérité dangereuse que doit ignorer l'homme vulgaire vivant en société. Ainsi, si Kant «[jette] par-dessus bord [...] l'état de nature, l'individu indépendant, la primauté de la raison théorique»¹⁷⁸, si en fin de compte sa philosophie opère le tournant pratique de la raison,

¹⁷³ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 237.

¹⁷⁴ Strauss donne un exemple de cette modération : «En cessant de concevoir la loi de raison comme loi de nature, Rousseau aurait pu rendre sa sagesse socratique radicalement indépendante des sciences de la nature. Il n'alla pas jusque là cependant. La leçon qu'il avait reçue de Montesquieu contrariait chez lui les tendances doctrinaires inhérentes à la loi naturelle constitutionnelle» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 239).

¹⁷⁵ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 237.

¹⁷⁶ Selon Strauss, le *Contrat social*, pour des raisons qu'il reste à définir, ne contient aucun exposé du problème dont il entend fournir la solution. D'après Strauss, la véritable «raison d'être du Contrat social est énoncée non dans le *Contrat social* mais dans le *Discours sur l'inégalité*» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 308, note 26).

¹⁷⁷ Strauss, *L'intention de Rousseau*, pp. 89-90.

¹⁷⁸ Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 90.

c'est certainement suite à une recommandation de Rousseau : dans l'éventualité où une bonne société serait instaurée, la philosophie théorique doit se retirer de la place publique. Cependant, en faisant une telle recommandation, Rousseau courait le risque que les raisons recommandant de cacher la vérité théorique des yeux du public soient elles-mêmes oubliées. Strauss suggère que la compréhension de l'ensemble du système de Rousseau est difficile parce que le système de Rousseau lui-même recommande que ce dernier n'expose «jamais ses principes d'une manière cohérente, et partant complète»¹⁷⁹. Malheureusement, les raisons pour lesquelles Rousseau masque la cohérence d'ensemble de ses principes commandent qu'elles soient elles-mêmes masquées. Pour cette raison, il faut désormais effectuer un travail de «recontextualisation» difficile pour retrouver un accès authentique au véritable sens de la philosophie de Rousseau. Pour Strauss, on ne comprend plus aujourd'hui, c'est-à-dire après Kant, l'importance de la question des sanctions naturelles ou divines en matière de morale, et donc la nécessité d'une enquête théorique portant sur la condition originelle de l'homme, préalable indispensable à l'élaboration d'une morale naturelle. Kant nous a convaincus que la morale pouvait être à elle-même sa propre sanction. Le problème de la moralisation de l'homme social, aperçu par Rousseau, ne se pose donc plus pour Kant. On a aujourd'hui coutume de s'en remettre au «progrès» de la raison pour assurer la moralisation de l'homme. Or voilà, on peut dire que la thèse du *Premier Discours* vise précisément à mettre en garde contre la foi inconsidérée en un tel «progrès». Le perfectionnement de la raison et des sciences n'est en rien, nous avertit Rousseau, un garant de la moralisation de l'homme social, au contraire¹⁸⁰. Les philosophes modernes, en confortant l'homme social dans son égoïsme, en favorisant une rationalisation toujours plus extensive des rapports que l'homme entretient avec lui-même et avec les autres, ont plutôt contribué à isoler l'homme, et à le précipiter dans une dépendance extrême.

Mais Strauss va plus loin dans son interprétation de la philosophie de Rousseau. Il ne se contente pas d'affirmer que le retour à l'Antiquité amorcé par elle fut un échec. Il affirme également que Rousseau est à l'origine d'«un progrès de la modernité»¹⁸¹, qu'il fut la cause d'une accélération du mouvement de la modernité. Pour bien comprendre ce paradoxe, il faut se tourner, comme Strauss nous y invite, vers une étude des ouvrages plus théoriques de Rousseau.

¹⁷⁹ Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 78.

¹⁸⁰ «Il n'y a point de vrai progrès de raison dans l'espèce humaine» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 676).

¹⁸¹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 220.

3.1.4. L'absence troublante de l'*Émile* dans l'interprétation de Strauss

Dans son article *L'intention de Rousseau*, Strauss affirme que la thèse de Rousseau soutenue dans son *Premier Discours*, soit celle du conflit entre l'individu et la société, n'est complètement compréhensible que par «une interprétation détaillée du *Contrat Social* et de l'*Émile*»¹⁸². Strauss ajoute cependant : «Ne serait-ce que pour des raisons de place ici, et sans parler des autres, nous devons nous borner ici à une discussion du *Premier Discours* de Rousseau»¹⁸³. Le chapitre consacré à Rousseau de *Droit naturel et histoire* est une version approfondie et légèrement modifiée¹⁸⁴ de l'article *L'intention de Rousseau*. Cependant, c'est le *Discours sur l'inégalité* qui prend, dans *Droit naturel et histoire*, la place réservée à l'*Émile* dans *L'intention de Rousseau*¹⁸⁵. Dans *Droit naturel et histoire*, le *Second Discours* est appelé «l'ouvrage le plus philosophique de Rousseau [...] contient ses réflexions les plus fondamentales»¹⁸⁶.

On pourrait penser que, entre la rédaction de son article *L'intention de Rousseau* en 1947, et celle du chapitre consacré à Rousseau dans *Droit naturel et histoire* en 1953, Strauss a changé d'avis au sujet de l'importance respective de l'*Émile* et du *Second Discours* dans l'économie générale de la pensée de Rousseau. Il est d'ailleurs possible de soutenir comme Strauss le fait, et en se basant sur certaines déclarations de Rousseau, que le *Discours sur l'inégalité* est bel et bien

¹⁸² Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 67. Strauss dit également du *Premier Discours* qu'il ne devient vraiment compréhensible «que si, en cours de lecture, on prend en considération les ouvrages ultérieurs de Rousseau» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 223).

¹⁸³ Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 67. Nous soulignons.

¹⁸⁴ Dans le chapitre consacré à Rousseau de *Droit naturel et histoire*, toute la discussion présente dans *L'intention de Rousseau* portant sur le statut du mensonge dans l'œuvre de Rousseau est absente.

¹⁸⁵ Dans le chapitre sur Rousseau de *Droit naturel et histoire*, Strauss fait 32 références à l'*Émile*, et 213 références au *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

¹⁸⁶ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 229. Strauss nous renvoie en note aux *Confessions* de Rousseau dans lesquelles celui-ci déclare avoir «développ[é] tout à fait» les principes de son système dans son *Second Discours*. (Voir *Confessions*, O.C. I, p. 388). Il est intéressant de remarquer à ce sujet que Strauss fait une erreur qui le sert bien lorsqu'il cite une remarque de Rousseau portant sur le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Rousseau, dans les *Confessions*, dit de son *Second Discours* qu'il est un ouvrage de «plus grande importance» (*Confessions*, O.C. I, p. 388) que sa *Préface au Narcisse*. Strauss rapporte cette citation incorrectement : «[Rousseau] always regarded this work (the *Second Discourse*) as "a work of the greatest importance"» (Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953. Nous soulignons). Il est bien sûr impossible de savoir avec exactitude si cette «erreur» de Strauss était bel et bien une erreur, ou si elle n'était pas plutôt une manipulation intentionnelle. Tout ce qu'on peut dire, c'est que cette «erreur» sert le projet de Strauss qui vise vraisemblablement à diminuer l'importance relative de l'*Émile* au sein de la pensée de Rousseau, tout en augmentant celle du *Second Discours*. On peut déplorer que la traduction française de ce passage masque cette «erreur» de Strauss, en traduisant le passage cité ci-haut de cette façon : «Rousseau a toujours considéré cette œuvre comme "un ouvrage de [la] plus grande importance"» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 229). Les crochets sont rajoutés par le traducteur, sans pour autant qu'il nous en informe.

son ouvrage le plus philosophique, celui dont le poids théorique est le plus grand¹⁸⁷. Rousseau se réfère à quelques reprises dans l'*Émile*, à l'enseignement dispensé dans le *Second Discours*¹⁸⁸ et non l'inverse, ce qui pourrait permettre d'inférer que celui-ci est plus fondamental que celui-là. Enfin, en faisant référence à ses ouvrages publiés avant l'*Émile*, Rousseau prétend qu'«on y voit la profession de foi de l'auteur exprimée avec moins de réserve que celle du Vicaire savoyard»¹⁸⁹.

Cette hypothèse selon laquelle Strauss aurait finalement considéré le *Discours sur l'inégalité* comme plus fondamental que l'*Émile* est cependant contredite par l'observation suivante : dans le séminaire que Strauss donna sur la pensée de Rousseau à l'automne 1962¹⁹⁰, sur les onze séances dont nous possédons les transcriptions, au moins sept séances sont consacrées à l'*Émile*, ce qui est énorme, par rapport aux trois séances consacrées au *Discours sur l'origine de l'inégalité*. On ne peut donc, à ce stade-ci, que spéculer sur la nature des «autres raisons» qui ont poussé Strauss à ne pas inclure un examen de l'*Émile* dans son interprétation de la philosophie théorique de Rousseau¹⁹¹. Il est néanmoins possible que le silence troublant de Strauss, au sujet d'un ouvrage que Rousseau décrit tout de même comme étant «son plus grand et son meilleur»¹⁹², s'explique par l'intention polémique du chapitre de *Droit naturel et histoire* consacré à Rousseau, qui viserait à contrebalancer l'importance accrue accordée à l'*Émile* et à la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* par la lecture kantienne de Rousseau. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la lecture kantienne de Rousseau s'organise selon le schéma suivant : elle juxtapose l'affirmation de l'existence d'une morale naturelle contenue dans la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* à l'éloge qu'effectue Rousseau dans le *Contrat social* des lois politiques, expression sacrée de la volonté générale. Elle affirme ensuite que Rousseau avait finalement conçu le modèle d'un État susceptible de faire triompher la moralité naturelle et la liberté de chaque être humain. Cette juxtaposition de la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* et du *Contrat social* permet aux tenants de la lecture kantienne de Rousseau de conclure à la

¹⁸⁷ Strauss cite notamment Rousseau qui, dans ses *Confessions*, présente le *Second Discours* comme étant son ouvrage dans lequel ses «principes sont manifestés avec le plus de hardiesse pour ne pas dire d'audace» (Rousseau, *Confessions*, O.C. I, p. 407).

¹⁸⁸ Voir notamment les pages 556 et 796 de l'*Émile*, O.C. IV.

¹⁸⁹ Rousseau, *Lettre à C. de Beaumont*, O.C. IV, p. 933.

¹⁹⁰ Voir George Anastaplo, *Strauss at the University of Chicago in Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Edited by Kenneth L. Deutsch and John A. Murley, Rowman & Littlefield Publishers inc., 1999, p. 18.

¹⁹¹ Nous verrons, dans notre troisième chapitre, que l'*Émile*, bien qu'il soit l'ouvrage le plus important de Rousseau, n'est pas son ouvrage «le plus philosophique».

¹⁹² Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 687.

résolution, dans les ouvrages plus matures de Rousseau, du conflit individu-société qui préoccupait Rousseau dans ses premiers ouvrages. Strauss suggère quant à lui que Rousseau n'a jamais cru à la possibilité de fondre ensemble la solution individualiste du problème humain contenue dans l'*Émile*, et la solution collectiviste contenue dans le *Contrat social*. Ce qui permet à Strauss d'affirmer une telle chose, c'est la conviction qui l'habite que la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* ne constitue pas la base théorique à partir de laquelle Rousseau tente d'élaborer sa philosophie pratique. Comme nous allons le voir, c'est précisément pour cette raison que Strauss affirme que le retour de Rousseau à des manières de penser pré-modernes bascule dans une accélération du mouvement de la modernité.

3.2. La philosophie théorique de Rousseau

3.2.1. Le *Discours sur l'inégalité*

Pour mieux étayer sa critique de la lecture kantienne de Rousseau, Strauss nous convie, dans le chapitre portant sur Rousseau de son *Droit naturel et histoire*, à une véritable séance d'archéologie philosophique. Seul un examen plus soigné du *Discours sur l'inégalité*, et non pas de l'*Émile*, peut nous faire connaître le problème humain ou social, dont le *Contrat Social* entend par la suite fournir la résolution politique. Strauss veut comprendre comment Rousseau a cru possible d'instituer une hiérarchie des plaisirs humains et une conception du *summum bonum*, sans pour autant admettre une conception dualiste de la nature humaine. Pour Strauss, le caractère paradoxal de la pensée de Rousseau nous échappe, si on ne fait pas un retour convenable vers l'œuvre dans laquelle, disait-il, il avait «développé tout à fait»¹⁹³ ses principes théoriques. L'interprétation du *Discours sur l'inégalité* qu'accomplit Strauss dans *Droit naturel et histoire* vise à montrer le monisme naturaliste qui constitue, pour le meilleur et pour le pire, le vrai fondement théorique du pessimisme de Rousseau, et de la charge agressive qu'il a voulu mener contre la philosophie moderne qui l'a précédé. En disant cela, Strauss veut établir que les fondements théoriques du système de Rousseau sont distincts de ceux du Vicaire Savoyard. La morale que développe ce dernier repose sur un dualisme métaphysique qui ne se trouve pas, selon

¹⁹³ Rousseau, *Confessions*, O.C. I, p. 388.

Strauss, reproduit dans le *Discours sur l'inégalité*¹⁹⁴. Pour Strauss, quelles qu'aient pu être les croyances personnelles de Rousseau à ce sujet, «l'argument du *Discours sur l'inégalité* ne repose pas sur le postulat que la liberté de la volonté est l'essence de l'homme»¹⁹⁵.

Le but du *Discours sur l'inégalité* est, malgré tout, de mettre au jour le fondement de la morale naturelle¹⁹⁶. Dans l'esprit de Rousseau, l'étude du fondement de la loi naturelle commandait nécessairement une étude de la condition originelle de l'homme¹⁹⁷ que seulement quelques hommes exceptionnels peuvent accomplir. Rousseau croyait que si une «loi naturelle» existait, celle-ci devait être connaissable naturellement, et naturellement contraignante, c'est-à-dire être accompagnée de sanctions *naturelles* affectant tous les hommes¹⁹⁸. Depuis Kant, la question des sanctions a déserté le champ de la philosophie morale. Parallèlement à cela, le droit naturel moderne a été abandonné, et «un voile d'indifférence» a recouvert «le problème de l'origine de la société civile et de la condition des "premiers hommes"»¹⁹⁹. Il n'est donc pas étonnant que certains interprètes de Rousseau, dont Cassirer, suggèrent que l'«homme de l'état de nature» de Rousseau n'était pas vraiment une description de la condition originelle de l'homme. Strauss s'insurge contre une telle suggestion. Il est vrai qu'à partir de Kant, la philosophie morale se dissociera complètement de l'eudémonisme. Ce n'est qu'après Kant et son moralisme que l'on pourra croire la morale indépendante de toute sanction naturelle ou divine, et donc détacher l'investigation morale de l'investigation philosophique portant sur la nature originelle de l'homme. Cependant, selon Strauss, telle ne fut pas l'opinion de Rousseau. Ce dernier

¹⁹⁴ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 230. «Rousseau met en doute non seulement la création de la matière mais également la définition traditionnelle de l'homme». Strauss distingue l'opinion de Rousseau sur le fondement de la morale de celle du Vicaire qui croit discerner en l'homme «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» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 583).

¹⁹⁵ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 230.

¹⁹⁶ «L'investigation physique du *Discours sur l'inégalité* veut être une étude du fondement du droit naturel et par suite de la morale» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 230).

¹⁹⁷ Rousseau croyait suivre en cela la méthode employée par tous les philosophes politiques l'ayant précédé : «Les Philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 132). Strauss lui donne raison sur la première partie de son affirmation : «Pour pouvoir distinguer clairement entre le naturel et le conventionnel, il nous faut remonter au moment où la vie de l'individu ou de l'espèce n'est pas encore régie par la convention, c'est-à-dire aux origines» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 95).

¹⁹⁸ La loi naturelle doit parler «immédiatement par la voix de la nature» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 125). Que la loi naturelle soit naturellement connue ne suffit pas : «Sans doute, il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. À considérer humainement les choses, faute de sanctions naturelles, les lois de justice sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 378).

¹⁹⁹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 95.

reconnaissait la «primauté du bien sur le juste»²⁰⁰, de même que la nécessité consécutive de connaître la condition originelle de l'homme avant de pouvoir établir s'il existait une loi morale naturelle. Si la philosophie de Rousseau, concède Strauss, est très certainement une cause principale du moralisme de Kant, elle est cependant en elle-même bien plus proche du machiavélisme de Hobbes²⁰¹. Strauss soutient donc que la compréhension du *Discours sur l'inégalité* recommande de ne pas se munir d'une lunette kantienne, tout particulièrement inappropriée pour l'occasion. En lisant Rousseau comme un pré-kantien, on s'expose à manquer, à la fois le vrai sens du système de Rousseau, mais également celui du kantisme. Comme nous le verrons, tout se passe comme si, dans la perspective de Strauss, le kantisme était né de l'oubli involontaire d'un oubli volontaire de la question de l'origine, oubli recommandé par Rousseau. Il faut donc faire marche arrière, de cette véritable «caverne artificielle dans la caverne» qu'a creusée le kantisme, vers la compréhension plus «naturelle» des choses politiques et morales qui était encore celle de Rousseau.

3.2.1.1. Rousseau et la théologie naturelle

À l'époque de Rousseau, la nécessité d'effectuer une étude de la condition originelle de l'homme afin de statuer sur l'existence d'une loi naturelle est contestée. Dans l'*Émile*, par exemple, le Vicaire Savoyard affirme l'existence d'une loi morale naturelle sans s'appuyer sur une étude théorique de la condition originelle de l'homme. Le Vicaire ne questionne pas le fait que l'homme soit naturellement sociable²⁰². Il fait reposer l'existence d'une morale naturelle ainsi que le caractère naturellement sociable de l'homme sur la possibilité pour l'homme rationnel de connaître la justice de Dieu indépendamment de la révélation²⁰³, ainsi que sur l'existence postulée d'une conscience morale naturelle.

²⁰⁰ Strauss, *Droit naturel et histoire*, pp. 94-95.

²⁰¹ Rousseau est, à ce propos, catégorique : «la Loi est antérieure à la justice et non pas la justice à la loi» (Rousseau, *Du Contrat social. Première Version*, O.C. III, p. 329).

²⁰² Le Vicaire croit que l'homme est «sociable par sa nature ou fait pour le devenir» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 600)

²⁰³ Pour les théoriciens de l'École du droit naturel dont Pufendorf, la loi naturelle fait partie de la loi divine au même titre que la loi révélée.

La *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* n'est pas, pour Strauss, du genre philosophique²⁰⁴, mais est bien plutôt une espèce particulière de «théologie naturelle». À l'époque de Rousseau, les juristes de l'«École du droit naturel»²⁰⁵, adoptaient eux aussi une version modifiée de la «théologie naturelle traditionnelle»²⁰⁶. Leur conception de la loi morale naturelle, comme «une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent et libre»²⁰⁷, faisait d'ailleurs autorité parmi les Encyclopédistes²⁰⁸. Ces juristes avaient tenté d'opérer «un compromis explicite entre Hobbes et la loi naturelle traditionnelle» ou thomiste. Ils avaient retenu de Hobbes la «doctrine individualiste du contrat social», tout en rejetant sa doctrine trop subversive de la souveraineté²⁰⁹. Ils affirmaient donc l'existence d'une loi naturelle rationnelle obligeante par elle-même, ou indépendante de l'État et de la loi positive. Leur moralisme préfigure celui de Kant. Ces juristes admettaient également un concept d'«état de nature»²¹⁰, bien que leur affirmation de l'existence d'une loi naturelle ne soit pas, selon Strauss, basée sur une étude de la condition originelle de l'homme. La conception «académique» de l'«état de nature», respectueuse de l'enseignement biblique, ne prétendait nullement décrire un fait historique²¹¹. Par «état de nature», les membres de l'«École du droit naturel» entendaient «le statut juridique de l'homme en tant que tel [...] considéré uniquement comme sujet de la loi naturelle»²¹², c'est-à-dire indépendamment de l'influence de toute loi positive ou révélée. Strauss veut soigneusement distinguer la théorie rousseauiste de l'état de nature et de la loi naturelle des conceptions «académiques» de la loi naturelle et de l'état de nature qui était celles des juristes de l'«École du

²⁰⁴ Strauss distingue la *Profession de foi* du *Discours sur l'inégalité* qui est «incontestablement l'œuvre d'un philosophe» pour la raison suivante : «la morale y est considérée non pas comme un postulat indiscuté ou indiscutable, mais comme un sujet de discussion ou un problème» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 229).

²⁰⁵ «Rousseau entend manifestement par "les définitions modernes du droit naturel" les définitions traditionnelles qui prévalaient encore dans l'enseignement académique de son temps» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 231). Parmi ces représentants de l'«École du droit naturel», on retrouve Pufendorf, Grotius, Barbeyrac et Burlamaqui.

²⁰⁶ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 242.

²⁰⁷ Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 124.

²⁰⁸ Voir article «Droit naturel» dans l'*Encyclopédie*, rédigée par Denis Diderot. Dans cet article, Diderot défend une conception de la loi morale qui est très similaire à celle de Pufendorf.

²⁰⁹ Voir au sujet de toute cette discussion extrêmement condensée dans le chapitre sur Rousseau de *Droit naturel et histoire*, Arthur Melzer, *Rousseau. La bonté naturelle de l'homme*, Paris, Éditions Belin, 1990, pp. 221-223.

²¹⁰ Strauss nomme le concept d'état de nature propre aux juristes de l'École du droit naturel comme étant le concept «académique» de l'état de nature qui avait cours au temps de Rousseau. Voir Strauss, *Droit naturel et histoire*, pp. 237-238.

²¹¹ Selon la stricte orthodoxie chrétienne, il fallait distinguer, dans l'histoire de l'humanité, entre l'état de grâce dans lequel s'étaient trouvés Adam et Ève, et l'état de nature corrompu dans lequel tous les hommes évoluaient depuis le péché originel. Aucun homme n'avait donc été réellement ou historiquement dans l'«état de pure nature», c'est-à-dire à la fois privé de la connaissance de Dieu fournie par la révélation, sans la marque du péché originel et soustrait au joug de la loi positive.

²¹² Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 238.

droit naturel». Selon lui, Rousseau nie l'existence d'une loi morale naturelle tirant sa force d'elle-même, et son «état de nature» n'a pas non plus un statut hypothétique²¹³. Rousseau prend, dans le débat opposant les juristes de l'École du droit naturel à Hobbes, et portant sur l'existence d'une loi naturelle transcendant l'État, le parti de ce dernier²¹⁴. Son *Discours sur l'inégalité* contient une critique d'inspiration hobbesienne de la conception trop optimiste et rationaliste de la loi naturelle qui était celle desdits juristes.

3.2.1.2. La négation de la loi naturelle dans le *Second Discours*

Si Rousseau se conforme à la plus stricte tradition socratique²¹⁵ en reconnaissant la nécessité, afin de connaître le fondement naturel de la morale humaine, d'examiner la condition de l'homme à l'origine²¹⁶, il se démarque en même temps de cette tradition classique, et se conforme aux nouvelles prémisses théoriques de Hobbes, lorsqu'il nomme la condition originelle de l'homme «état de nature». Qu'est-ce que cela signifie ? Rousseau est d'accord avec Hobbes pour situer le principe de la loi naturelle dans des «principes [passionnels] antérieurs à la raison»²¹⁷, dans le droit à la conservation. Rousseau est également d'accord avec Hobbes pour accorder au désir de conservation de l'homme originel une valeur non-téléologique. Selon

²¹³ Bien sûr, Strauss connaît bien l'avertissement que Rousseau place dans l'exorde de son *Discours* : «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; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O. C. III, pp. 132-133). Cependant, pour Strauss, si Rousseau «présenta originellement son exposé de l'état de nature comme absolument hypothétique», c'est plus réellement par crainte d'être persécuté. Les «faits» qu'il prétend ne pas vouloir remettre en doute sont simplement les «faits» théologiques, tels qu'ils nous sont relatés dans les textes sacrés. Strauss nous renvoie, pour appuyer son interprétation, à l'extrait suivant du *Second Discours* : «Les hommes sont méchants, une triste et continuelle expérience dispense de la preuve; cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 202. Nous soulignons).

²¹⁴ Selon Rousseau, «Hobbes a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit naturel» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 153).

²¹⁵ Comme le dit Strauss, «tous les philosophes politiques ont ressenti la nécessité de revenir à l'état de nature, c'est-à-dire à la condition originelle de l'homme : tous les philosophes politiques sont contraints de réfléchir sur la question de savoir si et dans quelle mesure les exigences de la justice ont une assise indépendante de des décrets humains» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 238).

²¹⁶ «[M]ême si l'on considère que l'ordre du cosmos n'a absolument rien à voir avec l'éthique, la nature humaine, à défaut de la nature en général, peut très bien devenir le fondement de distinctions morales» in Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 94. «[T]ant que nous ne connaissons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrions déterminer la loi qu'il a reçue, ou celle qui convient le mieux à sa constitution» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 125).

²¹⁷ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 231.

Rousseau, la condition originelle de l'homme ne pointe pas naturellement hors d'elle-même. L'homme originel est l'homme naturel, et le droit naturel doit être dérivé des «besoins et [...] impulsions élémentaires»²¹⁸ qui déterminent cet homme uniquement préoccupé par sa propre conservation.

Cette conception moderne du droit naturel implique, à la fois chez Hobbes et chez Rousseau, «que la vie dans l'état de nature est solitaire»²¹⁹. Rousseau a cependant tiré de cette conclusion bien plus que Hobbes lui-même ne l'avait fait. En postulant que l'homme était naturellement solitaire, Rousseau s'est senti forcé de conclure que l'homme était également, par nature, privé de langage et donc de raison. L'homme ne pouvait pas, par nature, connaître la loi morale rationnelle²²⁰. Or, pour Rousseau, une loi naturelle qui n'est pas susceptible d'être connue «par nature» n'est pas une loi naturelle. Rousseau admet ailleurs, contre Hobbes, l'existence d'une certaine loi morale rationnelle, indépendante de la volonté humaine, et susceptible d'être connue une fois que l'homme a acquis la raison²²¹. Comme le dit Strauss, il reconnaît à l'homme rationnel une liberté fondamentale grâce à laquelle ce dernier est capable d'instituer «des devoirs inconditionnels»²²². Cependant, comme nous allons le voir, Rousseau va simultanément nier que la loi morale puisse être jamais, une fois connue, appuyée par des sanctions naturelles indépendantes des sanctions positives. Selon lui, en acquerrant la raison, l'homme développe simultanément de nouvelles passions qui l'empêchent de se conformer à loi morale. Rousseau nie à la froide raison, et aux lois qu'elle peut connaître, tout pouvoir de contraindre les passions²²³. Dans le *Discours sur l'inégalité*, Rousseau rejette définitivement le concept de «loi morale naturelle», car il considère que la loi morale n'est jamais simultanément connue et sanctionnée.

²¹⁸ Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, p. 52.

²¹⁹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 231.

²²⁰ Comme le remarque Melzer (*Rousseau. La bonté naturelle de l'homme*, p. 224) qui complète en cela l'argument de Strauss, Rousseau confirmait ces objections initialement fondées sur un raisonnement abstrait par des faits historiques : «on voit aisément que les saines idées du droit naturel et de la fraternité commune de tous les hommes se sont répandues assez tard et ont fait des progrès si lents dans le monde qu'il n'y a que le christianisme qui les ait suffisamment généralisées» (Rousseau, *Du contrat social. Première version*, O.C. III, p. 287).

²²¹ «Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines [...] il est une justice émanée de la raison seule; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 378).

²²² Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 243.

²²³ Voir cet extrait des *Confessions*, auquel Strauss nous renvoie dans *Droit naturel et histoire* en page 231. Rousseau, commentant le projet de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre, fait la remarque suivante : «[L]'examen approfondi de ses ouvrages en politique ne me montra que des vues superficielles, des projets utiles mais impraticables par l'idée dont l'auteur n'a jamais pu sortir que les hommes se conduisaient par leurs lumières plutôt que par leurs passions» (Rousseau, *Confessions*, O.C. I, p. 422).

3.2.1.3. La crise du droit naturel moderne dans le *Second Discours*

En posant, contrairement au Vicaire, que l'homme est naturellement solitaire, Rousseau est logiquement amené à nier l'existence d'une loi morale naturelle. En affirmant que l'homme est naturellement solitaire, Rousseau se sent forcé de dépouiller l'homme de tout sentiment ou faculté qui suppose le langage, et donc de retirer toute humanité à l'homme à l'état de nature. Il découvre que, «du moment que l'on nie avec Hobbes la socialité naturelle de l'homme, il faut envisager comme une possibilité que quelques-unes des passions qui naissent en l'homme tel que nous l'observons soient conventionnelles»²²⁴. Ainsi, toutes les passions morales qui font l'humanité de l'être humain tel qu'on le connaît, «la bonté, l'humanité, la commisération, la bienfaisance, toutes les passions attirantes et douces qui plaisent naturellement aux hommes»²²⁵, ne sont donc pas naturelles ou originelles. Le résultat final de l'étude de la condition originelle de l'homme menée par Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité* est qu'aucun trait moral, passionnel ou rationnel, ne peut être légitimement attribué à l'homme à l'état de nature. Rousseau substitue donc à la loi naturelle «ou à cette maxime sublime de justice raisonnée; *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse [...]*, cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente. *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*»²²⁶. Si Rousseau nie que l'homme de l'état de nature soit naturellement «moral», il affirmera cependant l'existence d'un certain droit naturel en soutenant que l'homme est naturellement «bon» en vertu de la simplicité naturelle de ses passions.

Cependant, selon Strauss, avec la théorie de l'état de nature de Rousseau, la doctrine du droit naturel atteint «son étape critique»²²⁷. Rousseau paraît, suite à son approfondissement de la conception hobbesienne de l'état de nature, se retrouver dans «une mauvaise passe»²²⁸. Alors qu'il avait fondé ses espoirs de découvrir la véritable essence de la loi morale naturelle dans une étude de la condition originelle de l'homme, Rousseau découvre finalement que l'homme de l'état de nature est sous-humain. Rousseau est le premier philosophe dans l'histoire de l'humanité à être confronté à un paradoxe qui embarrasse «la plupart des psychologues et des sociologues

²²⁴ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 232.

²²⁵ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 506.

²²⁶ Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 156.

²²⁷ Strauss, *Droit naturel et histoire*, pp. 236-237.

²²⁸ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 237.

d'aujourd'hui»²²⁹. L'humanité de l'homme n'est pas naturelle mais sociale ; elle apparaît en un endroit difficilement situable, d'une manière difficilement explicable, au sortir d'un gouffre animal aux profondeurs insondables. Rousseau est mis en face de l'impossibilité, pour l'homme fait, de connaître l'homme de l'état de nature en se référant à son «expérience humaine des hommes»²³⁰. Ce paradoxe a forcé les successeurs de Rousseau, dont Kant, à opérer le «rejet de la nature comme étalon»²³¹ en matière de politique et de morale.

Tout poussait Rousseau à abandonner le concept moderne d'état de nature pour trouver la morale qui convient à l'homme. Tout l'invitait à situer l'humanité de l'homme, non pas au début, mais à la fin de l'histoire. Malgré cela, insiste Strauss, et peut-être à cause de son imprécision, Rousseau a conservé le concept d'«état de nature». Comment une telle chose fut-elle possible ? Strauss concède qu'il soit «difficile de comprendre comment Rousseau a pu fonder sa doctrine du droit naturel sur ce qu'il croyait savoir de l'homme naturel, ou de l'homme dans l'état de nature»²³². Cela dit ajoute Strauss, «ce n'est pas Rousseau mais Kant qui tira la conclusion décisive des innovations mémorables de Rousseau»²³³ en matière de droit naturel. Rousseau a tout de même prétendu pouvoir accéder à la connaissance des passions de l'homme de l'état de nature. Il s'est justifié de pouvoir le faire en invoquant le caractère exceptionnellement sain et naturel de son propre cœur. C'est grâce à sa «connaissance» des passions de l'homme de l'état de nature que Rousseau a ensuite voulu fonder un nouveau dualisme, et instituer une nouvelle hiérarchie des plaisirs.

3.2.1.4. Le sentiment d'existence, fondement de la bonté naturelle de l'homme

Rousseau a tenté d'accéder, sur la base théorique que lui fournissait les sciences modernes de la nature, à une conception plus humaine du bonheur et de la morale²³⁴. Il l'a fait en tentant de

²²⁹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 232.

²³⁰ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 232.

²³¹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 95.

²³² Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 239.

²³³ Leo Strauss, *Études de philosophie politique platonicienne*, Paris, Belin, 1992, p. 207.

²³⁴ Hobbes avait défini le bonheur comme étant «une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre» (Thomas Hobbes, *Leviathan*, Paris, Folio, Trad. Mairet, 2000, Chapitre XI, p. 186). Rousseau était convaincu que «la distinction entre le bonheur ainsi que l'entendait Hobbes et la misère constante était insaisissable et que la conception "utilitaire" de la morale chez Hobbes et Locke était insuffisante : la morale doit avoir une assise plus solide que le calcul» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 242).

distinguer les biens corporels et les biens spirituels²³⁵, les maux corporels des maux psychiques ou «métaphysiques». La découverte théorique grâce à laquelle Rousseau s'est cru autorisé à instaurer ce nouveau «dualisme moderne» est celle du «sentiment d'existence». Son raisonnement pour justifier l'existence d'un tel sentiment est le suivant : l'homme ne peut vouloir se conserver, ou perpétuer sa vie, si le simple fait d'exister n'est pas prioritairement agréable. Rousseau qualifie le désir de conservation de l'homme en l'appelant «amour de soi», et il assure que ce désir trouve son fondement originel et son vrai sens dans le sentiment agréable d'existence que l'homme naturel est à même d'éprouver dans le repos et la solitude. Originellement, l'homme veut vivre, car vivre est agréable, et son plus grand plaisir est de retourner dès qu'il le peut à l'état de repos et de solitude qui lui permet de jouir du sentiment de son existence. Selon Rousseau, et malgré ce qu'en avait dit Hobbes, le plus grand bonheur pour l'homme existait. Il consistait dans l'atteinte de la fin humaine la plus haute, dans la jouissance de la liberté naturelle entendue comme «indépendance radicale de l'individu»²³⁶, comme liberté de s'adonner au sentiment d'existence, au sentiment ininterrompu de soi-même. Pour cette raison, la liberté sous toutes ses formes devient pour Rousseau «un bien plus grand que la vie»²³⁷, et on peut dire que la pensée de Rousseau est certainement à la source de la conviction moderne selon laquelle la vie sans vraie liberté, celle du bourgeois par exemple, est méprisable et ne vaut peut-être pas la peine d'être vécue.

La postulation du sentiment d'existence permet à Rousseau de développer une sorte de «téléologie anti-téléologique», une téléologie à rebours qui modifie considérablement le concept hobbesien d'état de nature²³⁸. Le sentiment d'existence est, selon Strauss, l'innovation grâce à laquelle Rousseau a, pour un temps, pu préserver de la désuétude le concept moderne d'état de nature. La postulation en l'homme d'un eros naturel pour l'unité est en effet la solution inédite de Rousseau au dilemme dans lequel il se trouvait : penser les termes d'une morale humaine et d'un

²³⁵ « [C]omme [Rousseau] le dit dans le [*Premier*] *Discours*, l'esprit a ses besoins ainsi que le corps; mais, tandis que les besoins du corps sont les fondements de la société, les besoins de l'esprit ne font que son agrément; la satisfaction des besoins de l'esprit n'est pas l'unique nécessaire pour la société, et est donc, pour cette raison même, mauvaise pour elle; mais ce qui est superflu, et donc dangereux pour la société est nécessaire à certains individus. Puisque les besoins du corps sont "le besoin" par excellence, Rousseau peut dire aussi que la société est fondée sur «le besoin», tandis que la science ne l'est pas, et il peut donner à entendre par là que la science, étant radicalement libre, est d'une dignité supérieure à celle de la société.» (Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 75).

²³⁶ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 240.

²³⁷ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 240.

²³⁸ «La société civile doit être dépassée, non pas dans le sens de la fin humaine la plus haute, mais dans le sens d'un retour aux origines, au premier passé de l'homme» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 244).

bonheur humain sans quitter la base solide que lui fournissait la science moderne de la nature. L'homme, décrète Rousseau, se veut lui-même. Il est naturellement solitaire, car il prend plaisir à exister auprès de lui-même, car il peut alors jouir du véritable bonheur procuré par le plaisir quasiment divin de se sentir exister lui-même.

Ainsi s'explique le véritable sens de l'affirmation de la bonté naturelle par laquelle Rousseau conclut son investigation du *Second Discours*. Le concept de bonté naturelle est, insiste Strauss, le vrai fondement du système de Rousseau. L'homme est naturellement bon, car son plus grand désir est de retourner à la jouissance solitaire que procure le sentiment d'existence. Rousseau nie, contre Hobbes, que l'homme soit naturellement agité par des passions inassouvissables et constamment frustrées. Rousseau nie de même que l'homme soit naturellement conduit à empiéter sur le bien-être de son semblable. Bien qu'il soit égoïste, l'homme de l'état de nature ne se préoccupe pas des autres, et ses seuls rapports avec autrui sont adoucis par le sentiment de pitié. La pitié est un sentiment naturel et agréable, car elle est une modification du sentiment d'existence. Le sentiment d'existence, pour Rousseau, est susceptible de plus ou moins d'intensité. Plus l'homme étend son propre être sur ce qui l'entoure, plus il acquiert de nouvelles facultés, plus le plaisir qu'il retire de son sentiment d'existence est susceptible de devenir intense²³⁹. Selon Rousseau, l'homme est naturellement compatissant aux souffrances d'autrui, car en étendant son être sur celui des autres, il se sent exister au dehors de lui-même et il augmente l'intensité du plaisir qui découle de son sentiment d'existence.

3.2.1.5. L'eudémonisme fondamental de Rousseau

Strauss souligne, à l'encontre de Cassirer, le rôle crucial que joue le sentiment d'existence dans la philosophie de Rousseau :

«Si l'homme se retire de tout ce qui n'est pas lui, s'il est vidé de toute sensation autre que le sentiment de son existence, il jouit de la félicité suprême, il se suffit à lui-même comme un dieu et est comme lui impassible; il ne trouve consolation qu'en étant pleinement lui-même et en s'appartenant pleinement, puisqu'à ses yeux le passé et le futur sont abolis. C'est en s'adonnant complètement à ce sentiment que

²³⁹ «Il est très naturel que celui qui s'aime cherche à étendre son être et ses jouissances» (Rousseau, *Dialogues*, p. 805).

l'homme policé achève le retour à l'état de nature primitif sur le plan de l'homme.»²⁴⁰

C'est cette redécouverte exégétique du sentiment d'existence, accomplie par Strauss, qui lui permet de contredire la lecture kantienne de Rousseau. Selon Strauss, Rousseau ne pouvait justifier sa postulation du sentiment d'existence sans s'accorder à lui-même un statut particulier, et reconnaître par le fait même une inégalité naturelle parmi les hommes. En effet, seul un homme exceptionnel pouvait, en milieu social et longtemps après que les passions humaines aient perdu leur originelle simplicité, retrouver l'accès perdu au sentiment d'existence. En effet, bien qu'il ait tenté de permettre à l'homme social de récupérer un sentiment d'unité artificiel qui se rapproche du sentiment d'existence, Rousseau convenait que même la meilleure société rendait impossible, pour la majorité des hommes ordinaires, un accès à la jouissance quasiment divine liée au sentiment d'existence. La liberté morale devient une option, quand la liberté naturelle de l'homme est menacée, c'est-à-dire quand la force des choses rend l'homme ordinaire dépendant d'autrui et accablé de désirs inutiles et frivoles qui lui interdisent de jouir du sentiment d'existence. Tel est le sens de l'apologie rousseauiste de la vertu. Rousseau accordait tout de même à la liberté naturelle une priorité sur la liberté politique morale : la base de tout son système est résolument eudémoniste. Il admettait également que le conflit entre l'individu et la société était insoluble au niveau social²⁴¹. La conception de l'histoire qui était celle de Rousseau était donc pessimiste.

3.2.1.6. Le pessimisme de Rousseau, ou le problème du social dans le *Second Discours*

Par une série d'«effets nécessaires de causes accidentelles»²⁴², l'homme de l'état de nature a été forcé, pour assurer sa conservation, de vivre en société. Une externalité malheureuse, liée à la vie sociale, a ensuite enclenché le perfectionnement des facultés de l'homme, au nombre desquelles la raison et l'imagination. L'homme a ainsi pu acquérir de nouvelles passions qui l'ont conduit à oublier le doux plaisir lié au sentiment d'existence originel, condition de son bonheur

²⁴⁰ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 252.

²⁴¹ «Rousseau pensait que c'est la société civile comme telle, pour ne rien dire de la société civile comme Hobbes et Locke la concevaient, qui se caractérise par une contradiction interne fondamentale et que c'est précisément l'état de nature qui en est dépourvu» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 243).

²⁴² Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 236.

véritable. Désormais, déplore Rousseau, «les hommes sociables ne tirent le sentiment de leur existence qu'exclusivement des opinions de leurs congénères»²⁴³.

Rousseau caractérise l'homme social par l'amour-propre, ou le désir d'occuper la première place²⁴⁴. L'amour-propre est une forme modifiée de l'amour de soi, une passion qui surgit nécessairement en contexte social. Elle n'est donc pas vraiment naturelle, bien qu'elle définisse la condition de tous les hommes en société, ou presque. Un homme habité par l'amour-propre définit son bien à partir de l'opinion des autres. Le bien qu'il recherche, sans cesser d'être particulier, devient relatif. Ce bien n'acquiert plus le statut de «bien» que s'il est reconnu comme tel par tous, que s'il permet de rendre manifeste la supériorité d'un homme sur tous les autres. L'individu ne détermine donc plus ce qui sera son bien propre. Il dépend en cette matière de l'opinion commune qui a toujours déjà déterminé ce qui est un symbole admis de supériorité. Tous les hommes sociaux sont simultanément engagés dans cette course effrénée pour l'acquisition des signes de supériorité. Leurs besoins augmentant sans cesse, la course pour l'acquisition des biens devient toujours plus féroce. Les hommes deviennent plus agités et plus dépendants les uns des autres à mesure que leur désir de supériorité et de domination prend plus d'ampleur. La dépendance morale de l'homme social met donc en danger aussi bien la liberté naturelle que la conservation de l'espèce. L'homme social doit en plus, à mesure que son désir d'empire acquiert de l'importance, mieux masquer aux autres la véritable raison de sa collaboration avec eux. L'homme social perfectionné se caractérise donc par cette particularité : il est extérieurement plus «moral», à mesure qu'il est intérieurement plus avide. Il est donc nécessairement divisé, écartelé entre l'égoïsme naturel perverti qui le définit, et la fausse morale qu'il doit feindre d'adopter pour s'attirer la collaboration des autres hommes.

Selon la perspective de Strauss, le *Discours sur l'inégalité* effectue une véritable «généalogie de la morale». Rousseau y met à jour la vraie origine historique et passionnelle de la moralité humaine. Il découvre que la morale a été, jusqu'à lui, une invention de l'homme intéressé, dont le but véritable a été de masquer à l'homme le véritable état de sa condition. Les constructions morales sont autant de prodiges de raffinement et de gentillesse qui sont en fait des moyens mis sur pied par l'homme afin d'accomplir son projet de domination²⁴⁵. L'homme social

²⁴³ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 252.

²⁴⁴ Comme nous le verrons dans la troisième partie, cette règle générale souffre quelques heureuses exceptions.

²⁴⁵ «C'est donc une chose bien merveilleuse que d'avoir mis les hommes dans l'impossibilité de vivre entre eux sans se prévenir, se supplanter, se tromper, se trahir, se détruire mutuellement ! Il faut désormais se garder de nous laisser

ne devient donc pas plus moral à mesure qu'il acquiert des «connaissances morales». C'est plutôt le contraire qui est vrai. L'homme social ou rationnel se caractérise par sa méchanceté. L'homme social n'entend plus, au sein de tant de nouvelles passions nées de l'amour-propre, la timide voix de la pitié²⁴⁶ qui tempérait jadis son égoïsme naturel. Une bonne partie de la méchanceté de l'homme social est également causée par la frustration diffuse de ne plus jouir du plaisir lié au sentiment d'existence. La rationalisation de l'homme, ou la capacité qu'il acquiert graduellement de régler ses actions en accord avec des maximes issues de sa raison, ne constitue donc pas une solution au problème de la dépendance provoqué par la socialisation de l'homme. Pour Rousseau, au moment où les capacités rationnelles de l'homme sont suffisamment développées pour en faire un homme potentiellement rationnel ou moral, ses passions nouvelles ont depuis longtemps pris le contrôle de sa raison²⁴⁷.

Telle est, pour Rousseau, la description du problème humain. Celui-ci se confond avec le problème de la dépendance, ou de l'oppression causée par la société. La société est un milieu non naturel qui provoque nécessairement la division de l'être de l'homme et son aliénation à l'autre. La société prive la majorité des hommes de la possibilité de jouir du plaisir lié au sentiment d'existence. Le procès par lequel l'homme social devient dépendant est un procès dialectique qui n'a pas de fin : plus l'homme dépend de l'opinion des autres, plus il dépend de leur aide pour satisfaire ses besoins démesurés, plus il doit se soucier de leur opinion. Le «problème social» est un problème structurel pour lequel il n'existe aucune solution absolument satisfaisante. En effet, comme nous le verrons, le problème de la société est redoublé par le fait qu'il est caché par une apparence de justice²⁴⁸, par un trompeur «progrès de l'espèce» vers la moralisation qui rend impossible la vraie moralisation de l'homme. Dans son *Contrat social* aussi bien que dans son *Premier Discours*, Rousseau en sera réduit à devoir nier, pour la permettre, la moralisation de l'homme.

jamais voir tels que nous sommes : car pour deux hommes dont les intérêts s'accordent, cent mille peut-être leurs sont opposés, et il n'y a d'autres moyens pour réussir que de tromper ou de perdre ces gens-là» (Rousseau, *Préface au Narcisse*, O.C. II, p. 968).

²⁴⁶ «Le changement décisif qui eût lieu dans l'état de nature consista dans l'affaiblissement de la pitié. La pitié s'affaiblit avec l'apparition de la vanité et de l'orgueil et en fin de compte avec l'apparition de l'inégalité, donc de la dépendance mutuelle des hommes » (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 244).

²⁴⁷ «[L]es notions de la loi naturelle, qu'il faudrait plutôt appeler la loi de raison, ne commencent à se développer que quand le développement antérieur des passions rend impuissants tous ses préceptes» (Rousseau, *Contrat social. Première Version*, O.C. III, p. 284).

²⁴⁸ Voir la citation en exergue du *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 5 : «Decipimur specie recti» («Nous sommes trompés par l'apparence du correct»).

3.3. Des «solutions» au «problème social»

La conclusion que Rousseau a tirée de cette généalogie de la morale n'a pas été d'abattre toute morale et de retourner à l'état de nature. Un tel retour est matériellement impossible, et il n'est pas souhaitable non plus. La vie sociale est un fait historique avec lequel l'homme doit désormais composer. Parallèlement, Rousseau convient que la morale est désormais nécessaire à la vie humaine, bien que les modalités de son application fassent question. Rousseau a proposé dans son œuvre différents modes de résolution du même problème social. Strauss en dénombre trois, qu'il présente en ordre croissant d'importance ou de naturalité, mais n'en examine que deux. Il y a d'abord la résolution politique du problème social²⁴⁹, ensuite la résolution du même problème au niveau de la famille ou par l'amour conjugal²⁵⁰, et finalement la solution du problème social suggérée par Rousseau dans *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, la vie solitaire de l'homme exceptionnel.

3.3.1. Le *Contrat Social*, ou la perspective impossible de la société juste

Dans le *Contrat social*, Rousseau ne fait aucune mention du sentiment d'existence lié à la liberté naturelle. Au contraire, il y dévalue la liberté naturelle en l'assimilant à l'esclavage, tout en vantant la supériorité de la liberté morale susceptible d'être acquise uniquement dans l'état de société²⁵¹. Face à ce changement apparent, Strauss refuse de suivre les nombreux interprètes qui ont soutenu que Rousseau avait abandonné, dans le *Contrat Social*, la conception pessimiste du

²⁴⁹ La résolution politique du problème social englobe dans l'esprit de Strauss l'autre résolution, morale celle-là, du problème social. Comme nous le verrons, une des solutions que Rousseau propose à la dialectique de la dépendance qui aliène l'homme social est l'instauration du règne de la loi. La dépendance envers la loi, morale ou politique, n'est pas dommageable, comme l'est certainement la dépendance envers la volonté arbitraire d'un autre. Par conséquent, la dépendance envers la loi est un moyen pour l'homme de se soustraire à la dépendance envers autrui. Ainsi, pour Strauss, la liberté morale rousseauiste «consiste à obéir à la loi qu'on s'est donné et qui suppose une société civile» (*Droit naturel et histoire*, p. 243. Nous soulignons).

²⁵⁰ Dans la troisième partie de ce travail, nous examinerons brièvement la solution romantique ou conjugale au problème humain présentée par Rousseau, notamment dans l'*Émile*, et qui est laissée de côté par Strauss.

²⁵¹ «[L]'impulsion du seul appétit est esclavage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 365). Rousseau va même jusqu'à désigner, dans le *Contrat social*, le passage de l'état de nature à l'état de société comme un «instant heureux» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 364). Comparer avec cet extrait du *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 164 : «Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre-Humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; Vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne».

social caractéristique de ses premiers ouvrages. C'est là, très exactement, la stratégie de Cassirer qui réinterprète les *Discours* à la lumière de l'*Émile* et du *Contrat social*, ouvrages «matures» véritablement représentatifs de la pensée de Rousseau. Strauss nie la présence d'un quelconque tournant dans la pensée de Rousseau, à la suite duquel Rousseau aurait cessé de considérer que la société était grevée par une contradiction structurelle²⁵².

Selon Strauss, le *Contrat Social* se présente avant tout comme une solution au problème de la conservation de l'espèce qui surgit inévitablement en milieu social²⁵³. Rousseau entend, comme Hobbes, déduire les principes légitimes du droit politique, du droit naturel de chaque individu à assurer sa propre conservation. Le contrat social doit être institué pour mettre un terme à l'état de guerre provoqué par la contradiction entre le droit naturel des possédants à posséder les moyens propres à assurer leur conservation, et le droit naturel des démunis à revendiquer pour leur propre survie ces mêmes moyens. La raison d'être du contrat social ne se trouve, par conséquent, ni dans le *Contrat social*, ni dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, mais dans le *Discours sur l'inégalité*²⁵⁴. Le contrat social n'est nullement explicitement institué pour permettre à une quelconque nature morale préexistante de l'homme de s'actualiser. Ceci conduit toutefois Strauss à devoir répondre à la question suivante : pourquoi une telle simplification du problème social au niveau du *Contrat social* a-t-elle été perçue par Rousseau comme nécessaire ? Pourquoi réduire le problème social à un problème de conservation ? Pourquoi souscrire à la théorie hobbsienne de la «souveraineté» ? C'est sa crainte que la volonté générale soit détournée par d'habiles discoureurs, prêtres et moralistes, qui a convaincu Rousseau de nier l'existence d'une loi morale naturelle dans le *Contrat social*. Tout se passe comme si Rousseau avait dû nier la moralité naturelle de l'homme dans l'espoir de permettre sa véritable moralisation. En effet, Rousseau avait perçu comme une menace à l'intégrité des lois politiques de la meilleure société

²⁵² Selon Strauss, malgré que Rousseau «embrouille» les distinctions entre la liberté naturelle et la liberté morale et politique, il n'en demeure pas moins que «la liberté naturelle demeure le modèle de la liberté civile» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 243).

²⁵³ «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 subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 360). «[L]a conservation de chacun requiert que le contrat social soit conclu et observé» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 246).

²⁵⁴ Voir Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 229 : «Le *Contrat social* en particulier s'appuie sur les bases établies dans le *Discours sur l'inégalité*». Également *Droit naturel et histoire*, p. 308, note 26 : «la raison d'être du contrat social est énoncée non dans le *Contrat Social* mais dans le *Discours sur l'inégalité*». C'est effectivement dans le *Discours sur l'inégalité* que Rousseau explique le surgissement de la contradiction entre le droit du possédant et le droit des démunis. Voir *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, pp. 175-179. Voir Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 841 : «Si c'est sur le droit à la propriété qu'est fondée l'autorité souveraine, ce droit est celui qu'elle doit le plus respecter».

l'affirmation de l'existence d'une morale naturelle. Or, selon lui, l'intégrité de ces lois était une condition essentielle de possibilité d'une moralisation de l'homme qui soit réussie.

3.3.1.1. La loi bien comprise, ou la ferveur démocratique de Rousseau

« Cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci. Quelle est la nature de gouvernement propre à former un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin à prendre ce mot dans son plus grand sens ? J'avais cru voir que cette autre question tenait de bien près à cette autre-ci, si même elle en était différente. Quel est le gouvernement qui par sa nature se tient toujours le plus près de la loi ? »²⁵⁵

On ne peut comprendre la discrétion de Rousseau au sujet du problème social dans le *Contrat social* sans examiner la solution du problème social qui y est tout de même proposée. La solution du problème social, grâce à laquelle l'homme social pourra à la fois voir sa conservation assurée, et recouvrer une certaine liberté, est donnée par la loi, « la plus sublime de toutes les institutions humaines »²⁵⁶. Le but de Rousseau dans le *Contrat social* est de vanter le pouvoir de la loi²⁵⁷. Institué, ce pouvoir permettrait d'une part d'assurer la conservation de l'espèce, et d'autre part de mettre un terme à la dépendance personnelle provoquant la division de l'homme, en favorisant l'accession du citoyen à une authentique liberté politique et morale par-delà cette division. En se soumettant, dans ses rapports à autrui, aux lois de sa cité ou à la volonté générale, le citoyen se soustrait à la dépendance morale qui met *simultanément* sa liberté et sa conservation en danger. Cette dépendance, même si elle devient, passé un certain stade de développement des facultés de l'homme, inévitable²⁵⁸, peut néanmoins être amoindrie si elle devient mutuelle et

²⁵⁵ Rousseau, *Confessions*, O.C. I, pp. 404-405. Cité par Strauss en note 27.

²⁵⁶ Rousseau, *Discours d'Économie Politique*, O.C. III, p. 248. Nous soulignons. Voir aussi : « Il y a deux sortes de dépendances. Celle des choses qui est de la nature; celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices. La dépendance des hommes, étant désordonnée, les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses » (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 311). Nous soulignons. Il faut noter que Rousseau ne dit jamais qu'il est possible de donner aux lois des nations l'inflexibilité de celle de la nature.

²⁵⁷ Rousseau va même jusqu'à dire : « la pire des lois vaut encore mieux que le meilleur maître » (Rousseau, *Lettres de la Montagne*, O.C. III, 1969, pp. 842-843).

²⁵⁸ « Avec l'âge de raison commence la servitude civile » (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 316). Voir aussi *Contrat social*, O.C. III, p. 351, *in princ.*

totale, c'est-à-dire si chaque homme dépend absolument de tous les autres pour sa conservation. L'abolition de la division causée par la dépendance s'obtient grâce à la socialisation absolue de l'homme. Celui-ci peut également récupérer une certaine unité, s'il ne distingue plus sa conservation de celle de l'ensemble social auquel il appartient. Le citoyen de la meilleure société n'a plus à feindre d'être moral. Il peut le devenir en effet.

Selon Rousseau cependant, «la définition de la loi est encore à faire»²⁵⁹. Qu'il ait très tôt instauré des lois n'implique pas que l'homme ait toujours possédé une compréhension adéquate de l'essence de la loi. Tous les types de «lois» ne favorisent pas la libération de l'homme et sa conservation. La loi n'est pas facteur de liberté si elle n'est que l'expression officielle et travestie de la volonté particulière d'un tyran. Une telle «loi» brime la liberté humaine, et constitue une menace pour la conservation des individus. Nous avons vu que la moralisation imparfaite ou la civilisation graduelle et incomplète de l'homme a été dénoncée par Rousseau, dans son *Discours sur l'inégalité*, comme doublement funeste à sa liberté et à sa conservation.

Rousseau prétendait avoir compris mieux qu'aucun autre l'essence véritable de la loi, et il se considérait pour cette raison comme «le premier théoricien de la démocratie»²⁶⁰. Rousseau s'attribue cet honneur, car il est le premier à avoir compris la véritable ampleur du problème du social, et ce qu'exige sa résolution politique complète: la «souveraineté du peuple»²⁶¹ exercée par la loi. Qu'est-ce que Rousseau entend par «loi»? Bien comprendre la loi signifie d'abord admettre qu'il n'existe aucun contenu déterminé de la loi²⁶². La véritable loi, affirme Rousseau, a son origine dans la volonté humaine. Il n'y a pas de loi morale naturelle. La loi est une institution humaine, un acte général par lequel «le peuple statue sur tout le peuple»²⁶³. La loi est donc une forme vide, un moule qui est cependant susceptible d'exercer une contrainte formelle sur les volontés individuelles qui s'y peuvent inscrire. La résolution politique du problème social passe par l'établissement de la suprématie de la loi entendue en ce sens, celle qui coïncide avec la souveraineté du peuple.

²⁵⁹ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 842. Comme le dit Strauss, l'accident seul «imposait à l'homme la compréhension et le développement de la compréhension» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 236).

²⁶⁰ Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 67.

²⁶¹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 249.

²⁶² «Qu'est-ce enfin qu'une loi? Tant qu'on se contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans s'entendre, et quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de nature on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'État» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 378).

²⁶³ Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 379.

L'obéissance à la loi, entendue strictement comme généralisation artificielle de la volonté de chaque citoyen, ne menace pas la conservation de l'individu, parce qu'elle lui permet de rester indirectement «le juge des moyens requis pour sa conservation»²⁶⁴. Cette obéissance est également le moyen politique grâce auquel l'individu peut se soustraire à la dialectique de la dépendance, et acquérir éventuellement une liberté morale authentique. En conformant sa volonté particulière à la volonté générale, l'homme social s'oblige à traiter son prochain comme une fin, car il est forcé de considérer «l'objet de sa volonté privée ou naturelle comme l'objet d'une loi qui oblige et atteint de la même façon tout le monde». La suprématie de la loi fournirait donc bel et bien une solution au problème social qui provoque la division de l'homme social. Cependant, l'établissement de cette suprématie est un sérieux problème pour Rousseau.

3.3.1.2. La *nécessité* du mensonge, ou le problème de la suprématie de la loi

Que l'homme social ou rationnel ait la possibilité matérielle d'instituer des devoirs inconditionnels, ou de conformer sa volonté particulière à la volonté générale représentée dans la loi, n'implique pas pour autant qu'il le veuille. Il n'existe de fait aucune sanction naturelle qui pousse un individu à se conformer aux règles de justice promulguées par la loi. L'homme, pour Rousseau, est naturellement égoïste et solitaire, et le calcul d'intérêt ne peut jamais transformer la volonté particulière d'un individu en volonté morale, ou générale. Conformer sa volonté particulière à la volonté générale est un sacrifice auquel il sera toujours dans l'intérêt particulier de l'individu de tenter secrètement de se soustraire. Il est plus avantageux de profiter des conditions sociales paisibles établies par le sacrifice personnel des autres, sans pour autant accomplir soi-même ce sacrifice. Forcer l'homme à conformer sa volonté individuelle à la volonté générale est un premier problème, qui semble requérir pour sa solution la dénaturation de l'homme. La liberté naturelle est donc plus «libre» que la liberté politique ou morale qui demandent toujours des sacrifices. Ce n'est pas tout. Pour que la soumission de la volonté individuelle du citoyen à la volonté générale contenue dans la loi soit légitime du point de vue de sa conservation, il doit être garanti «que la volonté générale – ce qui signifie à toutes fins utiles la volonté de la majorité légale – ne peut errer»²⁶⁵. Autrement dit, Rousseau est forcé de convenir

²⁶⁴ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 246.

²⁶⁵ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 247.

que le contenu des lois, et pas seulement leur forme, doit être adéquat. Pour cela, la volonté générale a besoin d'être éclairée. Cette nécessité pour la volonté générale d'être éclairée est un deuxième problème, car elle entre en contradiction avec l'exigence fondamentale de souveraineté du peuple que Rousseau refuse de mettre de côté.

Selon Strauss, la solution principale que Rousseau a trouvée au «double problème» lié à l'instauration de la suprématie de la loi est représentée par le Législateur. En effet, c'est d'abord au Législateur que Rousseau confie la responsabilité de guider la volonté générale, sans la détourner à son profit. Le Législateur doit donc être un homme sublime, un saint qui connaît le bien des hommes, qui a le pouvoir de contrôler ses semblables, et qui use de ce pouvoir uniquement pour le bonheur de tous. C'est également au Législateur qu'incombe la difficile mission de dénaturer l'homme naturellement égoïste pour en faire un citoyen. Au niveau social, le rétablissement de l'unité de l'homme, et la récupération d'une certaine liberté, exige la transformation de la nature de l'homme. Comme le dit Rousseau, «celui 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 reçoive en quelque sorte sa vie et son être»²⁶⁶. La dénaturation du citoyen exige qu'il aime sa cité comme lui-même. Cette dénaturation consiste à étendre l'amour de soi du citoyen à la grandeur de la cité. La grandeur maximale de la cité juste et libre dépend donc des limites naturelles imparties à la capacité humaine d'aimer. La connaissance du droit naturel ou du cœur humain est un pré-requis essentiel à la mise en place de la société juste. Quiconque oublie les limites naturelles de la capacité humaine d'aimer s'expose à réintroduire la division dans le cœur humain²⁶⁷. Une telle transformation de l'amour de soi de l'homme social est

²⁶⁶ Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 381.

²⁶⁷ Le problème de l'instauration de la suprématie de la loi est un problème «qui grandit en même temps que la société elle-même» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 248). La bonne société est donc nécessairement appelée à disparaître pour la raison qu'elle est justement une bonne société qui favorise la conservation de l'espèce et la reproduction des individus. Rousseau, contrairement à Kant, a donc refusé de «rendre sa sagesse socratique radicalement indépendante des sciences de la nature» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 239) ou de la connaissance théorique du cœur humain. Cependant, il doit affecter de le faire, car la connaissance du cœur humain révèle précisément ce qu'il veut taire, soit le caractère anti-naturel de la soumission de l'homme à la volonté exprimée dans la loi. En oubliant le caractère naturellement solitaire de l'homme, les interprètes kantien de Rousseau ont manqué le caractère radical et éminemment problématique de la dénaturation de l'homme que doit réaliser le Législateur. Un exemple d'une telle mésinterprétation du concept rousseauiste de dénaturation se trouve chez Renaut. Selon ce dernier, Rousseau a considéré que, «pour préparer les volontés individuelles à l'exercice de la citoyenneté, il est indispensable de rendre les hommes plus désintéressés, moins égoïstes qu'ils ne le sont devenus sous l'effet de la corruption moderne» (Alain Renaut et Sylvie Mesure, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris, Champs-Flammarion, 1999, p. 163. Nous soulignons). Pour Rousseau, l'égoïsme des hommes,

susceptible d'être opérée par le moyen d'une habile rhétorique qui exalte, aux moyens d'arguments religieux, les passions naturellement égoïstes des hommes²⁶⁸. Cette rhétorique plus ou moins spécieuse doit faire naître en chaque homme un amour artificiel de la patrie et un respect sacré pour les lois, grâce auxquels le citoyen devient capable de vertu. La vertu du citoyen, ou la perfection de la société, demande donc à la fois de quelques individus la plus grande sagesse, et pour le peuple «un aveuglement spécifique contre lequel la philosophie se révolte nécessairement»²⁶⁹. C'est parce qu'une telle dénaturation est nécessaire que Rousseau ressent l'obligation de cacher aux hommes ordinaires l'ampleur de la contradiction structurelle du social, de même que la supériorité de la liberté naturelle sur la liberté politique ou morale.

Le Législateur étant, en vertu de sa sagesse et de sa bonté un homme très rare²⁷⁰, il ne représente pas une vraie solution au problème de la dénaturation du citoyen. Strauss convient que «la doctrine rousseauiste du Législateur veut préciser le problème fondamental de la société civile plutôt qu'elle ne veut en suggérer une solution pratique»²⁷¹. Il apparaît donc que Rousseau ne peut concilier adéquatement l'exigence de souveraineté du peuple ou le besoin d'un «recours [au moins périodique] à la volonté souveraine du peuple contre tout l'ordre établi»²⁷², et l'autre exigence de suprématie de la loi qui s'accommode très mal de la constante remise en question de ces lois : «le respect vivant pour les vieilles lois, "les préjugées de l'antiquité" qui sont indispensables à la santé de la société, ne peuvent survivre que difficilement à la discussion publique de leurs origines»²⁷³. En résumé, selon Strauss, la solution politique du problème social était apparue à Rousseau comme nécessairement imparfaite, ou le modèle de la société juste inapplicable, car les exigences liées au règne de la loi étaient contradictoires²⁷⁴. En prouvant que Rousseau ne réussit pas à présenter un modèle viable de gouvernement grâce auquel le règne pur de la loi serait assuré, Strauss démontre d'une part que le problème social était bel et bien, pour

exacerbé il est vrai par l'amour-propre, est un trait naturel de leur caractère, comme l'est également leur asocialité. La dénaturation du citoyen est une dénaturation au sens fort du terme.

²⁶⁸ Comme le note Strauss, «il va sans dire que les arguments par lesquels le Législateur convainc les citoyens de sa mission divine ou de la sanction divine de son code sont nécessairement d'une validité douteuse» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 248).

²⁶⁹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 248.

²⁷⁰ On serait tenté de dire, aussi rare que Rousseau lui-même.

²⁷¹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, pp. 248-249.

²⁷² Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 249. Les autres facteurs de socialisation dénombrés par Strauss que sont la religion civile et la coutume nationale présentent les mêmes inconvénients.

²⁷³ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 248.

²⁷⁴ «Mettre la loi au-dessus de l'homme est un problème en politique que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie» (Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C. III, p. 955).

Rousseau, insoluble au niveau social, et d'autre part que la liberté morale que la suprématie de la loi devait permettre était difficilement atteignable, et ne pouvait durer. Le *Contrat social* se conformait donc aux conclusions pessimistes avancées par Rousseau dans son *Second Discours*, et confirmait à sa manière paradoxale, par l'évocation d'une solution idéale irréalisable, que Rousseau n'avait jamais cru possible de réconcilier la perfection de l'individu et la perfection de la société.

3.3.2. Le retrait de la société. Du philosophe à l'artiste

«Le type d'homme annoncé par Rousseau qui justifie la société civile en la transcendant n'est plus le philosophe mais ce que l'on appellera plus tard l'artiste. Lorsqu'il revendique un traitement privilégié, c'est davantage en vertu de sa sensibilité que de sa sagesse, en vertu de sa bonté ou de sa pitié que de sa vertu. Il accepte le caractère précaire de ses intentions : il est citoyen avec mauvaise conscience. Pourtant, comme sa conscience ne l'accuse pas seul mais en même temps accuse la société à laquelle il appartient, il est porté à se considérer comme la conscience de la société. Mais il est obligé d'avoir mauvaise conscience puisqu'il est la mauvaise conscience de la société»²⁷⁵.

Le modèle de la société libre, ou le gouvernement légitime de la loi, est si problématique pour Rousseau, qu'il n'est guère étonnant de constater qu'il «n'ait [finalement] pas considéré la société libre telle qu'il la concevait comme la solution du problème humain»²⁷⁶. Ainsi, la solution la plus satisfaisante du problème de la société est que certains individus, qui vivent dans ses marges, profitent de l'affinement des facultés humaines provoqué par la socialisation de l'homme pour s'adonner à la jouissance du sentiment d'existence²⁷⁷. La société, si elle permet à certains hommes vivant en ses marges de jouir du sentiment d'existence, n'aura donc pas été un mal

²⁷⁵ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 253. Une telle position, celle que Rousseau revendique pour lui-même selon Strauss, est tout à fait en règle avec l'axiome de base de la bonté naturelle : «Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible». Cependant, Strauss est d'avis que Rousseau se sent en quelque sorte coupable de jouir des bienfaits de la liberté naturelle, et ce en raison des souffrances et des privations dont s'afflige l'homme social. Il a donc mauvaise conscience. Mais, Rousseau peut également se dire forcé de chercher une telle retraite par la méchanceté et la dépravation de l'homme social. La mauvaise conscience qui l'affectait devient donc la mauvaise conscience de la société dans son ensemble, coupable elle aussi de créer autant de tourments dans le cœur du «plus aimant des hommes» (Rousseau, *Rêveries du Promeneur Solitaire*, O.C. I, p. 995).

²⁷⁶ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 250.

²⁷⁷ Selon Strauss, Rousseau était conscient que la jouissance liée au sentiment d'existence était beaucoup plus forte dans l'état de société que dans l'état de nature originel. En effet, les facultés de l'homme social ayant été longuement développées et raffinées, l'intensité du sentiment d'existence dont jouit le promeneur solitaire est sans doute plus forte que celle du même sentiment lorsqu'il était celui de l'homme à l'état de nature.

absolu pour le genre humain. Parce qu'ils perpétuent le souvenir du problème social et de son insolubilité, et grâce à leur naturelle bonté, ces hommes restent prêts à offrir leur aide et leur sagesse aux peuples susceptibles d'en profiter. Selon Strauss, ces hommes nouveaux et supérieurs qui jouissent, à l'écart de la société, d'un bonheur interdit aux hommes vulgaires, ce sont les artistes.

La vie amoral de l'artiste constitue donc la meilleure approximation possible, au niveau de la vie civilisée, de la liberté propre à l'homme de l'état de nature, car l'artiste est l'archétype du créateur. Rousseau revendique d'ailleurs pour lui-même ce statut d'homme exceptionnel ou d'homme naturel, car il a été à son avis, et plus que n'importe quel autre être humain, lui-même : «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 [...] Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent»²⁷⁸. Être «naturel» au sens qu'a d'ailleurs ce mot aujourd'hui, c'est être soi-même. La vertu naturelle, celle que Rousseau privilégie en dernier lieu, est l'authenticité. Selon Strauss, Rousseau est le fondateur de la «morale» de l'authenticité²⁷⁹. L'artiste est l'homme authentique, solitaire, indépendant et original, pur de tout préjugé, l'homme naturel à la fois libre et excellent. «Être libre» signifie donc moins pour Rousseau «être libre pour», qu'«être libre de»²⁸⁰, et l'excellence ne consiste pas non plus pour lui à se conformer à un modèle de vertu préexistant. En affirmant que la vie de l'artiste représentait pour Rousseau la meilleure solution du problème social, Strauss implique que Rousseau, contrairement à Kant, accreditait «la primauté du bien sur le juste»²⁸¹. L'artiste n'est pas «moral», il est, dans le meilleur des cas,

²⁷⁸ Rousseau, *Confessions*, O.C. I, p. 5.

²⁷⁹ Rousseau a été conduit à «inaugurer l'amalgame fatal de critères moraux abaissés avec le pathos moral de la sincérité» (Strauss, *L'intention de Rousseau*, p. 94). Bien sûr, être absolument soi-même est impossible. L'idéal moral fixé par Rousseau est inatteignable au niveau de l'humanité. L'être humain ne peut toujours que tendre vers la complète indépendance et la complète originalité. La liberté naturelle au niveau de l'humanité est extrêmement difficile à conserver, car l'homme tend toujours à agir conformément à certaines règles, ou dans le cadre contraignant d'un projet. Comme le dit Strauss, «la vie bonne réside [pour Rousseau] dans la meilleure approximation possible de l'état de nature au niveau de l'humanité» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 244).

²⁸⁰ «Je n'ai jamais cru que la liberté de l'homme consistât à faire ce qu'il veut, mais bien à ne jamais faire ce qu'il ne veut pas» (Rousseau, *Rêveries du Promeneur Solitaire*, O.C. I, p. 1059).

²⁸¹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, pp. 94-95. Strauss ajoute : «la question qui demeure controversée est de savoir si le juste est bon (par nature), si la vie conforme à la nature humaine implique justice et moralité». Pour Strauss, il ne fait pas de doute que sur cette question, Rousseau a le même avis que Thrasymaque ou Nietzsche : une certaine injustice est parfois bonne, et même, condition de l'accès au plus grand bien.

bon²⁸². Selon Strauss, le juste n'est pas pour Rousseau attirant en lui-même, ni l'injuste repoussant. La position fondamentale de Rousseau n'est pas «morale». Son souci principal n'est pas la dignité humaine. Rousseau ne veut pas la fin de l'exploitation à tout prix. Il veut la fin de toute exploitation qui empêche la vigueur de l'âme. La preuve en est que Rousseau, à chaque fois qu'il a condamné l'injustice, a ressenti la nécessité de démontrer que le juste est bon, et que l'injuste est mauvais, c'est-à-dire que le riche souffre autant sinon plus que les pauvres de l'exploitation qu'il leur fait subir²⁸³. La confirmation de l'eudémonisme de Rousseau est que, placé devant une injustice qui s'accorde avec la jouissance de la liberté de la part de l'exploiteur, Rousseau refusait de la condamner. Toute exploitation qui ne provoque pas la corruption de l'âme des exploités n'est pas mauvaise²⁸⁴. L'«artiste», au sens où Strauss l'entend ici, est une espèce de profiteuse, un homme injuste qui profite d'un affinement des facultés de l'homme qui coûte, au reste de l'espèce, sa liberté naturelle. La meilleure vie humaine pour Rousseau, dira Strauss, est la vie d'un parasite sublime, de l'«artiste» et non pas celle du philosophe.

En effet, le concept de «nature» qui sert à Rousseau de base d'attaque contre la modernité et la cité, lui sert également d'arme contre la philosophie, et surtout contre la philosophie antique. Strauss nous met en garde contre le désir de voir dans cette dévaluation de la philosophie opérée par Rousseau une simple préfiguration plus ou moins adroite du kantisme. Strauss dit trouver chez Rousseau, non pas une affirmation de la primauté de la raison pratique, mais bien une critique radicale et sans appel de la raison et de son pouvoir de libération²⁸⁵. Strauss distingue chez Rousseau deux critiques de la philosophie, la première prononcée au nom de la vertu citoyenne, et la seconde au nom de la «vertu» naturelle. La critique de la philosophie effectuée du

²⁸² «Rousseau distinguait entre la vertu et la bonté. La vertu présuppose l'effort et l'accoutumance; elle est avant tout un fardeau et ses commandements sont pénibles. La bonté, c'est-à-dire le désir de faire le bien, ou tout au moins l'absence totale de désir de faire le mal, est purement et simplement naturelle; les plaisirs de la bonté [ou ses sanctions] viennent immédiatement de la nature» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 251).

²⁸³ Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 351 : «Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux».

²⁸⁴ Un autre exemple de cet amoralisme chez Rousseau, qui le distingue radicalement de Kant : «Il y a de telles positions malheureuses où [...] le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 431).

²⁸⁵ «Voilà l'inconvénient des caractères froids et tranquilles : tout va bien tant que leur froideur les garantit des tentations; mais s'il en survient une qui les atteigne, ils sont aussitôt vaincus qu'attaqués; et la raison, qui gouverne tandis qu'elle est seule, n'a jamais de force pour résister au moindre effort [...] Il n'y a que les âmes de feu qui sachent combattre et vaincre; tous les grands efforts, toutes les actions sublimes sont leur ouvrage : la froide raison n'a jamais rien fait d'illustre, et l'on ne triomphe des passions qu'en les opposant l'une à l'autre» (Rousseau, *Julie ou la Nouvelle-Héloïse*, O.C. II, p. 493).

point de vue du citoyen est celle dont a hérité, non sans quelques modifications, Emmanuel Kant. Selon cette critique, comme nous l'avons vu, la philosophie est dangereuse lorsqu'elle met en péril les fondements sacrés indispensables à la morale populaire ou civique. Selon Strauss, cette critique ne correspond toutefois pas à l'opinion de Rousseau la plus profonde sur le danger que représente la philosophie. C'est la critique que Rousseau adresse à la philosophie, cette fois au nom de la nature, qui est son dernier mot à ce sujet. Selon Rousseau, la raison, comme la médecine, est un substitut artificiel à la vigueur et à la bonté naturelle qui ne remplace jamais celles-ci. La philosophie pour Rousseau est donc contre nature, c'est-à-dire contraire à cette vertu naturelle que Rousseau définissait, dans son *Premier Discours*, comme la «force et la vigueur de l'âme»²⁸⁶. La philosophie rend l'homme ordinaire méchant²⁸⁷, craintif, oisif et efféminé²⁸⁸ à mesure qu'il gagne en prudence²⁸⁹. Elle contribue à augmenter, plutôt qu'à diminuer, la quantité de ses préjugés²⁹⁰. En invoquant la nature, Rousseau rejette non seulement le modèle de la société libérale bourgeoise, mais également la vertu politique, et la philosophie. Sa philosophie, en tentant un retour à la pensée antique, a «jeté par-dessus bord d'importants éléments de la pensée classique que ses prédécesseurs modernes avaient conservés», dont le principal est sans nul doute la raison. Si la modernité se définissait, depuis ses débuts avec Machiavel, comme une «démonisation» du supérieur en l'homme doublée d'une «angélisation» de l'inférieur, la critique rousseauiste de la raison a très certainement provoqué un «progrès de la modernité»²⁹¹. Pour Strauss, cette critique apparente Rousseau bien plus à Nietzsche qu'à Kant.

²⁸⁶ Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 12.

²⁸⁷ «La commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant. Or, il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement. C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige. C'est la philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : Périss si tu veux, je suis en sûreté» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, pp. 155-156).

²⁸⁸ «Le goût des lettres et la philosophie amollit les corps et les âmes. Le travail du cabinet rend les hommes délicats, affaiblit leur tempérament; et l'âme garde difficilement sa vigueur quand le corps a perdu la sienne. L'étude use la machine, épuise les esprits, détruit la force, énerve le courage; et cela seul montre assez qu'elle n'est pas faite pour nous : c'est ainsi qu'on devient lâche et pusillanime, incapable de résister également à la peine et aux passions. Chacun sait combien les habitants des villes sont peu propres à soutenir les travaux de la guerre, et l'on n'ignore pas quelle est la réputation des gens de lettre en fait de bravoure» (Rousseau, *Préface au Narcisse*, O.C. II, pp. 966-967).

²⁸⁹ «Que gagne Épicète à savoir qu'on va lui casser la jambe ? La lui casse-t-il moins pour cela ? Il a par-dessus son mal, le mal de la prévoyance» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 510).

²⁹⁰ «Ce ne sont point les philosophes qui connaissent le mieux les hommes; ils ne les voient qu'à travers les préjugés de la philosophie; et je ne sache aucun état où l'on en ait tant. Un sauvage nous juge plus sainement que ne fait un philosophe» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 535).

²⁹¹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 220.

3.4 Conclusion. L'individu et la cité

Toute l'interprétation straussienne de la philosophie de Rousseau vise à démontrer, contre l'interprétation kantienne de Rousseau de Cassirer, que la pensée de Rousseau a contesté la possibilité de la résolution définitive du conflit entre l'individu et la société. C'est précisément ce à quoi Strauss se réfère quand il dit de la philosophie de Rousseau qu'elle a tenté d'orchestrer un retour à la pensée classique. Rousseau reconnaît indéniablement l'existence d'une inégalité parmi les hommes²⁹², de même que la possibilité pour certains individus d'élite d'avoir accès à des plaisirs qui se refusent nécessairement aux hommes ordinaires contraints de vivre en société. On l'a vu cependant, Rousseau a cru parvenir à instaurer un nouveau dualisme pseudo-métaphysique²⁹³ en approfondissant le concept hobbesien d'homme à l'état de nature, en tirant toutes les conséquences de l'affirmation admise par Hobbes selon laquelle l'homme est naturellement solitaire. Rousseau a affirmé que l'homme était naturellement bon. Ce disant, il accomplissait, d'une manière jamais vue avant lui, non pas l'apologie de la raison mais bien celle de l'instinctif et du corporel en l'homme. Cependant, cet «optimisme» se paye nécessairement, l'instant d'après, dans un pessimisme tout aussi radical. Si la bonté naturelle de l'homme est indépendante de la raison et située à l'origine, alors l'histoire humaine qui est celle de la rationalisation de l'homme est l'histoire de la longue chute qu'il effectue hors du Même vers l'Autre. Il est vrai que Rousseau a pensé pouvoir ralentir l'inexorabilité de cette chute et arrêter temporairement le progrès de l'inégalité, par le moyen de la vertu républicaine, par la restauration artificielle d'un équivalent au sentiment d'existence : le sentiment de liberté du citoyen. Cette perspective ne vient cependant pas résoudre la contradiction entre le perfectionnement de l'individu, ou la raison, et le perfectionnement de l'espèce, ou la vertu. La raison est contraire à la

²⁹² Strauss nous renvoie, dans la note 20 de son chapitre sur Rousseau, à de nombreux passages des différents ouvrages de Rousseau où cette inégalité naturelle entre les hommes est admise. Par exemple, dans ses *Lettres de la Montagne*, Rousseau dit du peuple en général qu'il est «incapable de raisonnements suivis, d'observations lentes et sûres, et en tout chose esclave de ses sens» (O.C. III, p. 729). Il affirme ensuite dans le même ouvrage que tous ses livres «ne sont pas écrits pour le peuple» (O.C. III, p. 783).

²⁹³ «Tous les hommes sont donc sensibles, et peut-être au même degré, mais non pas de la même manière. Il y a une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paraît n'avoir pour fin que la conservation de notre corps et celle de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur. Il y a une autre sensibilité que j'appelle active et morale qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers. Celle-ci, dont l'étude des paires de nerfs ne donne pas la connaissance, semble offrir dans les âmes une analogie assez claire avec la faculté attractive des corps» (Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 805. Nous soulignons).

vertu qui est, pour Rousseau, une affaire de passion²⁹⁴. À mesure que l'homme se perfectionne, à mesure qu'il acquiert une meilleure compréhension du réel, ses chances de liberté diminuent. Le mouvement même de l'histoire, ou le perfectionnement des facultés de l'individu qui rend la vertu nécessaire, rend cette même vertu extrêmement précaire.

La philosophie de Rousseau n'est pas «moraliste». La vertu, selon Rousseau, doit reposer sur certaines croyances douteuses du point de vue du philosophe, et donc sur les discours et les manipulations habiles d'un sage Législateur. L'œuvre du Législateur n'est cependant pas éternelle, et l'origine «divine» des lois de la cité est tôt ou tard contestée. Ainsi par exemple, le prestige de la vertu républicaine a-t-il été attaqué à deux reprises dans l'histoire de l'Europe : une première fois par le christianisme qui lui opposait la douce et universelle vertu chrétienne; et une seconde fois par la philosophie des Lumières, qui en réaction au christianisme, a voulu nier le caractère naturel de toute vertu. La solution collectiviste de Rousseau au problème du social, qui s'adresse à un certain type d'hommes, est nécessairement précaire et ne peut s'appliquer qu'à certains peuples à certains moments de l'histoire²⁹⁵. Mis en face de l'imminence de la mort de l'Europe républicaine²⁹⁶, et considérant le cas très particulier d'hommes exceptionnels que leur condition sociale n'avait pas corrompue, Rousseau n'a pas finalement hésité à privilégier une vie solitaire ou familiale en retrait du social.

²⁹⁴ «Chez Rousseau, c'est la passion elle-même qui prit l'initiative et se révolta. Usurpant la place de la raison et reniant avec indignation son passé libertin, la passion commença à stigmatiser avec la vertueuse sévérité d'un Caton les turpitudes de la raison» (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 220).

²⁹⁵ Un peuple, dit Rousseau, «peut se rendre libre tant qu'il n'est que barbare, mais il ne le peut plus quand le ressort civil est usé. Alors les troubles peuvent le détruire sans que les révolutions puissent le rétablir, et sitôt que ses fers sont brisés, il tombe épars et n'existe plus : il lui faut désormais un maître et non pas un libérateur. Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime : On peut acquérir la liberté, mais on ne la recouvre jamais» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 385).

²⁹⁶ Il ne reste que peu de pays pouvant encore accueillir de bonnes lois pour Rousseau : Genève, la Corse et la Pologne. Le *Contrat social*, le *Projet de constitution pour la Corse*, et les *Considérations sur la Pologne* sont avant tout écrits pour eux. Voir *Dialogues*, O.C. I, p. 935, où Rousseau déclare, en parlant de lui-même : «il avait travaillé pour sa patrie [Genève], et pour les petits États constitués comme elle».

4. Remarques finales, le statut de l'Émile :

4.1. Le statut particulier de l'Émile dans le corpus des œuvres de Rousseau

4.1.1. L'Émile et la Profession de Foi contra le Discours sur l'Inégalité

On a vu, et autant Strauss que Cassirer en ont convenu, que la pensée de Rousseau se structure de la manière suivante : un exposé du problème de la société ou du problème du bourgeois qui s'accompagne en chaque cas d'un exposé de la bonté naturelle de l'homme, et un autre exposé des solutions possibles à ces problèmes. Selon la critique que Strauss lui a adressée toutefois, la lecture kantienne de Rousseau a manqué le caractère structurel de la contradiction de la société décrite par Rousseau dans son *Discours sur l'Inégalité*. Pour Strauss, aucune solution politique ou sociale du problème humain n'est en dernier lieu, pour Rousseau, absolument satisfaisante à l'échelle de l'humanité. Le problème humain étant identique au problème social, la meilleure vie humaine est celle de l'«individu solitaire»²⁹⁷ ou de l'artiste, et ce dernier type de solution au problème social n'est accessible qu'à un «certain type d'individus»²⁹⁸ jouissant d'une supériorité naturelle, tant intellectuelle que morale, par rapport au reste des hommes ordinaires.

Comme nous l'avons déjà précédemment mentionné, toute l'interprétation straussienne de la pensée de Rousseau, de même que la critique straussienne de la lecture kantienne de Rousseau, repose sur le postulat suivant : les différentes conclusions théoriques du *Discours sur l'inégalité* n'ont jamais été remises en question par Rousseau dans aucun autre ouvrage postérieur. Rousseau a toujours nié l'existence d'une morale naturelle, et a toujours conséquemment considéré que le problème social était insoluble. Or, ce postulat de Strauss est exposé, nous l'avons dit, à une objection décisive : Rousseau, dans l'*Émile*, et plus spécifiquement dans la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, semble contredire certaines des thèses les plus fondamentales mises de l'avant par Rousseau dans son *Second Discours*. En effet, Rousseau forme, dans l'*Émile*, le projet de former «un homme nourri dans l'ordre de la nature mais élevé pour la société»²⁹⁹. Il semble y admettre finalement la possibilité de réconcilier en l'homme social les exigences distinctes de la société et de la nature, de résoudre le «problème du bourgeois» en réunifiant l'homme social. Ce

²⁹⁷ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 251.

²⁹⁸ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 251.

²⁹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile (Manuscrit Favre)*, O.C. IV, p. 237.

«problème du bourgeois» qui occupe Rousseau dans *l'Émile* est en fait la traduction à l'échelle individuelle du problème du social que Rousseau définit surtout dans le *Discours sur l'inégalité*. Une solution au problème du bourgeois serait donc une solution au problème structurel de la société. C'est d'ailleurs en se basant sur le projet explicite de *l'Émile* que Kant a déclaré que toute la pensée de Rousseau culminait dans le portrait d'une culture capable de «développer convenablement, jusqu'à leur destination, les dispositions de l'humanité en tant qu'espèce morale, de sorte que la culture ne s'oppose plus à l'humanité en tant qu'espèce naturelle»³⁰⁰. Selon Kant, Rousseau démontre, dans *l'Émile*, la possibilité de faire d'un jeune homme ordinaire un individu autonome moralement et intellectuellement. La section la plus célèbre de *l'Émile* est sans aucun doute la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*. Dans cette *Profession de foi*, Rousseau semble attribuer à l'homme une conscience morale naturelle. Le Vicaire admet l'existence d'une loi naturelle accompagnée de sanctions naturelles. Il fait reposer son affirmation de la moralité naturelle de l'homme sur l'affirmation plus fondamentale d'une dualité de substances en l'homme, et affirme, quoique de manière ambiguë, la sociabilité naturelle de l'homme : «l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir»³⁰¹. En démontrant la faisabilité d'une telle socialisation de l'homme, Rousseau aurait fourni «un noble fondement au choix de la démocratie»³⁰² en montrant la dignité de l'homme social ordinaire convenablement éduqué. Selon Kant, Émile est le citoyen de l'État du *Contrat social*.

4.1.2. L'objection à Strauss

L'apparence optimiste de *l'Émile* jure donc certainement avec le reste des ouvrages de Rousseau³⁰³. À notre avis, elle constitue une objection de taille qui met certainement en question la validité de l'interprétation straussienne de Rousseau. Il semble évident, par exemple, que la question du sens du concept rousseauiste de «bonté naturelle», sens dont dépend l'autre question de la nature de l'unité de la pensée de Rousseau, est suspendue à la question du statut de la

³⁰⁰ Emmanuel Kant, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, O.C. , Tome II, 1985, p. 512.

³⁰¹ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 600.

³⁰² Allan Bloom, *L'éducation de l'homme démocratique : Émile*, in *Commentaire*, No. 4, Hiver 78-79, p. 460.

³⁰³ «Dans le *Discours sur l'inégalité*, Rousseau invite les hommes à entendre pour la première fois la vraie histoire de leur espèce. Ils étaient nés libres, égaux, indépendants, sans préjugés et intègres; aujourd'hui à la fin de l'histoire, l'homme est dans les fers [...] l'histoire n'est pas une théodicée mais une chronique de misère et de corruption. *L'Émile* en revanche a un dénouement heureux» (Allan Bloom, «L'éducation de l'homme démocratique : Émile», *Commentaire*, No. 4, Hiver 78-79, p. 457).

Profession de Foi du Vicaire Savoyard à l'intérieur de la pensée de Rousseau. En admettant que la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* corresponde à la véritable opinion de Rousseau au sujet de la nature humaine, nous n'aurions d'autre choix que de postuler, un peu à l'image de Cassirer, l'existence d'un certain tournant théorique dans la pensée de Rousseau qui séparerait les *Discours* de l'*Émile* et du *Contrat Social*. Selon Strauss, la postulation d'un tel tournant dans la pensée de Rousseau est inacceptable, car elle va à l'encontre des nombreux avertissements de Rousseau à ce sujet³⁰⁴. Strauss ne prétend pas comprendre Rousseau mieux qu'il ne s'est lui-même compris. Il attribue pour cette raison à la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* le statut de texte rhétorique, ou pédagogique³⁰⁵. Strauss distingue le contenu de la *Profession de foi* de l'enseignement théorique de Rousseau. Pourtant, Strauss n'examine l'*Émile* en profondeur ni dans son article *L'intention de Rousseau*, ni dans *Droit naturel et histoire*. Sa critique de la lecture kantienne de Rousseau doit par conséquent être complétée par une interprétation plus détaillée de l'*Émile* et de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* qui puisse démontrer d'une part, que la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* ne nous livre pas la véritable opinion de Rousseau en matière de métaphysique et de morale, et d'autre part que le projet explicite de l'*Émile* ne remet pas en question les acquis théoriques réalisés par Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité*. C'est à un tel exercice que nous voulons nous livrer ici. Une reconstruction soigneuse du débat entre Cassirer et Strauss nous y oblige. Les quelques remarques qui suivent visent donc humblement à explorer la possibilité d'une lecture straussienne de l'*Émile* et de la *Profession de foi*.

³⁰⁴ Par exemple : «J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes : toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et si l'on veut, les mêmes opinions» (Rousseau, *Lettre à Beaumont*, O.C. IV, p. 928).

³⁰⁵ Voir à ce sujet toute la discussion de Strauss contenue dans son article *L'intention de Rousseau* dans laquelle il détaille la position de Rousseau au sujet du devoir de véracité. (Voir *L'intention de Rousseau*, pp. 78-79). Strauss remarque que Rousseau, dans la quatrième rêverie, avoue subordonner le devoir de véracité à un critère d'utilité. Rousseau y discute notamment la question de savoir si un auteur a le droit de faire passer une de ses œuvres pour la traduction d'un vieux manuscrit grec. Selon Strauss, il est évident que Rousseau discute ce faisant la question «passablement plus pertinente – de savoir si [il] avait le droit d'attribuer une certaine profession de foi à un prêtre catholique» (*op.cit.*, p. 172, note 35.). Pour Strauss, le véritable auteur de la *Profession de foi* est Rousseau lui-même.

4.2. L'Émile et le problème du bourgeois

4.2.1. L'importance et la superficialité de l'Émile

En défendant son *Émile* contre les critiques sévères dont il avait été l'objet, Rousseau a déclaré : «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 un jour 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 Écrit»³⁰⁶. C'est grâce à son *Émile*, plutôt qu'à son *Discours sur l'inégalité*, que Rousseau croit avoir mérité le titre de bienfaiteur du genre humain. L'*Émile* est sans nul doute, de l'avis même de Rousseau, son meilleur ouvrage³⁰⁷. En tenant compte du fait que Rousseau a été un philosophe très critique à l'endroit de la philosophie, on peut supposer que cet éloge de l'*Émile* ne signifie pas nécessairement que l'*Émile* soit son ouvrage le plus philosophique. Rousseau exprime d'ailleurs sa volonté de ne pas donner à son *Émile* l'allure qu'ont «les traités de métaphysique et de morale»³⁰⁸. L'*Émile* sera un roman, nous dit Rousseau, le roman «de la nature humaine»³⁰⁹. Il sera rédigé par un homme qui n'est «ni un savant, ni un philosophe, mais un homme simple, ami de la vérité, sans parti, sans système»³¹⁰. Pour cette raison sans doute, Rousseau prend dans l'*Émile* la condition sociale de l'homme comme un fait naturel, dont il ne questionnera pas la provenance historique. Le «naturel» dans l'*Émile*, est certainement plus englobant que dans le *Discours sur l'inégalité* : «l'homme naturel décrit dans l'*Émile* a des facultés [la raison] et des caractéristiques [la sociabilité] qui peuvent être attribuées aux opinions humaines et aux habitudes, en autant que ces opinions et ces habitudes créées par l'homme ne pervertissent pas la

³⁰⁶ Rousseau, *Lettres de la Montagne*, O.C. III, p. 697.

³⁰⁷ Voir Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 687.

³⁰⁸ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 523. Et aussi : «en commençant cet ouvrage, je ne supposais rien que tout le monde pût observer ainsi que moi». Ibid. p. 549. L'*Émile* ne contient aucun exposé philosophique sur le droit naturel. Il prend l'évolution de l'homme jusqu'à sa condition actuelle comme un simple fait. Dans l'*Émile*, le problème du bourgeois n'est donc pas reconduit à sa véritable cause structurelle : le problème du social dévoilé par Rousseau dans le *Second Discours*.

³⁰⁹ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 777. Rousseau précise ensuite : «Ce devrait être l'histoire de mon espèce : vous qui la dépravez, c'est vous qui faites un roman de mon livre» (*ibid.*).

³¹⁰ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 348. Comparer cette description fort humble de Rousseau par lui-même à l'autre description qu'effectue Rousseau du type d'homme apte à être gouverneur : «Un gouverneur ! Ô quelle âme sublime[...] en vérité, pour faire un homme, il faut être ou père ou plus qu'homme soi-même» in Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 263.

nature humaine»³¹¹. Par opposition, l'homme de l'état de nature du *Discours sur l'inégalité* désignait l'homme brut et pur de toute acquisition historique, solitaire et privé de raison.

4.2.2. Le projet explicite de l'*Émile*

Le projet explicite de l'*Émile*, c'est bien connu, est de solutionner un problème que Rousseau est sans doute le premier philosophe moderne à avoir explicitement circonscrit : le problème du bourgeois³¹². On connaît tous la célèbre description du bourgeois que fait Rousseau dans l'*Émile*³¹³. Le bourgeois pour Rousseau, est en partie citoyen, et en partie homme naturel, ou plutôt il n'est ni l'un ni l'autre. Qui dit «citoyen» ou «société» dit «bien commun» et donc «devoir». Qui dit «nature» dit cependant «solitude» et «égoïsme». Le bourgeois est donc un homme double, un homme naturel conscient de son égoïsme et qui ne croit plus à l'existence d'un bien commun, mais que le fait social et l'ampleur de ses désirs artificiels contraignent à se soucier d'autrui. La maladie dont souffre le bourgeois est la division. Il ne fait un, ni avec ses penchants égoïstes naturels, ni avec les devoirs qui sont les siens en tant que membre de la société. Il est, pour emprunter la belle formule d'Allan Bloom, «l'homme qui, dans ses relations avec les autres, ne pense qu'à lui-même : et, dans sa compréhension de lui-même, ne pense qu'aux autres»³¹⁴.

À un autre niveau, le problème du bourgeois consiste dans l'altération, causée par la société, des rapports que l'homme entretient avec son propre être. Le bourgeois a oublié le sentiment d'existence, et le simple bonheur de vivre, car il ne se sent plus exister que dans le regard d'autrui³¹⁵. Le bourgeois s'est habitué à apprendre d'autrui, ou de l'image qu'il imagine qu'autrui se fait de lui, ce qu'il est vraiment. Le bourgeois ne se préfère donc plus seulement aux

³¹¹ Roger Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, 1968, p. 9. Notre traduction.

³¹² «Entraînés par la nature et par les hommes dans des routes contraires, forcés de nous partager entre ces diverses impulsions, nous en suivons une composée qui ne nous mène ni à l'un ni à l'autre but. Ainsi combattus et flottants durant tout le cours de notre vie, nous la terminons sans avoir pu nous accorder avec nous, sans avoir été bons ni pour nous ni pour les autres [...] Si peut-être le double objet qu'on se propose pouvait se réunir en un seul, en ôtant les contradictions de l'homme, on ôterait un grand obstacle à son bonheur [...] Je crois qu'on aura fait quelques pas dans ces recherches après avoir lu cet écrit» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 251).

³¹³ «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, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours; un Français, un Anglais, un Bourgeois, ce ne sera rien» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, pp. 249-250).

³¹⁴ Allan Bloom, «L'éducation de l'homme démocratique : Émile», *Commentaire*, No. 4, Hiver 78-79, p. 459.

³¹⁵ «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 son existence» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 193).

autres, ce qui relèverait de l'ordre naturel. Il exige également des autres qu'ils le «préfèrent à eux, ce qui est impossible»³¹⁶. Cette dépendance du bourgeois envers l'Autre, ou envers l'«opinion», est rendue possible par l'éveil de sa faculté d'imagination. Dans l'*Émile*, Rousseau lie l'éveil de cette faculté d'imagination à l'éveil du désir sexuel. L'homme amoureux n'est-il pas le prototype de l'homme qui dépend de l'opinion d'autrui³¹⁷ ? La stratégie de Rousseau dans l'*Émile*, pour résoudre le problème du bourgeois ou éduquer un jeune homme *ordinaire* afin qu'il soit indépendant en milieu social, consistera à disputer et à ravir le contrôle de l'imaginaire de son élève à l'opinion ou à l'imaginaire social.

4.2.3. L'homme social «ordinaire». L'inégalité naturelle dans l'*Émile*

Il convient de bien noter cette précision : homme «ordinaire». Émile est un garçon ordinaire, et il importe à Rousseau qu'il en soit ainsi³¹⁸. Les hommes exceptionnels ne souffrent pas de la présence des autres, car les passions fortes qui les caractérisent «ne se laissent pas dévoyer comme les autres»³¹⁹. La puissance et l'intensité de leurs passions, la force inébranlable avec laquelle ils veulent leur propre bien, rendent ces hommes indifférents à l'opinion des autres. Ces hommes authentiques, qui ont le courage d'être eux-mêmes, conservent ainsi un cœur jeune et bon malgré les années³²⁰. Rousseau soutient à l'opposé que «les âmes faibles et tièdes sont plus

³¹⁶ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 493.

³¹⁷ «La préférence qu'on accorde on veut l'obtenir; l'amour doit être réciproque. Pour être aimé, il faut se rendre aimable; pour être préféré, il faut se rendre plus aimable qu'un autre, plus aimable que tout autre, au moins aux yeux de l'objet aimé. De là les premiers regards sur ses semblables; de là les premières comparaisons avec eux; de là l'émulation, les rivalités, la jalousie [...] Celui qui sent combien il est doux d'être aimé voudrait l'être de tout le monde, et tous ne sauraient vouloir de préférence, qu'il n'y ait beaucoup de mécontents. Avec l'amour et l'amitié naissent les dissensions, l'inimitié, la haine. *Du sein de tant de passions diverses je vois l'opinion s'élever un trône inébranlable, et les stupides mortels asservis à son empire ne fonder leur propre existence que sur les jugements d'autrui*» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 494. Nous soulignons).

³¹⁸ «S'il faut choisir avec tant de soin le gouverneur, il lui est bien permis de choisir avec soin son élève, surtout quand il s'agit d'un modèle à proposer. Ce choix ne peut tomber ni sur le génie, ni sur le caractère de l'enfant qu'on ne connaît qu'à la fin de l'ouvrage, et que j'adopte avant qu'il soit né. Quand je pourrais choisir, je ne prendrais qu'un esprit commun tel que je suppose mon élève. On n'a besoin d'élever que les hommes vulgaires; leur éducation doit seule servir d'exemple à celle de leurs semblables. Les autres s'élèvent malgré qu'on en ait» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 266). Voir aussi, *ibid.*, p. 537.

³¹⁹ Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 670.

³²⁰ Voir Rousseau, *Dialogues*, O.C. IV, pp. 799-800 : «De tous les hommes que j'ai connus celui dont le caractère dérive le plus pleinement de son seul tempérament est J.-J. Rousseau. Il est ce que l'a fait la nature : l'éducation ne l'a que fort peu modifié. Si dès sa naissance ses facultés et ses forces s'étaient tout à coup développées, dès lors on l'eût trouvé tel à peu près qu'il fut dans son âge mûr, et maintenant après soixante ans de peines et de misères, le temps, l'adversité, les hommes l'ont encore très peu changé. Tandis que son corps vieillit et se casse, son cœur reste

sujettes aux passions haineuses qui ne sont que des passions secondaires et défléchies et [... que] les âmes grandes et fortes se tenant dans leur première direction conservent mieux les passions douces et primitives qui naissent directement de l'amour de soi»³²¹. Les hommes exceptionnels, comme Jean-Jacques³²², le sont donc moins par leurs capacités intellectuelles supérieures, que par l'intensité de leurs passions. Tout est une question de force des passions³²³.

Selon Rousseau, les hommes ne réagissent pas de la même façon aux différents obstacles qu'ils rencontrent. C'est en rapport à cette capacité que Rousseau perçoit une inégalité naturelle parmi les hommes. L'amour de soi est une passion positive qui est à la source de toutes les passions secondaires par lesquelles un individu cherche à étendre son être et ses jouissances, et à s'approprier par l'attachement ce qu'il sent devoir être un bien pour lui. À l'opposé, l'amour-propre nous fait «prendre en aversion tout ce qui nous surpasse, tout ce qui nous rabaisse, tout ce qui nous comprime, tout ce qui étant quelque chose nous empêche d'être tout»³²⁴. La différence entre l'amour de soi et l'amour-propre réside précisément en ceci que l'amour-propre est une forme affaiblie d'amour de soi qui se préoccupe plus de l'obstacle qu'elle rencontre, que de sa fin originelle qui est la conservation et le bonheur de l'individu. Tout se passe, pour Rousseau, comme si l'inégalité naturelle entre les hommes, en ce qui a trait à l'intensité de leur passion, était «dormante» à l'état de nature, étant donné le peu de contacts que les hommes avaient à ce moment entre eux. Cette inégalité naturelle ne devient manifeste que lorsque les hommes sont forcés de vivre ensemble. Elle a donc, en un sens restreint, une origine historique.

Il faut cependant distinguer cette inégalité naturelle qui n'est pas dommageable, d'une autre inégalité, non naturelle et dommageable, qui dépend de l'apparition de la dépendance

jeune toujours; il garde encore les mêmes goûts, les mêmes passions de son jeune âge, et jusqu'à la fin de sa vie il ne cessera d'être un vieil enfant». Nous soulignons.

³²¹ Rousseau, *Dialogues*, O.C. , Tome I, p. 670.

³²² «Quant à la sensibilité morale, je n'ai connu aucun homme qui en fut autant subjugué, mais c'est ici qu'il faut s'entendre: car je n'ai trouvé en [Rousseau] que celle qui agit positivement, qui vient de la nature» (Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, pp. 809-810).

³²³ «Tous les premiers mouvements de la nature sont bons et droits. Ils tendent le plus directement qu'il est possible à notre conservation et à notre bonheur: mais bientôt *manquant de force* pour suivre à travers tant de résistance leur première direction, ils se laissent défléchir par mille obstacles qui, les détournant du vrai but, leur font prendre des routes obliques où l'homme oublie sa première destination. L'erreur du jugement, *la force des préjugés*, aident beaucoup à nous faire prendre ainsi le change; *mais cet effet vient principalement de la faiblesse de l'âme qui, suivant mollement l'impulsion de la nature, se détourne au choc d'un obstacle comme une boule prend l'angle de la réflexion; au lieu que celui qui suit plus vigoureusement sa course ne se détourne point, mais comme un boulet de canon, force l'obstacle ou s'amortit et tombe à sa rencontre*» (Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, pp. 668-669. Nous soulignons).

³²⁴ Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, pp. 805-806.

personnelle³²⁵. Cette inégalité n'est pas naturelle, car l'homme est naturellement solitaire et autarcique. Selon Rousseau, le désir sexuel est le seul désir naturel qui inclut analytiquement, pour sa satisfaction, la participation d'un autre. Un homme devient dépendant d'un autre quand ses désirs égoïstes excèdent sa capacité individuelle de les satisfaire. En devenant dépendant d'autrui pour assouvir ses besoins, l'homme court le risque d'oublier le motif originel qui l'avait placé dans cet état de dépendance. Ce risque est grand parce l'homme est le plus incontrôlable des moyens. Pour cette raison, la dépendance humaine produit presque inévitablement un entraînement dialectique : asservir un homme requiert toujours d'en servir dix autres³²⁶. C'est à travers la dépendance personnelle que l'acquisition des moyens devient graduellement, pour l'homme, plus importante que la fin³²⁷, et que l'homme oublie la raison pour laquelle la vie humaine vaut la peine d'être conservée.

On peut dire que la division de l'être du bourgeois est l'intériorisation de cette contradiction fondamentale de la dépendance envers les moyens, et spécialement envers les moyens humains. La socialisation de l'homme est problématique parce qu'elle a favorisé l'apparition en l'homme d'une foule de désirs non-naturels qui le rendent dépendant d'autrui. Selon Rousseau, l'amour-propre est, pour l'homme social, une passion naturelle³²⁸ qui naît avec la puberté, et qui est à la fois la source des vertus et des vices humains. Pour Rousseau, le sexe contribue inévitablement, en milieu social, à faire naître l'amour-propre. L'homme social en quête de satisfaction sexuelle, ne veut pas seulement qu'une personne se donne : il veut en plus qu'elle veuille se donner à lui. L'amour-propre élève donc l'homme au-dessus du simple désir de se conserver. Il peut ainsi le rendre sensible à l'honneur attachée aux belles actions, comme il peut le ravalier plus bas que les bêtes, en le rendant insécure et envieux. Il y a, pour Rousseau, deux manières d'être exempté de la division et du malheur provoqués par l'apparition de l'amour-propre. Le premier est d'être un homme exceptionnel, capable de vivre en retrait de la

³²⁵ « [D]ès l'instant qu'un homme eut besoin d'un autre [...] l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 171. Nous soulignons).

³²⁶ «[U]n petit parvenu se donne cent maîtres pour acquérir dix valets» (Rousseau, *Lettres de la Montagne*, O.C. III, p. 842, note).

³²⁷ «[I]l en est de la liberté comme de l'innocence et de la vertu, dont on ne sent le prix qu'autant qu'on en jouit soi-même, et dont le goût se perd sitôt qu'on les a perdus» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 181).

³²⁸ Rousseau appelle l'amour-propre «la première et la plus naturelle» de toutes les passions. Voir *Émile*, O.C. IV, p. 488.

société³²⁹. Le second moyen imaginé par Rousseau est de prendre en charge l'amour-propre de l'homme social ordinaire de manière à ce qu'il ne dégénère pas en amour-propre nocif. Nous verrons que Rousseau entend réaliser ce prodige en favorisant l'apparition de l'amour conjugal dans le cœur humain³³⁰.

4.3. Rousseau et la solution romantique au problème du bourgeois

4.3.1. Le désir sexuel, à la fois problème et remède

Si Rousseau a été, de l'avis de plusieurs, le premier théoricien de la haine du bourgeois, il est également reconnu comme le fondateur du romantisme. Le Romantisme est «ce grand mouvement [qui] a voulu contribuer à l'établissement d'une nouvelle base favorisant les contacts humains par-delà l'isolation caractéristique de la société bourgeoise»³³¹. Le romantisme, ou la conception romantique de l'amour décrite par Rousseau avec le plus de détails dans l'*Émile*, sera précisément la tentative de solution proposée par Rousseau au problème du bourgeois. La dépendance personnelle est liée, nous l'avons dit, à l'éveil du désir sexuel de l'homme social. Le désir sexuel est, pour Rousseau, le seul désir naturel qui requiert l'assistance d'autrui pour être satisfait. Cependant, «dépendre des autres» et «aimer autrui» sont deux choses différentes. Disons que l'amour est apparu à Rousseau comme un mode de dépendance raffiné susceptible de protéger l'homme social ordinaire de la dépendance aliénante. Le projet romantique de Rousseau pointe vers «la possibilité d'une vie entièrement dédiée à l'amour, vie qui combinerait l'unité du désir naturel et la profondeur ou la conscience de soi de l'homme civilisé»³³². Elle est donc une

³²⁹ «Dans la société humaine, sitôt que la foule des passions et des préjugés qu'elle engendre a fait prendre le change à l'homme, et que les obstacles qu'elle entasse l'ont détourné du vrai but de notre vie, tout ce que peut faire le sage, battu du choc continu des passions d'autrui et des siennes, et parmi tant de directions qui l'égarent ne pouvant plus démêler celle qui le conduirait à bien, c'est de se tirer de la foule autant qu'il est possible» (Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 669).

³³⁰ Edmund Burke a donc bien raison lorsqu'il remarque le rôle central joué dans la philosophie de Rousseau par la «passion de l'amour». Comme nous le verrons cependant, il a tort d'ajouter que Rousseau s'est efforcé de détruire les efforts de ces prédécesseurs pour revêtir les «passions naturelles de grâce et de noblesse». Tout l'effort de Rousseau dans l'*Émile* vise effectivement à donner au désir sexuel d'Émile «une élévation à laquelle [il] ne paraissai[t] pas naturellement destin[é]». Voir Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette, 1989, p. 355.

³³¹ Allan Bloom, *Love and Friendship*, New York, Simon & Schuster, 1993, p. 29. Notre traduction.

³³² Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 42.

tentative de synthèse. L'homme social peut être réunifié, ou adapté à sa nouvelle condition sociale, grâce à l'amour conjugal, ou à la sublimation de son désir sexuel.

Rousseau a perçu l'énergie sexuelle comme une grande force, oubliée par ses prédécesseurs modernes, et qui représente aussi bien une cause cachée de l'aliénation de l'homme, qu'une opportunité «pour la moralisation et l'harmonisation de l'homme»³³³. Par le sexe, l'individu est naturellement amené à vouloir contrôler et posséder une autre volonté. Il accède également à des jouissances, à des soucis et à des douleurs inconnus jusqu'alors. Il peut souffrir et jouir selon ce qu'il imagine qu'on pense de lui. Ces simples considérations révèlent à Rousseau le potentiel énorme de l'énergie sexuelle. La découverte importante de Rousseau est que le désir sexuel est malléable, susceptible d'être sublimé³³⁴. Par le sexe, un homme devient dépendant de ce qu'il imagine être l'image qu'une autre personne a de lui. Par le sexe, l'homme devient soumis, dans ses rapports à lui-même, aux autres et au monde, à ce que lui présente son imagination. Grâce à son désir sexuel et à la malléabilité de l'énergie sexuelle, on peut rendre l'homme social ordinaire vertueux et heureux³³⁵.

4.3.2. L'amour conjugal : solution la plus «naturelle» au problème du bourgeois

Rousseau dit de l'amour conjugal et de l'amour paternel qu'ils sont «les plus doux sentiments qui soient connus des hommes»³³⁶. Comme le dit Strauss, «l'amour [pour Rousseau] est plus proche de l'état de nature originel que ne le sont la société civile, le devoir ou la vertu»³³⁷. Bien sûr, Rousseau n'admet aucune téléologie naturelle qui donnerait à l'énergie sexuelle une fin transcendante, comme le mariage ou la famille. L'amour conjugal ou romantique, comme l'amour de la patrie ou l'amour de l'humanité, n'est pas naturel à strictement parler : l'homme est naturellement solitaire. Il y a loin du désir sexuel brut qui est naturel, à l'amour constant d'un père de famille pour ses enfants et sa femme. La vie de père de famille est

³³³ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 46.

³³⁴ «La sublimation, comme source des phénomènes psychiques supérieurs, comme explication de cette aptitude spécifiquement humaine à dédaigner la simple satisfaction physique pour se consacrer à de nobles actions, à l'art et à la pensée, est une notion introduite par Rousseau» (Allan Bloom, «L'éducation de l'homme démocratique : Émile», *Commentaire*, No. 5, Printemps 1979, p. 38).

³³⁵ «Le désir que les hommes aient bonne opinion de vous peut être transformé en amour de la vertu» (Allan Bloom, «L'éducation de l'homme démocratique : Émile», *Commentaire*, No. 5, Printemps 79, p. 39).

³³⁶ Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 168. Voir également *Émile*, O.C. IV, p. 782, où Rousseau dit du jeune Émile amoureux qu'«il est heureux autant qu'un homme peut l'être».

³³⁷ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 251.

nécessairement déchirante pour l'homme naturel qui n'y est pas soigneusement préparé. Cependant, la préparation requise pour accommoder un homme à un tel type de vie sociale est plus facile, car la base naturelle est meilleure, et ce même s'il y a initialement un conflit entre le désir sexuel et le devoir, même conjugal. En tant qu'il est le seul désir naturel de l'individu à impliquer analytiquement pour sa satisfaction le concours d'un autre individu³³⁸, le désir sexuel est apparu à Rousseau comme la base naturelle potentielle, dans l'individu égoïste, «d'un authentique souci des autres»³³⁹.

4.3.3. Le «roman» *Émile* ou la fanatisation du bourgeois

Dans l'*Émile*, Rousseau propose à l'humanité une nouvelle façon de vivre la vie humaine : la vie romantique entièrement dédiée à l'amour. Rousseau veut persuader les hommes ordinaires que l'amour, la famille, les enfants, peuvent devenir le but de la vie d'un homme civilisé respectable. Pour cette fin, il y pense les termes d'une véritable «érotisation du monde de tous les jours»³⁴⁰. La solution du problème du bourgeois est donc bel et bien un «roman». La lecture de l'*Émile* doit exalter, doit émoustiller et exciter le lecteur. La solution au problème du bourgeois étant une certaine exaltation, le sauveur de l'humanité est, non plus le philosophe, mais, comme l'a souligné Strauss, l'artiste. Selon Rousseau, le problème du bourgeois est qu'il manque la faculté de s'exalter, de s'émouvoir devant le beau, d'étendre son être et l'amour de son être sur ce qui l'entoure³⁴¹, de reconnaître la grandeur d'entités qui le dépassent³⁴². Le bourgeois est l'homme qui est conscient de l'Autre, mais qui adopte par rapport à cet Autre une attitude méfiante et défensive. Rien n'excite vraiment le bourgeois. Le bourgeois ou, pour employer la terminologie nietzschéenne, le dernier homme³⁴³, est celui pour qui les mots «amour»,

³³⁸ Un avantage de l'amour conjugal est que, contrairement à l'amour de l'humanité ou l'amour de la patrie, il possède «une base naturelle, un organe naturel de satisfaction et une fin naturelle» (Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 46).

³³⁹ Allan Bloom, «L'éducation de l'homme démocratique : *Émile*», *Commentaire*, No. 5, Printemps 1979, p. 39.

³⁴⁰ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 45.

³⁴¹ «L'action positive ou attirante est l'œuvre simple de la nature qui cherche à étendre et à renforcer le sentiment de notre être; la négative et repoussante qui comprime et rétrécit celui d'autrui est une combinaison que la raison produit» (Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 805).

³⁴² Pour une analyse en profondeur du «problème du bourgeois», voir le texte de Werner J. Dannhauser, «The Problem of the Bourgeois», in *The Legacy of Rousseau*, Chicago, Chicago University Press, 1997, pp. 3-19.

³⁴³ «Malheur ! les temps sont proches où l'homme ne mettra plus d'étoile au monde. Malheur ! Les temps sont proches du plus méprisable des hommes, qui ne sait plus se mépriser lui-même. Voici ! Je vous montre le *dernier*

«création», «désir», «étoile», ne signifient plus rien, l'homme chez qui les «progrès» de la raison ont finalement rendu impossible toute vénération.

Pour Rousseau, l'apparition du bourgeois a été rendue possible et confortée tour à tour par le christianisme et la philosophie moderne, qui ont tous les deux révélé à l'homme qu'il n'est ni «naturellement un animal politique», ni naturellement «enclin à la justice»³⁴⁴. Rappelé à son importance en tant qu'individu, désillusionné sur le caractère sacré des lois de la cité, constamment ramené à la primauté naturelle de son propre désir de conservation, et mal à l'aise avec son désir sexuel, le bourgeois a graduellement appris à préférer sa vie médiocre «à la patrie, à la famille, à l'amitié et à l'honneur»³⁴⁵. En se perfectionnant, l'homme moderne est devenu de moins en moins capable de supporter le sacrifice de son intérêt particulier pour le bien commun. Le perfectionnement de l'individu ne coïncide pas avec la perfection de l'espèce. Il n'est, par conséquent, guère surprenant de constater que Rousseau soit, dans l'*Émile*, le premier philosophe à faire un éloge du fanatisme :

«le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus [...] Si l'athéisme ne fait pas verser le sang des hommes, c'est moins par amour pour la paix que par indifférence pour le bien»³⁴⁶

La raison est apparue à Rousseau comme étant si vile, qu'il n'a pas eu d'autre choix que de recommander son abandon : «le choix, de la façon dont Rousseau semble le présenter, est entre le raisonnement ignoble et le noble fanatisme – politique, moral, romantique»³⁴⁷. Selon lui, l'homme social doit, pour être à nouveau vertueux et heureux, voir ses passions naturelles exaltées, sublimées par le moyen d'un artifice.

homme. "Amour ? Création ? Désir ? Étoile ? Qu'est cela ?" – Ainsi demande le dernier homme et il cligne de l'œil» (Frederic Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Mercure de France, trad. Henri Albert, 1946, p. 16).

³⁴⁴ Allan Bloom, «L'éducation de l'homme démocratique : Émile», *Commentaire*, No. 4, Hiver 78-79, p. 459.

³⁴⁵ Allan Bloom, «L'éducation de l'homme démocratique : Émile», *Commentaire*, No. 4, Hiver 78-79, p. 460.

³⁴⁶ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 633, note.

³⁴⁷ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 85.

4.3.4. La différence entre l'*Émile* et le *Contrat social*. Rousseau, Lycurgue et Platon

«Platon n'a fait qu'épurer le cœur de l'homme; Lycurgue l'a dénaturé»³⁴⁸

Rousseau croit possible de mettre à profit la sujétion de l'homme social à l'opinion d'une manière telle qu'il puisse jouir à nouveau d'une certaine liberté, et être soustrait à la dépendance personnelle dommageable. La condamnation de l'amour-propre, ou de la dépendance envers l'opinion prononcée par Rousseau, est donc plus nuancée qu'il n'y paraît au premier abord. Il semble qu'il faille être réaliste, et reconnaître que seul Dieu est totalement indépendant d'autrui. La dépendance envers l'opinion publique, le souci de la supériorité de l'Autre, sont tous liés à la faculté typiquement humaine de s'objectiver soi-même à travers le regard de l'autre. Ils ne sont donc pas toujours nocifs, et servent parfois l'intérêt de la conservation³⁴⁹. La complète éradication du préjugé semble un objectif aussi irréalisable que dommageable.

Selon Rousseau, c'est plutôt «en prenant en charge le paraître, qui est constitutif de son être dénaturé, que l'existence sociale peut espérer se réformer»³⁵⁰. Dans le *Contrat Social*, la fonction du Législateur consiste bien souvent à tromper le peuple sur la véritable nature des choses, à modifier subrepticement l'image que chaque citoyen entretient de lui-même et des autres, de manière à amener chacun d'eux à la liberté politique et à les y maintenir. Libérer un peuple demande de contrôler l'opinion. Les bonnes lois ne peuvent, à elles seules, ramener un peuple égaré et corrompu sur le chemin de la liberté. Leur force dépend bien souvent paradoxalement de leur conformité aux mœurs et aux coutumes qui eux, sont soumis aux diktats impersonnels de l'opinion.³⁵¹

Dans l'*Émile*, Rousseau a pourtant le projet de nous montrer comment un homme naturel, éduqué pour vivre en société, peut rester à l'abri de toute dépendance envers l'opinion. S'il louait

³⁴⁸ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 250.

³⁴⁹ Il est dans l'ordre de la nature, par exemple, d'être concerné par l'excès de puissance que l'on possède ou que l'on ne possède pas par rapport à son adversaire. Cependant, ce souci, originellement attaché au désir de conservation, peut avec le temps devenir autonome et indépendant. Alors seulement, il peut entrer en contradiction avec le désir de conservation.

³⁵⁰ Philip Knee, *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, p. 141.

³⁵¹ L'opinion, écrit Rousseau, est une «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 cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître forment enfin l'inébranlable clef» (Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 394).

Lycurgue dans son *Contrat social*³⁵², Rousseau établit plutôt un parallèle entre son entreprise dans l'*Émile* et celle de Platon dans sa *République*. Rousseau distingue l'épuration de l'homme à laquelle il s'astreint dans l'*Émile*, de la dénaturation de l'homme qu'accomplit le Législateur. Il faut donc différencier le Rousseau du *Contrat social*, qui recommande de rendre totale la dépendance du citoyen envers l'opinion, du Rousseau de l'*Émile*, qui forme le projet de soustraire entièrement l'homme au monde de l'opinion. Comme Platon, Rousseau veut élever dans l'*Émile* un homme totalement soustrait à l'influence du préjugé. Émile doit recevoir une éducation naturelle, et apprendre à connaître la folie des hommes sans la partager³⁵³, de manière à pouvoir un jour guider et «gouverner ses égaux»³⁵⁴. La solution du problème social présentée dans l'*Émile* concerne une société décadente dans laquelle l'état de l'opinion publique ne permet plus de mettre en place une solution politique du problème social. En d'autres termes, dans l'histoire d'une société, et contrairement à ce que croit Kant, la solution individualiste du problème social proposée dans l'*Émile* suit chronologiquement la solution collectiviste suggérée dans le *Contrat social*. Ce qui est cependant pour Platon une «épuration» difficile devient chez Rousseau une «préservation» peut être impossible. En effet, si Platon considère que l'homme est naturellement soumis à l'empire de l'opinion³⁵⁵, Rousseau croit plutôt que l'homme est naturellement indépendant et autonome, et qu'il ne devient esclave de l'opinion que par des contacts répétés avec la société. Sans se prononcer immédiatement sur le degré de succès qui vient finalement couronner l'audacieuse tentative de Rousseau³⁵⁶, il convient de détailler la stratégie adoptée par Rousseau pour atteindre son objectif.

³⁵² Voir par exemple *Contrat social*, O.C. III, p. 372 et 381 note.

³⁵³ Émile, pourvu d'un «jugement intègre et d'un cœur sain [...] est] placé derrière le théâtre, voyant les acteurs prendre et poser leurs habits, et comptant les cordes et les poulies dont le grossier prestige abuse les yeux des spectateurs» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 532).

³⁵⁴ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 423.

³⁵⁵ Voir à ce sujet le début du Livre VII de la *République* de Platon, où Socrate présente l'allégorie de la caverne comme la condition «naturelle» de l'homme «sous le rapport de l'éducation et du manque d'éducation». (Platon, *La République. Du Régime politique*, Trad. Pachet, Paris, Gallimard, 1993, 514a, p. 357).

³⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau a écrit une suite à l'*Émile*, suite qu'il a nommée *Émile et Sophie ou Les Solitaires*. (O.C. IV, pp. 879-924). Dans ce texte, on assiste à la fin malheureuse du couple formé par Émile et Sophie. Cependant, malgré les nombreux revers de fortune qui s'abattent sur Émile, celui-ci ne perd jamais le contrôle sur lui-même et sur sa vie. Grâce à l'éducation de son précepteur, Émile est un individu autonome qui sait dans l'adversité «maintenir son cœur dans l'ordre» (*Émile et Sophie ou Les Solitaires*, p. 906).

4.4. L'éducation naturelle d'Émile

4.4.1. La «nature» dans l'Émile

Dans l'*Émile*, Rousseau définit la «nature» comme l'ensemble des «habitudes conformes à la nature»³⁵⁷, c'est-à-dire non particulières à un lieu ou à une époque³⁵⁸, ou qui demeurent sans besoin d'un support artificiel. Donner à Émile une éducation naturelle, signifie donc lui donner les bonnes habitudes et les bonnes opinions. Dans le cas d'Émile qui devra vivre dans une société décadente, les bonnes habitudes et les bonnes opinions sont certainement celles qui lui permettront de résister à l'influence pernicieuse des mauvaises habitudes et des mauvaises opinions véhiculées par la société, celles qui lui permettront de rester aussi libre que possible malgré la présence des autres. Le but réel de Rousseau dans l'*Émile* est donc de montrer où exactement, dans le long processus d'éducation «naturelle» d'un enfant ordinaire, l'introduction de préjugés devient inévitable, et quels sont les préjugés les moins dommageables et les plus rationnels³⁵⁹.

Émile est éduqué pour la vie de famille, pour une vie en retrait d'une société corrompue. Plus spécifiquement, Émile est éduqué pour l'amour, et pour le sexe. L'éducation d'Émile est donc avant tout une éducation sexuelle. Pour Rousseau, l'influence néfaste qu'a généralement la société sur le développement naturel de la puberté d'un jeune homme rend impossible la moralisation de ce jeune homme. En permettant au désir sexuel de l'adolescent de trouver une satisfaction brute et primaire hors des liens du mariage, on s'empêche à jamais de pouvoir sublimer ce désir sexuel en désir de mariage. Le résultat de l'accélération artificielle de la puberté du jeune homme produite par la société est la division de l'homme social, la désunion du désir et du devoir conjugal. Au contraire, en profitant de l'indétermination naturelle du désir sexuel³⁶⁰ qui

³⁵⁷ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 248.

³⁵⁸ «[A]près avoir comparé tout autant de rangs et de peuples que j'en ai pu voir dans une vie passée à les observer, j'ai retranché comme artificiel ce qui était d'un peuple et non pas d'un autre, d'un état et non pas d'un autre, et n'ai regardé comme n'appartenant incontestablement à l'homme que ce qui était commun à tous» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 550).

³⁵⁹ Comme le souligne M. Knee, la réussite de l'éducation d'Émile exige de son gouverneur en certaines situations qu'il agisse sur lui «en utilisant son amour-propre». L'éducation d'Émile est un travail «délicat et même dangereux, car on risque justement de le soumettre ainsi à l'opinion» (Philip Knee, *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, p. 156, note 76).

³⁶⁰ «Le penchant de l'instinct est indéterminé. Un sexe est attiré vers l'autre, voilà le mouvement de la nature. Le choix, les préférences, l'attachement personnel sont l'ouvrage des lumières, des préjugés, de l'habitude» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 493).

s'éveille, en formant très tôt celui-ci ou en donnant à l'imagination du jeune homme des images appropriées de mérite et de vertus, l'éducateur peut conserver l'unité de l'être de son élève dont les désirs naturels seront civilisés par habitude.

De tout ce qui précède, on peut déduire que l'éducation «naturelle» d'Émile se compose de deux moments distincts, l'éducation pré-pubère, et l'éducation post-pubère. Comme le dit Rousseau : «nous naissons, pour ainsi dire, en deux fois : l'une pour exister, et l'autre pour vivre; l'une pour l'espèce et l'autre pour le sexe»³⁶¹. Le véritable défi que représente l'éducation naturelle d'Émile ne se présente pas avant l'éveil du désir sexuel, «moment de crise [qui], bien qu'assez court, a de longues influences»³⁶². D'après Rousseau, l'éveil sexuel est le moment de la véritable naissance de l'individu. C'est à ce moment, et pas avant, que le conflit entre ce que l'individu doit à l'espèce, et ce qu'il désire pour lui-même, peut potentiellement surgir. Quel est alors le but de l'éducation pré-pubère ?

4.4.2. L'éducation pré-pubère d'Émile, ou l'éducation à la nécessité

Pour Rousseau, l'enfant pré-pubère est, par nature, libre de tout préjugé. Naturellement croit Rousseau, l'homme est «un» : il a toujours les désirs qui conviennent à ses moyens. Par nature, chaque être humain possède à tout instant de sa vie un certain horizon d'une dimension relative à l'intérieur duquel il lui est toujours possible de penser ou d'agir non servilement. La première portion de l'éducation d'Émile est négative : elle consiste précisément à préserver ce dernier de l'influence de tout préjugé. Le pire traitement qui peut être infligé à un enfant pré-pubère est, sous ce dernier rapport, de le traiter comme un «jeune adulte». Selon Rousseau, l'enfant a des limites qu'il faut respecter : il n'est pas rationnel. Il faut donc savoir perdre du temps. Pour intéresser un enfant à ce qui ne l'intéresse pas naturellement, on en vient toujours à devoir stimuler en lui la crainte ou le souci prématuré de ce que pensent les autres. Le dommage qui est ainsi causé à l'enfant, graduellement habitué à agir ou à penser suivant l'ordre des autres, excède tout bienfait apparent qu'on pourrait croire en retirer. Pour vouloir faire trop vite, on rend l'enfant esclave de l'opinion. Un enfant, et un homme, pourra rester libre et à l'abri de l'opinion aliénante tant et aussi longtemps que ce qui lui est donné à penser correspondra aux dimensions

³⁶¹ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 489.

³⁶² Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 489.

de son horizon de vie : «Faites en sorte que l'enfant connaisse toutes ces expériences; qu'il fasse celles qui sont à sa portée, et qu'il trouve les autres par induction; mais j'aime cent fois mieux qu'il les ignore que s'il faut que vous les lui disiez»³⁶³. Il faut donc, malgré la téléologie qui oriente l'éducation d'Émile, s'efforcer de regarder chaque stade comme autonome pour ne pas, sans s'en apercevoir, forcer la nature, et introduire par-là, dans l'éducation d'Émile, le préjugé. En voyant dans Émile enfant le chef ou le sage qu'il est appelé à être, et en le traitant comme tel, le gouverneur ferait d'Émile un esclave. Il doit être possible de concilier l'autarcie absolue de chaque stade de développement, et la hiérarchisation de ces stades. Il faut donc mentir à l'enfant, et ne pas lui révéler que son niveau de développement est intermédiaire ou de valeur inférieure à un autre, de manière à ce qu'il puisse atteindre ce niveau de développement supérieur.

Le seul apprentissage non-dommageable que soit en mesure de faire Émile au stade pré-pubère est lié à sa propre conservation. Émile, enfant, ne veut qu'une seule chose : se conserver. Il ne comprend que ce langage : plaisant, pénible ; et il doit comprendre tout ce qu'il fait. Émile enfant doit donc être soigneusement préservé de tout enseignement moral ou religieux. Rousseau dit détester les livres³⁶⁴. Le livre agit comme un écran entre l'homme et le monde, et l'opinion ne doit pas venir agir comme un intermédiaire entre Émile et la réalité. Il faut d'abord confronter Émile à la nécessité des choses physiques, le mettre en contact direct avec celles-ci, de manière à habituer graduellement Émile à sentir ses propres forces, les limites physiques de son pouvoir, et sa place dans le Tout³⁶⁵. Le gouverneur doit veiller constamment à ce que n'entre dans la mémoire d'Émile rien qu'il n'ait acquis par sa propre expérience. Il doit former l'imaginaire passif de son jeune élève, et permettre à Émile d'acquérir par voie de sensations un réservoir non

³⁶³ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 404.

³⁶⁴ «Je hais les livres, ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 454). Le gouverneur consentira pourtant à ce qu'Émile lise un seul livre : Robinson Crusoé. La raison de cette exception est que Robinson Crusoé est une fiction qui ne cause pas de dommages. Émile est en mesure de comprendre tous les motifs qui sous-tendent les agissements de Crusoé. Ce dernier veut assurer sa conservation et déploie des trésors d'ingéniosité pour y parvenir. Robinson Crusoé, et non la Bible, est le livre qui aide Émile à mieux se comprendre lui-même.

³⁶⁵ De cette sagesse, dont l'acquisition commence dès le plus jeune âge, dépend la liberté de l'homme fait pour Rousseau : «Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir : ne regimbe point contre la dure loi de nécessité, et n'épuise pas à vouloir lui résister des forces que le ciel ne t'a point données pour étendre ou prolonger ton existence, mais seulement pour la conserver comme il lui plaît et autant qu'il lui plaît. Ta liberté, ton pouvoir ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles et pas au-delà; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige [...] Le seul qui fait sa volonté est celui qui n'a pas besoin pour la faire de mettre les bras d'un autre au bout des siens : d'où il suit que le premier de tous les biens n'est pas l'autorité mais la liberté. L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qu'il lui plaît. Voilà ma maxime fondamentale. Il ne s'agit que de l'appliquer à l'enfance, et toutes les règles de l'éducation vont en découler» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, pp. 308-309).

pollué d'idées simples en attendant que sa raison soit formée. Émile doit développer l'habitude d'interroger son expérience, ses propres facultés, et quand il sera plus tard en possession d'une raison, il sera autonome. Tout ce qu'Émile saura, la nature seule le lui aura appris. Elle lui aura fourni aussi bien le motif d'apprendre que le contenu de l'apprentissage. Tout le travail négatif et immense du gouverneur consiste à s'assurer qu'aucune interférence ne vienne troubler cette éducation naturelle. Cette progression naturelle, si elle est respectée, mènera à un homme moral et heureux.

Fort de ces premiers acquis, Émile pourra ensuite développer progressivement une raison utilitaire. Il acquerra graduellement la capacité de faire certaines choses désagréables pour obtenir un plus grand agrément futur. La raison utilitaire est cependant dangereuse, car elle dépend de la faculté de prévoir et de l'imagination active. L'imagination d'Émile, qui ne faisait jusque-là qu'enregistrer les images et les exemples, commencera à s'activer et à produire d'elle-même ses propres images. L'éveil de l'imagination active d'Émile est une étape cruciale de son développement, que doit surveiller attentivement le gouverneur. Grâce à cette nouvelle faculté, Émile pourra désormais se donner lui-même de nouveaux objets artificiels de désirs et de craintes. Ceux-ci pourraient bien rendre Émile dépendant des autres. Cependant, si le stock d'idées simples acquises par Émile n'a pas été subrepticement pollué par l'opinion, son imagination activée ne se transformera pas en faculté aliénante d'espoirs et de craintes : elle demeurera la servante de la raison utilitaire.

Si l'éducation négative d'Émile est bien menée, Émile impubère sera demeuré à l'abri du préjugé, et d'une dépendance précoce envers l'opinion. Il sera bon, et ne sera pas coléreux ou plein d'amour-propre. L'amour-propre n'est pas une passion d'Émile, car aucune volonté humaine ne s'est, depuis sa naissance, opposée explicitement à la sienne. Un enfant coléreux est un enfant qui a été habitué à subir la volonté des autres ou à la commander, un enfant qui n'a pas très tôt appris à se plier à la nécessité naturelle. L'éducation négative d'Émile n'empêche pas son gouverneur d'intervenir constamment dans le processus éducatif de son jeune élève. Seulement, ces interventions doivent être camouflées, de manière à ne pas éveiller avant l'heure l'amour-propre d'Émile³⁶⁶. Émile doit toujours avoir le sentiment de faire ce qu'il désire. Lorsqu'il est contrarié dans ses désirs, il doit toujours croire être en bute à la nécessité naturelle. Selon

³⁶⁶ Tout l'art du gouverneur consiste précisément à maquiller ses interventions de manière à ce qu'elles se fondent dans la nécessité naturelle.

Rousseau, ce dernier sentiment ne produira aucune colère en Émile³⁶⁷, car naturellement, l'homme se plie à la nécessité naturelle³⁶⁸. L'homme n'est pas naturellement superstitieux, ou habitant de la caverne de Platon. Émile ne veut donc faire de mal à personne, car il ne peut vouloir autre chose que son bien. Il n'est ni vaniteux ni craintif. Il a acquis la «pré-moralité» propre à l'homme naturel : «la seule leçon de morale qui convienne à l'enfance est de ne pas faire de mal à personne»³⁶⁹. Émile pourra ainsi ultérieurement accéder au monde de la volonté, car il aura appris auparavant, grâce à son gouverneur, à se soumettre à la nécessité.

4.4.3. L'éveil sexuel d'Émile

Dès le début de la puberté d'Émile, son éducation proprement morale doit commencer³⁷⁰. Le désir sexuel, en s'éveillant, produit en Émile un changement remarquable : il le rend sensible à l'existence des autres. Ce moment est stratégique, car il coïncide avec l'éveil définitif de l'imagination active d'Émile, et l'apparition dans le cœur d'Émile de l'amour-propre ou du désir d'être préféré. Dans l'*Émile*, Rousseau présente l'amour-propre comme la «première et la plus naturelle de toutes»³⁷¹ les passions. La naissance de l'amour-propre provoque un grand changement dans la relation qu'entretient un homme avec lui-même. Celui-ci compare désormais

³⁶⁷ «Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses; vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation. N'offrez jamais à ses volontés indiscrètes que des obstacles physiques ou des punitions qui naissent des actions mêmes et qu'il se rappelle dans l'occasion. Sans lui défendre de mal faire, il suffit de l'en empêcher. L'expérience ou l'impuissance doivent seules lui servir de loi [...] Qu'il ne sache ce qu'est obéissance quand il agit, ni ce qu'est empire quand on agit pour lui. Qu'il sente également sa liberté dans ses actions et dans les vôtres» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 311).

³⁶⁸ Toute la faisabilité de l'éducation d'Émile dépend de la validité de ce précepte : l'homme n'est pas naturellement superstitieux. Rousseau, contrairement à Platon, dit en être persuadé. C'est là une conséquence de son affirmation selon laquelle l'homme est naturellement solitaire et bon. Si l'homme était naturellement superstitieux, il serait naturellement craintif et colérique, esclave des préjugés et de l'opinion. Rousseau nie, par exemple, que la peur de la mort soit naturelle pour l'homme (Voir *Émile*, O.C. IV, p. 307). Cependant, Rousseau semble admettre en quelques endroits que l'homme est naturellement craintif. Voir par exemple *Émile*, O.C. IV, p. 382 : «La nuit effraye naturellement les hommes et quelquefois les animaux»; *Émile*, O.C. IV, p. 383, note : «Le préjugé des spectres est donc fondé dans la nature, et ces apparences ne dépendent pas, comme le croient les philosophes, uniquement de l'imagination»

³⁶⁹ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 340.

³⁷⁰ «Sitôt que l'homme a besoin d'une compagne, il n'est plus un être isolé; son cœur n'est plus seul. Toutes ses relations avec son espèce, toutes les affections de son âme naissent avec celle-là. Sa première passion fait bientôt fermenter les autres» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 493).

³⁷¹ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 488. Nous soulignons. L'espèce des passions «liées à l'amour-propre n'ayant point son germe dans le cœur des enfants n'y peut naître d'elle-même; c'est nous seuls qui l'y portons, et jamais elles n'y prennent racine que par notre faute; mais il n'en est plus ainsi du cœur du jeune homme; quoique nous puissions faire, elle y naît malgré nous» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 494). Dans l'*Émile*, nous le répétons, Rousseau traite la condition sociale de l'homme comme un fait naturel.

son bien-être à celui qu'il imagine être celui des autres. Il donne donc, pour la première fois, à ce qu'il considère être son bien une valeur relative à ce qu'il imagine être le bien ou le malheur des autres. La question toute nouvelle de la place qu'il désire occuper parmi les hommes apparaît à Émile sous l'impulsion du désir sexuel. S'il est impossible de préserver le cœur d'Émile de l'apparition de l'amour-propre, il existe cependant un bon amour-propre et un mauvais amour-propre. L'amour-propre est, entre autre, une condition de possibilité de l'existence de la vertu.

La différence entre le bon et le mauvais amour-propre est une question d'imagination, une question d'habitude : «pour décider si celles de ces passions qui domineront dans [le] caractère [d'Émile] seront humaines et douces, ou cruelles et malfaisantes, si ce seront des passions de bienfaisance et de commisération, ou d'envie et de convoitise, il faut savoir, à quelle place il se sentira parmi les hommes, et quels genres d'*obstacles* il pourra croire avoir à vaincre, pour parvenir à celle qu'il veut occuper»³⁷². Il s'agira donc, pour le gouverneur qui veut garder son élève «dans l'ordre de la nature», de donner à Émile de saines «habitudes»³⁷³, de former son imaginaire d'une manière telle que ses passions naissantes ne se transforment pas en vices. Former l'imaginaire d'Émile en ce sens, c'est faire en sorte qu'il ne perçoive pas les autres comme des obstacles, et qu'il puisse en conséquence étendre son être sur celui des autres individus. Former l'imagination d'Émile, c'est d'abord développer en lui le sentiment de pitié qui est une bonne forme d'amour-propre³⁷⁴.

4.4.4. L'éducation à la pitié

Si Émile est mis en présence des bonnes personnes, si son imaginaire est frappé des bonnes images, il sera plein de compassion pour ses semblables. En manipulant l'imagination d'Émile, il est possible de le rendre, à la fois satisfait de son bien-être, et soucieux du malheur des autres. La pitié est apparue à Rousseau comme étant la seule passion égoïste qui puisse constituer la base d'une socialisation «naturelle» de l'homme ordinaire, car elle est à la fois agréable et douce pour celui qui a pitié, et source de bonnes actions envers ceux qui souffrent. La pitié est agréable pour celui qui la ressent, car elle le confirme dans son sentiment d'être exempté des

³⁷² Rousseau, *Émile*, O.C. IV, pp. 523-524.

³⁷³ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 501.

³⁷⁴ «Étendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformerons en vertu, et il n'y a point de cœur d'homme dans lequel cette vertu n'ait sa racine» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 547).

misères d'autrui, et dans son impression d'être bon et sensible. Rousseau donne trois maximes³⁷⁵ que doit respecter le gouverneur qui veut cultiver, dans le cœur de son élève, la pitié naissante. Selon Rousseau, un homme n'aura pitié d'autrui qu'aux trois conditions suivantes : premièrement, son imagination ne doit pas lui présenter le bonheur des autres comme étant supérieur au sien; deuxièmement, Émile doit, sans toutefois les partager, ne pas se croire absolument à l'abri des maux qu'il voit affecter ses semblables; troisièmement, Émile aura pitié des autres uniquement s'il est capable d'imaginer leurs souffrances³⁷⁶. Le gouverneur doit donc soigneusement, pour un temps, tenir Émile à l'écart du monde des riches. En voyant l'opulence et les nombreux loisirs qui meublent la vie des privilégiés de la société, Émile deviendrait aussitôt envieux et malheureux. Mais Émile ne peut vivre éternellement en vase-clos. Il devra bien, un jour ou l'autre, voir des hommes qui ont plus de succès que lui. Afin d'habituer graduellement Émile à supporter une telle vision, son gouverneur mettra Émile en contact avec les gens supérieurs par le moyen des livres. Émile lit les *Vies des hommes illustres* de Plutarque, non pas pour y puiser des exemples stimulants de grandeur, mais bien pour y apprendre à avoir pitié de la misère cachée de tous les héros, et à mépriser le désir de grandeur et de supériorité qui les agite³⁷⁷.

Émile est ainsi conforté par son gouverneur dans un «illusoire» sentiment de supériorité. La frontière entre l'imaginaire et le réel devient cependant ici difficile à discerner. Tout se passe comme si, pour Rousseau, l'homme qui se croit supérieur peut le devenir en effet. L'illusion, sous ce rapport, peut devenir réelle, car elle permet à Émile d'entrer dans le monde et d'y garder toute sa puissance, et toute son indépendance. Protégé par son impression d'être favorisé, et par ce qu'il imagine être la condition réelle des hommes supérieurs, la présence des autres n'empêchera jamais Émile de jouir de son bonheur. Elle ne le rendra ni insécure, ni envieux. Au

³⁷⁵ Voir Rousseau, *Émile*, O.C. IV, pp. 506-508.

³⁷⁶ Selon les trois maximes données par Rousseau au sujet de la pitié, le riche ne peut être l'objet d'aucune pitié (car il n'est pas dans le besoin) et ne peut avoir aucune pitié (car il n'a jamais été dans le besoin). Si la pitié est l'unique source naturelle de la justice, il faut en conclure que le riche est un être amoral, et dont la morale ne se soucie pas.

³⁷⁷ Voir Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 531. Voir aussi, *ibid.*, p. 533 : «Tous les conquérants n'ont pas été tués; tous les usurpateurs n'ont pas échoué dans leurs entreprises; plusieurs paraîtront heureux aux esprits prévenus des opinions vulgaires; mais celui qui sans s'arrêter aux apparences ne juge du bonheur des hommes que par l'état de leur cœur, verra leurs misères dans leurs succès mêmes». Comparer à cet extrait des *Confessions*, O.C. I, p. 9 : «Plutarque devint ma lecture favorite. Le plaisir que le prenais à le relire sans cesse me guérit un peu des Romans, et je préférerai bientôt Agesilas, Brutus, Aristide à Orondate, Artamene et Juba. De ces intéressantes lectures, des entretiens qu'elles occasionnaient entre mon père et moi, se forma cet esprit libre et républicain, ce caractère indomptable et fier, impatient de joug et de servitude qui m'a tourmenté tout le temps de ma vie dans les situations les moins propres à lui donner l'essor». Le gouverneur ment donc à Émile, comme Rousseau ment aux lecteurs vulgaires de l'*Émile*, quand ils présentent les héros de Plutarque comme des gens dignes de pitié, et méprisables pour leur aveuglement.

contraire, elle sera pour lui l'occasion de se réjouir de la supériorité de son bonheur, de la supériorité de sa bonté sur la méchanceté des autres, et d'étendre l'amour qu'il se porte sur les autres. Durant l'intervalle entre l'éveil du désir sexuel et le mariage, Émile est éduqué à vivre en société sans y perdre la droiture naturelle de ses passions.

4.4.5. De la pitié à la vertu. La nécessité de la religion

«On nous donne dans les traités d'éducation de grands verbiages inutiles et pédantesques sur les chimériques devoirs des enfants, et l'on ne nous dit pas un mot de *la partie la plus importante et la plus difficile de toute l'éducation* : savoir la crise qui sert de passage de l'enfance à l'état d'homme. Si j'ai pu rendre ces essais utiles par quelque endroit, ce sera surtout pour m'y être étendu fort au long sur cette partie essentielle, omise par tous les autres, et pour ne m'être point laissé rebuter dans cette entreprise par de fausses délicatesses ni effrayer par des difficultés de langue. Si j'ai dit ce qu'il faut faire, j'ai dit ce que j'ai dû dire, il m'importe fort peu d'avoir écrit un roman. C'est un assez beau roman que celui de la nature humaine. S'il ne se trouve dans cet écrit est-ce ma faute ? Ce devrait être l'histoire de mon espèce : vous qui la dépravez, c'est vous qui faites un roman de mon livre»³⁷⁸

Le développement de la pitié dans le cœur d'Émile ne suffit cependant pas à assurer qu'Émile puisse être un homme juste. Jusqu'à maintenant, Émile n'est pas juste : il est bon. La pitié n'est pas la justice, mais plutôt la source de la justice. Sa source ou son principe, car la pitié est dérivée de l'amour de soi³⁷⁹, et n'opère que lorsque l'intérêt de l'individu est hors de danger. La souffrance des autres ne nous émeut qu'à la condition que nous en soyons nous-mêmes exempts. Celui qui souffre se replie naturellement en lui-même. Telles sont les limites de la bonté naturelle. Cependant, Émile doit être un homme naturel fait pour habiter les villes. Cela signifie qu'il doit être capable de sacrifier son intérêt personnel pour l'intérêt général quand il le faut. Émile doit être capable de justice, de vertu. À l'insuffisance naturelle de la pitié s'ajoute un autre problème. Dès que l'éveil sexuel d'un jeune homme vivant en société est suffisamment amorcé, la passion d'amour-propre devient chaque jour plus impérieuse dans son cœur, et elle a tôt fait,

³⁷⁸ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 777. Nous soulignons.

³⁷⁹ «[Q]uand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre; je m'intéresse à lui pour l'amour de moi, et la raison du précepte est dans la nature elle-même, qui m'inspire le désir de mon bien-être en quelque lieu que je me sente exister» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 523, note).

quoiqu'on fasse, d'y supplanter la pitié. De plus, le désir sexuel d'Émile est en constant danger de trouver sa satisfaction, ce qui rendrait vain tout l'effort de sublimation dudit désir entrepris par le gouverneur.

L'éveil du désir sexuel et de l'imagination d'Émile, qui avait auparavant servi à développer la pitié dans son cœur, devra bientôt servir à rendre Émile juste et vertueux. La vertu n'est pas naturelle, car elle implique la capacité de sacrifier son intérêt particulier ou son désir immédiat, de s'infliger volontairement une certaine souffrance pour le bien de tous. Bien qu'Émile doive devenir vertueux, il doit également rester un, et continuer à vouloir son bien. Cependant, dans une société corrompue, la vertu ne peut s'appuyer sur l'amour de la patrie. La vertu d'Émile devra plutôt être appuyée par des sanctions divines qui la rendent plus «naturelle». La véritable vertu est impossible sans religion, sans amour de Dieu et de l'ordre³⁸⁰. Il faut donc cultiver, dans le cœur d'Émile, l'amour de Dieu afin d'espérer en faire un homme naturel vertueux ou fait pour habiter les villes. La religion peut donner à Émile un «véritable intérêt à être bon»³⁸¹. Pour réaliser cela, Émile doit acquérir une volonté morale : il doit apprendre à agir en fonction d'une image morale de lui-même dont la validité est douteuse. Il doit agir comme quelqu'un qui a une âme, et qui est libre. Cette nouvelle représentation de lui-même permettrait à Émile de considérer les désirs de son corps ou les désirs particuliers comme des désirs qui ne le définissent pas et dont il peut, lorsqu'il le faut, se détacher. Grâce à la nouvelle vision de soi et de son bien qu'acquerrait Émile, les autres ne seraient plus perçus comme des obstacles à la réalisation de son bien. L'amour de Dieu, fondement de la vertu d'Émile, est, comme la pitié, une modification de l'amour de soi³⁸² opérée par l'imagination.

4.4.6. Le problème «théologico-sexuel»

On doit se résoudre, pour la première fois, à parler à l'enfant de Dieu. Le discours du gouverneur sur Dieu est très important car la religion est le lieu par excellence où triomphe l'opinion³⁸³. Rousseau fait signe vers l'existence troublante d'un «problème théologico-

³⁸⁰ «Je n'entends point [...] qu'on puisse être vertueux sans religion; j'eus longtemps cette opinion trompeuse dont je suis désabusé» (Rousseau, *Lettre à D'Alembert*, O.C. V, p. 89, note).

³⁸¹ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 636.

³⁸² Voir Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 636.

³⁸³ «C'est surtout en matière de religion que l'opinion triomphe» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 558).

sexuel»³⁸⁴. La société offre aux soucis et aux craintes de l'homme social nouvellement sexualisé certaines réponses, celle des dévots, qui est le christianisme, et celle des philosophes, qui est l'athéisme. Ces réponses au questionnement métaphysique d'Émile présentent toutes deux des inconvénients que Rousseau est désireux d'éviter. Le but de l'éducation religieuse d'Émile est paradoxalement de le libérer autant que possible des préjugés véhiculés par les philosophes et les prêtres³⁸⁵. Selon le christianisme, le désir sexuel est un désir honteux qui doit être, dans la mesure du possible, réprimé. Or pour Rousseau, et comme le soulignera le Vicaire, se battre ainsi contre la nature est inutile. Le sentiment de culpabilité que le christianisme tente d'inculquer aux hommes est une cause importante du malheur de ces derniers, et un obstacle regrettable à la bonne éducation. La bonne éducation ne consiste pas à lutter contre le désir sexuel, elle doit au contraire s'en servir comme d'un atout puissant³⁸⁶. L'athéisme véhiculé par le clan des philosophes aboutit quant à lui à légitimer dangereusement la satisfaction désordonnée du désir sexuel. En entravant la possibilité de la sublimation du désir sexuel, la philosophie matérialiste athée contribue à rapetisser l'homme³⁸⁷. Il faut donc faire taire l'opinion par la raison, de manière à permettre à l'homme naturel de pouvoir accéder un jour, grâce à l'ébullition du désir sexuel comprimé, à la vraie religion du cœur³⁸⁸. La *Profession de foi du Vicaire Savoyard* est rationnelle, certes, mais uniquement au sens suivant : elle vise à protéger, par un rempart rationnel, «les formes saines de l'imaginaire [...] inculquées par le gouverneur»³⁸⁹.

³⁸⁴ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 77.

³⁸⁵ «Considérez que, voulant former l'homme de la nature il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois, mais qu'enfermé dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes, qu'il voit par ses yeux, qu'il sente par son cœur, qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, pp. 550-551). Voir également les *Confessions* où Rousseau, résumant l'intention de sa *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* dit ceci : «la Religion raisonnable et morale ôtant tout pouvoir humain sur les consciences, ne laisse plus de ressources aux arbitres de ce pouvoir» (Rousseau, *Confessions*, O.C. I, p. 567).

³⁸⁶ «Loin que ce feu de l'adolescence soit un obstacle à l'éducation, c'est par lui qu'elle se consomme et s'achève» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 520).

³⁸⁷ Voir Rousseau, *Émile*, O.C. IV, pp. 632-635, note.

³⁸⁸ «Quoi ! deux amans dans la fleur de l'âge emploient leur tête-à-tête à parler de Religion ? Ils passent leur temps à dire leur catéchisme ? Que sert d'avilir ce qui est sublime ? Oui, sans doute ils le disent *dans l'illusion* qui les charme; ils se voient parfaits, ils s'aiment, ils s'entretiennent avec enthousiasme de ce qui donne un prix à la vertu [...] Les privations mêmes ajoutent à leur bonheur et les honorent à leurs propres yeux de leurs sacrifices. Hommes sensuels, *corps sans âmes*, ils connaîtront un jour vos plaisirs, et regretteront toute leur vie l'heureux temps où ils se les sont refusés.» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 792). Nous soulignons.

³⁸⁹ Elaine Laroche, *L'imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 59, note 159.

4.5. La Profession de Foi du Vicaire Savoyard

Le moment pour parler à Émile de Dieu est bien choisi : le jeune homme pubère peut entendre le discours sur Dieu, et en profiter³⁹⁰. L'amour de Dieu, s'il existe, sera le résultat d'une sublimation de l'énergie sexuelle d'Émile. Mais d'où Émile peut-il recevoir cet enseignement religieux «naturel»³⁹¹ ? Qui est l'homme naturel susceptible d'enseigner à Émile la religion de la nature ? Cet homme naturel, c'est Rousseau lui-même. Jean-Jacques doit cependant justifier sa prétention d'être un homme naturel. À trois reprises dans l'Émile³⁹², il nous raconte des anecdotes au cours desquelles nous apprenons comment lui, contrairement à Émile et à tout autre homme ordinaire, «si affecté par les injustices de la société, est parvenu à se libérer de manière à pouvoir ensuite éduquer un homme social à la liberté»³⁹³. La *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* est la plus célèbre de ces trois anecdotes. En guise «d'exemple de la manière dont on peut raisonner avec son élève»³⁹⁴ en matière de religion, Rousseau nous présente la profession de foi d'un autre, celle d'un Vicaire Savoyard qu'il aurait lui-même rencontré étant jeune homme, alors qu'il était nouvellement converti au christianisme, loin de sa patrie et victime de mauvais traitements de la part de certains ministres chrétiens³⁹⁵. Pourtant, comme le suggère Strauss, Rousseau, dans ses *Rêveries du Promeneur Solitaire*, semble s'attribuer la paternité de la Profession de foi elle-même³⁹⁶. Quoiqu'il en soit, la profession de foi de ce Vicaire Savoyard s'adresse de fait avant tout à Jean-Jacques lui-même, et non pas au jeune Émile³⁹⁷. Elle est prononcée par le Vicaire dans le but de «rendre à la vertu»³⁹⁸ un jeune homme pubère et

³⁹⁰ «Les fluides séminaux procurent l'ingrédient manquant sans lequel la nature n'est rien que la matière en mouvement» (Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 79).

³⁹¹ «À quelle secte agrégerons-nous l'homme de la nature ? La réponse est fort simple, ce me semble; nous ne l'agrégerons ni à celle-ci, ni à celle-là, mais nous le mettrons en état de choisir celle où le meilleur usage de sa raison doit le conduire» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 558).

³⁹² Voir Rousseau, *Émile*, O.C. IV, pp. 385-386, 558-635 et 678-691.

³⁹³ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 76.

³⁹⁴ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 635.

³⁹⁵ «Lecteurs, ne craignez pas de 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 valais 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» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 558).

³⁹⁶ Selon Strauss, toute la discussion qui a lieu dans la quatrième promenade sur la question de savoir «si un auteur a le droit de feindre que son œuvre est la traduction d'un manuscrit grec» est un substitut à l'autre question de savoir si Rousseau a le droit de prétendre qu'une certaine profession de foi est celle d'un prêtre catholique. (Voir *L'intention de Rousseau*, p. 79, et aussi p. 172, note 35.)

³⁹⁷ «L'enseignement du Vicaire est proposé à Rousseau jeune et corrompu et en aucun cas à Émile» (Allan Bloom, «L'éducation de l'homme démocratique : Émile», *Commentaire*, No. 5, printemps 79, p. 42).

³⁹⁸ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 561.

libertin³⁹⁹ que l'injustice et l'hypocrisie des hommes civilisés, et spécialement des ministres du culte, ont presque désespéré de la cause de Dieu et de l'humanité⁴⁰⁰. Il n'est nullement certain, pour cette raison, que la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* convienne à l'éducation d'Émile : «Jean-Jacques est très différent d'Émile, en fait il peut être décrit comme son opposé. Alors qu'Émile a été élevé en accord avec la nature, ce qui signifie, à l'abri des préjugés des hommes, Jean-Jacques a été pris dans le maelström de leurs préjugés»⁴⁰¹.

4.5.1. Rousseau et le Vicaire

Malgré le fait que Rousseau s'attribue la paternité de la *Profession de foi*, il est également possible de démontrer que le Vicaire Savoyard se distingue de Rousseau. À quelques reprises, Rousseau qualifie les compétences morales ou intellectuelles du Vicaire, et celles-ci ne correspondent pas aux siennes. Le Vicaire, nous dit Rousseau, est un «honnête Ecclésiastique [...] ni sans esprit ni sans lettres»⁴⁰², nullement «un grand philosophe»⁴⁰³, mais plus modestement un homme qui a «quelque fois du bon sens»⁴⁰⁴. À l'opposé, Rousseau a très certainement été, de son propre avis, un grand philosophe et un homme doué d'une intelligence prodigieuse et d'une sensibilité extrêmement raffinée⁴⁰⁵. «Le doute sur les choses qu'il [...] importe de connaître [c'est-à-dire sur les premiers principes] est un état trop violent»⁴⁰⁶ pour l'esprit du Vicaire, alors que Rousseau lui-même avoue à quelques reprises éprouver du plaisir à jongler avec les incertitudes liées forcément à la métaphysique⁴⁰⁷. Le Vicaire a de plus un passé de libertin⁴⁰⁸, et

³⁹⁹ «Le jeune homme avait des connaissances, et son éducation n'avait pas été négligée. Il était dans cet âge heureux où le sang en fermentation commence d'échauffer l'âme sans l'asservir aux fureurs des sens» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 561). Rousseau parle, en référence à l'époque de sa vie durant laquelle il reçut l'enseignement du Vicaire, «des désordres de sa jeunesse» (*Émile*, O.C. IV, p. 563).

⁴⁰⁰ «L'oubli de toute religion conduit à l'oubli des devoirs de l'homme. Ce progrès était déjà plus qu'à moitié fait dans le cœur du libertin» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 561).

⁴⁰¹ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 76.

⁴⁰² Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 560.

⁴⁰³ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 565.

⁴⁰⁴ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 565.

⁴⁰⁵ Dans la *Fiction ou Morceau Allégorique sur la révélation*, Rousseau se présente comme le véritable sauveur de l'humanité, supérieur en cela à Socrate et au Christ lui-même. Il compare ailleurs ses raisonnements sur le cœur humain et sur le problème humain aux démonstrations d'Euclide (Voir *Préface au Narcisse*, O.C. II, p. 961). Comme nous l'avons vu précédemment, le fait pour Rousseau d'affirmer sa propre supériorité morale et intellectuelle sur tout le reste de l'humanité est un gage logique de la validité de son système. C'est parce qu'il est cohérent avec lui-même que Rousseau se louange de cette façon.

⁴⁰⁶ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 568.

⁴⁰⁷ «J'élevais mes idées à tous les êtres de la nature, au système universel des choses, à l'être incompréhensible qui embrasse tout. Alors, l'esprit perdu dans cette immensité, je ne pensais pas, je ne raisonnais pas, je ne philosophais

même un présent de libertin⁴⁰⁹ dont il a souffert. Respectueux, contrairement à la majorité des autres prêtres catholiques, des liens sacrés du mariage, le Vicaire s'obligeait à assouvir ses désirs sexuels naturels avec des veuves, des prostituées ou des vierges. Sa trop grande probité fut cependant la cause de sa perte. Rousseau laisse entendre que le Vicaire mit l'une de ses concubines enceinte, ce qui le trahit aussitôt. La frustration que le Vicaire ressentit à ce moment, son impression douloureuse d'être divisé entre ses désirs physiques et les devoirs moraux qu'il reconnaissait tout de même, furent la cause efficiente qui motiva la réflexion du Vicaire⁴¹⁰. Cette précision est d'importance, car c'est uniquement en se considérant lui-même, «non plus en tant que membre de l'espèce mais en tant qu'individu aux prises avec l'inquiétude et l'insatisfaction, en tant qu'individu qui souffre» que le Vicaire parviendra à sa conception d'un Dieu «principe de l'ordre moral»⁴¹¹. Le statut de la *Profession de Foi*, non seulement à l'intérieur du système de Rousseau, mais également à l'intérieur de l'*Émile*, est, par conséquent, éminemment problématique. Deux questions se posent donc : la Profession de foi du Vicaire Savoyard exprime-t-elle la véritable opinion de Rousseau en matière de religion et de morale ? Et cette profession est-elle appropriée à Émile ?

4.5.2 Le contenu de la *Profession de foi*

Avant de déterminer le statut de la *Profession de foi*, il convient d'abord d'examiner son contenu théorique. La *Profession de foi* se compose de deux parties. La première partie consiste en la présentation par le Vicaire de son système personnel de croyances, et la seconde partie contient la critique du christianisme orthodoxe effectuée par le Vicaire. La première partie de la

pas; je me sentais avec une sorte de volupté accablé du poids de cet univers, je me livrais avec ravissement à la confusion de ces grandes idées [...] Je crois que si j'eusse dévoilé tous les mystères de la nature, je me serais senti dans une situation moins délicate que cette étourdissante extase à laquelle mon esprit se livrait sans retenue» (*Lettres à Malesherbes*, O.C. I, p. 1141). Comme le dit Strauss, Rousseau, contrairement au Vicaire, avait «ce genre de tête bien faite pour laquelle le doute est un mol oreiller» (*L'intention de Rousseau*, p. 90).

⁴⁰⁸ «Dès ma jeunesse j'ai respecté le mariage comme la première et la plus sainte institution de la nature. M'étant ôté le droit de m'y soumettre je résolus de ne le point profaner [...] Cette résolution fut précisément ce qui me perdit; mon respect pour le lit d'autrui laissa mes fautes à découvert. Il fallut expier le scandale; arrêté, interdit, chassé, je fus bien plus la victime de mes scrupules que de mon incontinence» (*Émile*, O.C. IV, p. 567).

⁴⁰⁹ «Au défaut près qui jadis avait attiré sa disgrâce et dont [le Vicaire] n'était pas trop bien corrigé, sa vie était exemplaire» (*Émile*, O.C. IV, p. 563).

⁴¹⁰ Selon Elaine Larochelle, il est très important de noter que «l'insatisfaction [du Vicaire], le sentiment d'une discordance, sont à la source de la recherche de Dieu, de la croyance en Dieu et de l'idée de la nature que l'on suppose de Dieu» (*L'imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 83).

⁴¹¹ Elaine Larochelle, *L'imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 86.

Profession de foi du Vicaire Savoyard, celle qui nous intéresse davantage, est une preuve en deux temps de l'existence d'un Dieu juste. Le Dieu du Vicaire est un Dieu qui est à la fois principe de l'ordre physique, et principe de l'ordre moral.

Les deux premiers dogmes ou articles de foi admis par le Vicaire nous font connaître Dieu en tant qu'il est la source d'une Providence générale. Le premier dogme du Vicaire est l'argument classique, utilisé entre autres par Aristote, du premier moteur : «Une volonté meut l'univers et anime la nature»⁴¹². De l'existence du mouvement, le Vicaire conclut à la nécessité logique de poser l'existence d'un être source du mouvement. Le second dogme du Vicaire est l'argument téléologique : «Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon certaines lois me montre une intelligence»⁴¹³. Ayant convenu que la nature est ordonnée et gouvernée par un Dieu sage, le Vicaire reconnaît que l'espèce humaine est la mieux dotée de toutes les espèces. En tant que membre de cette espèce, il rend grâce à Dieu et à sa bonté. Le Vicaire ne s'arrête pas là pourtant. En tant qu'individu, il est à l'inverse choqué du désordre qui, constate-t-il, sévit à l'intérieur de l'espèce. Les hommes s'entre-déchirent, et les coups du sort semblent s'abattre indifféremment tant sur les bons que sur les méchants. Le Vicaire, rappelons-le, a personnellement souffert de ce désordre et de cette injustice. Le Vicaire s'écrie alors, mimant le Voltaire du *Poème sur le désastre de Lisbonne* : «Le mal est sur la terre»⁴¹⁴.

Le Vicaire, contrairement à Voltaire, entreprend suite à cette constatation de prouver la justice de Dieu, ou l'existence d'une Providence particulière. Il devient très clair que le Vicaire n'est pas un philosophe. Le Vicaire, comme Rousseau dans l'*Émile*, prend l'homme social comme un fait. Le désordre du social le choque donc, comme le fait de «la disproportion entre le mérite et la récompense» qui semble contredire la possibilité de l'existence d'une morale naturelle. Le Vicaire ne voit cependant pas dans ce désordre apparent «la preuve que le monde est indifférent à la moralité»⁴¹⁵ ou que la moralité n'est pas naturelle⁴¹⁶. Le Vicaire tire plutôt de ce désordre la preuve de la liberté de l'homme. Il y a désordre par la faute de l'homme qui a la faculté de s'écarter de l'ordre voulu par Dieu. Le troisième dogme du Vicaire est le suivant : «L'homme est donc libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle»⁴¹⁷.

⁴¹² Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 576.

⁴¹³ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 578.

⁴¹⁴ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 583.

⁴¹⁵ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 80

⁴¹⁶ Rousseau prouve au contraire dans son *Second Discours* que la moralité n'est pas naturelle.

⁴¹⁷ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, pp. 586-587.

Ce dernier dogme, le Vicaire y arrive, non plus par sa raison, mais par son sentiment d'être entouré d'injustices. Pour compléter sa «preuve» d'un Dieu juste, preuve dont la morale a tant besoin, le Vicaire est contraint de poser l'existence en l'homme d'un principe immatériel distinct du principe matériel.

L'anthropologie du Vicaire est une anthropologie dualiste⁴¹⁸. Le Vicaire admet de plus l'existence de sanctions naturelles, et donc l'existence d'une morale naturelle. Il identifie le corps et ses désirs comme étant la source de tous les malheurs humains, et l'explication de l'immoralité des hommes⁴¹⁹. L'homme est égoïste car il a un corps, et il est potentiellement moral ou intéressé au bien général car il a une âme et une conscience morale. La moralité consiste à établir le règne de l'âme sur le corps. Le Vicaire est conduit à poser, pour garantir la justice de Dieu, l'existence et l'immortalité de l'âme, de même que la possible existence de récompenses divines et de châtiments divins. L'effort moral de l'homme doit être récompensé, non pas uniquement par le plaisir que procure la conscience d'être moral, mais par la vie délicieuse qui est le lot des bienheureux dans l'au-delà. Dieu apparaît, selon le troisième dogme du Vicaire, comme le «principe de l'ordre moral, et plus encore, [comme une] promesse de bonheur pour l'individu»⁴²⁰. L'espoir dans l'existence d'une rétribution céleste des sacrifices moraux accomplis par l'homme moral dans sa vie terrestre est une condition *sine qua non* de possibilité de la morale humaine.

4.5.3. Le Vicaire et Rousseau

Le projet du Vicaire est une véritable préfiguration du projet kantien : le Vicaire accomplit une critique pratique de la raison. Il suffit au Vicaire d'avoir démontré que ses dogmes religieux, sans être certains, ne répugnent pas à la raison. Kant a cru que le système entier de Rousseau culminait dans la théodicée, la justification de la morale populaire, et la «réinterprétation» morale du concept de bonté naturelle produites par le Vicaire Savoyard. Nous l'avons dit dans la première partie de ce travail, «toute l'entreprise philosophique de Kant a été

⁴¹⁸ «[E]n 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 leur ministres et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 583).

⁴¹⁹ «Où finissent nos besoins périssables, où cessent nos désirs insensés doivent cesser aussi nos passions et nos crimes. De quelle perversité de purs esprits seraient-ils susceptibles ?» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 592).

⁴²⁰ Élane Larochelle, *L'Imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 86.

grandement influencée par sa rencontre avec l'Émile. Le Vicaire répond de fait aux trois grandes questions de l'homme sérieux et des philosophes : Que puis-je connaître ? Que dois-je faire ? et Que m'est-il permis d'espérer ? Les trois postulats de Kant – Dieu, la liberté et l'immortalité – sont plus originellement ceux du Vicaire, et tout comme le Vicaire qui ne peut pas prouver leur validité, Kant les postule, et plus rigoureusement que le Vicaire lui-même, prouve que la métaphysique ne peut les réfuter⁴²¹. Nous croyons cependant que Kant et Cassirer ont tort lorsqu'ils identifient comme ils le font l'enseignement de Rousseau et celui du Vicaire. Examinons brièvement pourquoi.

Le principal point de désaccord entre le Vicaire et Rousseau est leur anthropologie. Le Vicaire développe une anthropologie dualiste qui ne s'accorde pas avec l'anthropologie moniste de Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité*. Il semble bien que Rousseau et le Vicaire ne soient pas d'accord sur la question de la bonté naturelle de l'homme et sur celle de la dualité des substances. Selon Rousseau, l'homme naît naturellement bon même s'il n'est pas moral, et tous les mouvements de sa nature sont originellement bons⁴²², alors que pour le Vicaire, il existe naturellement en l'homme un principe du bien moral et un principe du mal moral. Concernant cette autre question de la dualité des substances, Éléine Larochelle attire notre attention sur la similitude frappante entre le passage de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* dans lequel celui-ci professe son dualisme:

«[M]éditant 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 le délice des sages, 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»⁴²³

et cet autre passage très semblable du *Second Discours*:

«[M]éditant sur les premières et les plus simples opérations de l'Âme humaine, j'y crus apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la

⁴²¹ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 83, note.

⁴²² «Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 322).

⁴²³ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 583.

conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr et souffrir tout être sensible et principalement nos semblables»⁴²⁴.

Selon Élane Larochelle, Rousseau chercherait ainsi à «souligner que les principes du Vicaire sont différents des siens»⁴²⁵. Le Vicaire nie qu'il soit possible pour l'homme de connaître *par sa raison* sa propre nature ainsi que celle de Dieu : «nous ne connaissons ni notre nature ni notre principe actif; à peine savons-nous si l'homme est un être simple ou composé»⁴²⁶. Rousseau est beaucoup plus affirmatif que le Vicaire au sujet de la nature primitive de l'homme naturel et de son principe actif. Au tout début de l'*Émile*, il contraste la division de l'être du bourgeois avec l'être de l'homme naturel qui «est tout pour lui [...] l'unité numérique, l'entier absolu»⁴²⁷. De même, tout au long de l'*Émile*, Rousseau semble privilégier une explication mécaniste et matérialiste des différents comportements humains. Toute l'entreprise de l'*Émile* consiste précisément à penser les termes et les conditions d'une difficile mais nécessaire génération artificielle et harmonieuse de l'immatériel et du spirituel, à partir du matériel. Le principe actif originel est cependant pour Rousseau, et sans l'ombre d'un doute, matériel⁴²⁸. L'homme, et Émile n'y fait pas exception, est avant tout un animal motivé uniquement par le souci physique de sa propre conservation. Le Vicaire laisse d'ailleurs lui-même ouverte la possibilité que sa position puisse être réfutée : «si se préférer à tout est un penchant naturel à l'homme, et si pourtant le premier sentiment de justice est inné dans le cœur humain, que celui qui fait de l'homme un être simple lève ces contradictions et je ne reconnais plus qu'une substance»⁴²⁹. Or, la généalogie de la morale présentée par Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité* lève précisément ces contradictions. Selon Rousseau, le sentiment de justice est inné dans le cœur humain comme l'est la pitié, source naturelle de toutes les vertus sociales et principe moral dérivé entièrement du seul véritable principe pour Rousseau, l'amour de soi égoïste.

⁴²⁴ Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, pp. 125-126.

⁴²⁵ Élane Larochelle, *L'Imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 88.

⁴²⁶ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 568.

⁴²⁷ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 249.

⁴²⁸ «[L]a véritable marche de la nature est plus graduelle et plus lente. Peu à peu le sang s'enflamme, les esprits s'élaborent, le tempérament se forme [...] l'ardeur du sang qui s'enflamme le rend vif» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 502). Et aussi : «Tandis que le corps croît, les esprits destinés à donner du baume au sang et de la force aux fibres, se forment et s'élaborent. Si vous leur faites prendre un cours différent, et que ce qui est destiné à la perfection d'un individu serve à la formation d'un autre, tous deux restent dans un état de faiblesse et l'ouvrage de la Nature demeure imparfait. Les opérations de l'esprit se sentent à leur tour de cette altération, et l'âme aussi débile que le corps n'a que des fonctions faibles et languissantes» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 519). Voir aussi *ibid.* p. 547.

⁴²⁹ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 584.

Rousseau nous avertit du caractère particulier de la discussion qui se déroule dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* en la faisant précéder de l'épigraphe suivant : «Incendo per ignes Suppositos cineri doloso»⁴³⁰. La *Profession de foi* est une profession de foi présentée au lecteur de l'*Émile* par un simple citoyen à un autre concitoyen : «vous sentez bien, cher concitoyen»⁴³¹. La *Profession de foi* a toutes les allures d'un texte rhétorique ou pédagogique, c'est-à-dire destiné aux non-philosophes. Le but de la *Profession de foi* ou de la justification de Dieu qui s'y trouve : contrer à la fois le discours dévot et athée funeste à la vertu, et propagé par les prêtres et les philosophes matérialistes des lumières. La perspective de Rousseau dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* en est une d'utilité pour la société. Et comme Rousseau le suggère lui-même dans la quatrième promenade de ses *Rêveries*, l'obligation de dire la vérité, ainsi que celle de mentir⁴³², doit être subordonnée à une question d'utilité. Rousseau était persuadé que la croyance en une vie à venir et en l'existence d'un ordre moral soutenu par un Dieu juste était une condition *sine qua non* de la vie sociale harmonieuse des hommes⁴³³. La religion la plus utile est la plus sociable, celle qui favorise le plus le respect des devoirs moraux de l'homme social ordinaire. La religion la plus sociable serait également la plus vraie si, et seulement si, l'homme était naturellement sociable⁴³⁴. Si le Vicaire croit que l'homme est «sociable par sa nature ou fait pour le devenir»⁴³⁵, on ne peut en dire autant de Rousseau. Dans l'*Émile* et tout spécialement dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, certaines des conclusions théoriques du *Second Discours*, au nombre desquelles l'asocialité naturelle de l'homme, ne sont pas explicitement mises à contribution⁴³⁶, et ce pour une question d'utilité.

⁴³⁰ Traduction : «Je marche à travers des feux recouverts d'une cendre trompeuse» (*Émile*, O.C. IV, p. 558).

⁴³¹ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 563.

⁴³² «Dire faux n'est mentir que dans l'intention de tromper, et l'intention même de tromper loin d'être toujours jointe avec celle de nuire a quelque fois un but tout contraire» (Rousseau, *Rêveries du Promeneur Solitaire*, O.C. I, p. 1029).

⁴³³ «Pourquoi un homme a-t-il inspection sur la croyance d'un autre, et pourquoi l'État a-t-il inspection sur celles des Citoyens ? C'est parce qu'on suppose que la croyance des hommes détermine leur morale, et que des idées qu'ils ont de la vie à venir dépend leur conduite en celle-ci» (Rousseau, *Lettre à Beaumont*, O.C. IV, p. 973).

⁴³⁴ «Je vois donc deux manières d'examiner et de comparer les Religions diverses; l'une selon le vrai et le faux qui s'y trouvent, soit quant aux faits naturels ou surnaturels sur lesquels elles sont établies, soit quant aux notions que la raison nous donne de l'Être Suprême et du culte qu'il veut de nous; l'autre selon leurs effets temporels et moraux sur la terre, selon le bien ou le mal qu'elles peuvent faire à la société et au genre humain. Il ne faut pas, pour empêcher ce double examen, commencer par décider que ces deux choses vont toujours ensemble, et que la Religion la plus vraie est aussi la plus sociable; c'est précisément ce qui est en question [...] Il paraît pourtant certain, je l'avoue, que si l'homme est fait pour la société, la Religion la plus vraie est aussi la plus sociable et la plus humaine» (Rousseau, *Lettre à Beaumont*, O.C. IV, p. 969).

⁴³⁵ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 600.

⁴³⁶ Comme le dit Bloom, le Vicaire semble beaucoup plus confiant que Rousseau à propos de l'objectivité de cet ordre. «Le Vicaire doute moins du statut spécial de l'homme à l'intérieur du tout que Rousseau lui-même [...] ou

4.5.4. Le Vicaire et Émile. Utilité de la Profession de foi

La *Profession de Foi* s'adresse officiellement à Rousseau qui se décrit comme «un jeune homme dans les griffes de la colère et de l'indignation, plein d'envie, de ressentiment, de péché, et malade du désir de vengeance»⁴³⁷. Émile n'est rien de tout cela. La question se pose donc : la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* est-elle appropriée à Émile ? Selon Allan Bloom, rien n'est moins certain. Bloom contraste la révélation divine faite au jeune Rousseau corrompu, et la révélation de la femme idéale faite à Émile au livre V de l'*Émile*⁴³⁸. En peignant, sous les yeux éblouis d'Émile, le portrait ou l'image d'une femme vertueuse, Sophie, le gouverneur s'assure qu'Émile restera insensible à l'appel et à l'attraction qu'auraient autrement exercés sur lui les charmes plus réels de jeunes femmes peu recommandables⁴³⁹.

Le but du Vicaire par rapport au jeune Rousseau, et celui de Rousseau par rapport à Émile, sont différents. Le Vicaire accepte la division de l'homme en cette vie et la souffrance qui en découle. Il la justifie comme étant le prix à payer pour jouir d'une récompense dans l'autre vie. La vision du monde du Vicaire provoque en l'homme «un désir de mourir»⁴⁴⁰. Rousseau veut quant à lui qu'Émile soit «tout entier en harmonie avec cette vie terrestre»⁴⁴¹. Il doit être heureux en cette vie, et son désir sexuel ou le plaisir sexuel est un puissant allié dans sa quête du parfait bonheur terrestre. Émile n'est pas promis à la vie ecclésiastique, mais plutôt à la vie conjugale. Pour Bloom, «le plus complet enseignement de l'*Émile* est à trouver dans la vie d'Émile lui-

prend appui pour son raisonnement non pas sur une étude de l'homme de l'état de nature, mais sur un examen de l'homme développé des sociétés modernes» (Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 80). Voir *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 144.

⁴³⁷ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 76.

⁴³⁸ «Finalement, [au livre V] Rousseau doit dévoiler à Émile le sens de ses aspirations. Il lui révèle le sexe comme le Vicaire savoyard révélait Dieu au jeune Rousseau. Quoiqu'il soit impossible de discuter ici la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, il est essentiel, pour comprendre l'intention de Rousseau de souligner les profondes différences entre les deux révélation. *L'enseignement du Vicaire est proposé à Rousseau jeune et corrompu*, et en aucun cas à Émile. En outre, le Vicaire enseigne le dualisme du corps et de l'âme qui est étranger à l'unité qu'Émile incarne et contradictoire avec elle. De la même façon, le Vicaire est soucieux de l'autre monde et se sent coupable de ses désirs sexuels qu'il réprime, tandis qu'Émile est tout à fait de ce monde et exalte ses désirs sexuels [...] Les récompenses d'Émile sont sur la terre, celles du Vicaire sont au ciel» (Allan Bloom, «L'éducation de l'homme démocratique : Émile», *Commentaire*, No. 5, Printemps 1979, p. 42). Nous soulignons.

⁴³⁹ «En lui peignant la maîtresse que je lui destine, imaginez si je saurai m'en faire écouter; si je saurai lui rendre agréables et chères les qualités qu'il doit aimer; si je saurai disposer tous ses sentiments à ce qu'il doit rechercher ou fuir ? Il faut que je sois le plus maladroit des hommes si je ne le rends pas d'avance passionné sans savoir de qui. Il n'importe que l'objet que je lui peindrai soit imaginaire, il suffit qu'il le dégoûte de ceux qui pourraient le tenter; il suffit qu'il trouve partout des comparaisons qui lui fassent préférer sa chimère aux objets réels qui le frapperont» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 656).

⁴⁴⁰ Allan Bloom, *Love and Friendship*, pp. 83-84.

⁴⁴¹ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 82.

même. Non seulement cette vie a-t-elle comme combustible l'énergie sexuelle, mais son but explicite ou son accomplissement est à trouver dans le sexe»⁴⁴². La vision du sexe qui est celle du Vicaire est différente : le corps est pour le Vicaire un poids, même s'il convient tristement de la nécessité, même pour les ministres du culte, d'avoir des relations sexuelles. Quel est donc le rapport entre l'éducation d'Émile et la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* ? Émile en a-t-il seulement connaissance ? Émile n'est-il pas au contraire, à l'opposé du lecteur de l'*Émile*, soigneusement mis à l'écart de tout contact avec la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* ? Comme le remarque Bloom, «Émile ne se conduit jamais ni n'agit comme s'il connaissait l'enseignement du Vicaire. Il ne parle de Dieu qu'une fois rendu au summum de l'excitation romantique»⁴⁴³.

L'«éducation» d'Émile est impossible à universaliser et, comme telle, elle n'a pas de sens⁴⁴⁴. Kant l'a d'ailleurs remarqué dans ses *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*⁴⁴⁵. L'*Émile* n'est pas réellement un traité d'éducation⁴⁴⁶. Il faut donc une solution plus réaliste au problème du bourgeois. Le Vicaire propose un ensemble de croyances religieuses rationnelles susceptibles d'y parvenir. Il est possible que l'*utilité* de la *Profession de foi* consiste à présenter «une version adoucie du christianisme»⁴⁴⁷ destinée, d'une part à poser «une sorte de limite ou de répression»⁴⁴⁸ aux désirs physiques ou égoïstes des hommes ordinaires habitants de l'Europe décadente, et d'autre part à libérer les hommes sociaux ordinaires de la tyrannie exercée tant par les prêtres que par les philosophes. Grâce au Vicaire, l'opposition entre le devoir et l'inclination qui grève l'être du bourgeois est intériorisée, prise en

⁴⁴² Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 86.

⁴⁴³ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 84. Voir Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 792.

⁴⁴⁴ «Un gouverneur ! Ô quelle âme sublime [...] en vérité, pour faire un homme, il faut être, ou père ou plus qu'homme soi-même [...] Plus on y pense, plus on aperçoit de nouvelles difficultés. Il faudrait que le gouverneur eut été élevé pour son élève, que ses domestiques eussent été élevés pour leur maître, que tous ceux qui l'approchent eussent reçu les impressions qu'ils doivent lui communiquer; il faudrait d'éducation en éducation remonter on ne sait où. Comment se peut-il qu'un enfant soit bien élevé par qui n'a pas été bien élevé lui-même ?» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 263).

⁴⁴⁵ «Il n'est pas naturel qu'un homme passe la plus grande partie de sa vie à enseigner à un enfant comment il doit lui-même un jour vivre. C'est pourquoi les précepteurs comme Jean-Jacques sont artificiels [...] Il est toutefois convenable qu'un homme consacre sa vie à apprendre à vivre à un nombre d'enfants si considérables que sa propre vie ne soit pas à regretter. De là, la nécessité des écoles. Mais pour qu'elles deviennent possible, il faut y amener Émile. Il aurait été souhaitable que Rousseau eût montré comment des écoles peuvent se constituer» (Kant, *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 29.3-14).

⁴⁴⁶ Rousseau décrit ailleurs l'*Émile* en des termes plus modestes : «L'*Émile* [...] n'est qu'un traité destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à [la] constitution [de l'homme], s'y introduisent du dehors et l'altère insensiblement» (Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 934).

⁴⁴⁷ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 84.

⁴⁴⁸ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 84.

charge et mieux contrôlée. Rousseau a été de fait, historiquement, la source d'un changement crucial dans notre manière de concevoir la religion. La religion de Rousseau est un culte de la sincérité qui ne repose pas sur la foi. Le Vicaire remet en question la vérité de la Révélation, et recommande finalement «au jeune Rousseau de reconnaître Dieu parmi les philosophes (i.e. les athées), et de prêcher la tolérance parmi les fanatiques (i.e. les prêtres)»⁴⁴⁹. Ce qui est certain en tout cas, c'est que Rousseau croyait que la religion ne suffisait pas, à elle seule, à rendre vertueux un homme social ordinaire⁴⁵⁰.

4.6. L'amour-civilisateur, le devenir-citoyen et la division d'Émile

Rousseau a écrit la véritable histoire de l'espèce humaine dans le *Discours sur l'inégalité*⁴⁵¹. Le *Discours sur l'inégalité* est un ouvrage résolument pessimiste qui se solde par le constat de l'existence d'une contradiction structurelle liée à la vie sociale⁴⁵². À partir du *Discours sur l'inégalité*, deux modèles de liberté semblaient s'offrir à l'homme : la liberté naturelle de l'homme naturel et la liberté civile du citoyen dénaturé. Dans l'*Émile* pourtant, Rousseau semble évoquer la possibilité de réécrire l'histoire humaine, de soustraire l'espèce humaine au déclin auquel elle semble inéluctablement promis, de démontrer la possibilité de combiner l'unité de l'homme naturel et la moralité du citoyen. Kant loue Rousseau d'avoir, dans l'*Émile*, finalement montré la possibilité et la nécessité historique de réconcilier les exigences de la nature et de la société, de résoudre le problème de la culture, c'est-à-dire «le problème de la préservation de la liberté humaine à l'intérieur de la civilisation»⁴⁵³. Émile est le produit achevé de l'effort humain de civilisation qui s'est graduellement corrigé lui-même. L'humanité a traversé toute une histoire, l'homme y a été longtemps divisé, et le résultat final de ce parcours périlleux est Émile, l'homme

⁴⁴⁹ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 85.

⁴⁵⁰ «Les notions sublimes du Dieu des sages, les douces lois de la fraternité qu'il nous impose, les vertus sociales des âmes pures, qui sont le vrai culte qu'il veut de nous, échapperont toujours à la multitude. On lui fera toujours des Dieux insensés comme elle, auxquels elle sacrifiera de légères commodités pour se livrer en leur honneur à mille passions horribles et destructrices» (Rousseau, *Du contrat social. Première Version*, O.C. III, p. 285).

⁴⁵¹ «O 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» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 133).

⁴⁵² «Il y a, je le sens, un âge auquel l'homme individuel voudrait s'arrêter; tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton espèce se fut arrêtée. Mécontent de ton état présent, par des raisons qui annoncent à ta Postérité malheureuse de plus grands mécontentements encore, peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder; et ce sentiment doit faire l'Éloge de tes premiers aïeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux, qui auront le malheur de vivre après toi» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 133).

⁴⁵³ Pour Kant, «le problème de la culture de la raison a [...] sa racine principale dans la pensée de Rousseau» (Richard L. Velkley, *Freedom and the end of reason*, pp. 153-154). Notre traduction.

naturel fait pour habiter les villes, l'homme cultivé qui a retrouvé l'unité de la nature en plus des nombreux bénéfices culturels dont il jouit. Mais qu'en est-il vraiment de la faisabilité du projet «Émile» ? Concentrons-nous sur les modalités de cette accession finale d'Émile, homme naturel, au rang d'agent moral libre et rationnel. Tout au long de ce chapitre, nous avons décrit la stratégie employée par Rousseau pour éduquer un homme naturel moral. Cette stratégie a consisté en un premier temps, à prévenir l'éveil trop précoce de l'imagination sexuelle d'Émile, et en un deuxième temps à sublimer le désir sexuel d'Émile de manière à combler sans trop de douleur le ravin qui sépare tout de même le désir naturel du devoir social. Tout le processus éducatif auquel Émile a été soumis est par conséquent orienté vers le moment-clé qu'est son mariage. En se mariant, Émile fera son entrée dans la vie civile, dans le monde du devoir et de la contrainte. Émile conservera-t-il son unité naturelle dans le mariage ?

4.6.1. L'atteinte du sublime par l'amour

Pour Rousseau, la société la plus naturelle est la société familiale⁴⁵⁴. Dans le *Contrat Social*, Rousseau dit même de la famille qu'elle est «la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle»⁴⁵⁵. Le désir sexuel, nous l'avons dit, est le seul désir naturel qui implique la participation d'un autre être humain. Malgré cela, selon le *Discours sur l'inégalité*, ni l'amour

⁴⁵⁴ «Aristote affirme que l'homme est un animal politique et que la famille est naturellement subordonnée à la communauté. Rousseau affirme que l'homme est naturellement solitaire et que, s'il veut se politiser, il le fera uniquement par la médiation d'une communauté plus petite, la famille, qui doit son existence à la sublimation d'un désir sexuel naturel» (Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 120). Notre traduction.

⁴⁵⁵ Rousseau, *Contrat social*, O.C. III, p. 352.

conjugal, ni la famille ne sont véritablement «naturels»⁴⁵⁶. L'amour implique une certaine dénaturation de l'homme naturel⁴⁵⁷.

Si, dans le cas d'Émile, l'amour est mis au service d'une civilisation naturelle de ses désirs, il faut d'abord qu'Émile soit amoureux de la bonne personne. La femme «civilisatrice» est la femme vertueuse. La femme qui est destinée à Émile, Sophie, doit être une femme vertueuse. Sophie est la femme qui forcera Émile à se moraliser, à se socialiser. Sophie est le lien naturel entre l'homme naturel qu'est Émile et l'opinion. En effet, la vertu de la femme, contrairement à celle de l'homme naturel, dépend toujours de sa conformité à l'opinion. De la pudeur de la femme, et de sa vertu publiquement reconnues, dépend le fait que son mari croira ou ne croira pas à la paternité de ses enfants. Émile sera vertueux pour plaire à Sophie, qui l'exige pour plaire à l'opinion. Émile bridera donc encore un peu ses désirs sexuels pour plaire à l'image qu'il imagine que Sophie a de lui. La «civilisation», ou l'éducation morale d'Émile, ne lui coûte presque rien, car il est amoureux. Ainsi, l'acmé de bonheur de la vie d'Émile est à vingt ans⁴⁵⁸, et il coïncide avec le moment où Émile est amoureux, rempli de désir pour Sophie. Émile est heureux grâce à son imagination, grâce à une certaine illusion, un certain préjugé. Un tel type d'amour, l'amour romantique, a cependant ordinairement une vie limitée. Les tristes contraintes liées à la réalité doivent tôt ou tard reprendre leurs droits sur l'imaginaire amoureux⁴⁵⁹. Dans le cas d'Émile et de

⁴⁵⁶ Dans le *Second Discours*, Rousseau établit hors de tout doute que l'amour romantique n'est pas naturel : «Commençons par distinguer le moral du physique dans le sentiment de l'amour. Le physique est ce désir général qui porte un sexe à s'unir à l'autre. Le moral est ce qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement ou du moins lui donne pour cette objet préféré un plus grand degré d'énergie. Or il est facile de voir que le moral de l'amour est un sentiment factice né de l'usage de la société, et célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soin pour établir leur empire. Ce sentiment [est] fondé sur certaines notions du mérite ou de la beauté qu'un sauvage n'est pas en état d'avoir» (O.C. III, pp. 157-158). Dans le *Second Discours*, Rousseau explique aussi l'apparition de la famille qui selon lui coïncide avec l'introduction d'une première forme de propriété : «Plus l'esprit s'éclairait et plus l'industrie se perfectionna. Bientôt, cessant de s'endormir sous le premier arbre ou de se retirer dans des cavernes, on trouva quelques sortes de haches de pierres dures et tranchantes, qui servirent à couper du bois, creuser la terre et faire des huttes de branchages qu'on avisa ensuite d'enduire d'argile et de boue. Ce fut là l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles et qui introduisit une sorte de propriété» (O.C. III, p. 167).

⁴⁵⁷ «.... l'amour est artificiel et il est toujours aliénation : il es perte de soi au pis, et rapport à soi médiatisé par l'autre au mieux» (Élaine Larochelle, *L'Imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 112).

⁴⁵⁸ «Voilà maintenant [Émile] enivré d'une passion naissante : son cœur s'ouvre aux premiers feux de l'amour; ses douces illusions lui font un nouvel univers de délice et de jouissance; il aime un objet aimable et plus aimable encore par son caractère que par sa personne; il espère, il attend un retour qu'il sent lui être dû; c'est du rapport des cœurs, c'est du concours des sentiments honnêtes que s'est formé leur premier penchant. Ce penchant doit être durable; il se livre avec confiance, avec raison même, au plus charmant délire, sans crainte, sans regret, sans remord, sans autre inquiétude que celle dont le sentiment du bonheur est inséparable. Que peut-il manquer au sien [...] Il réunit tous les biens qu'on peut obtenir à la fois» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 782).

⁴⁵⁹ «Si l'amour est un désir qui s'irrite par les obstacles comme vous le disiez encore, il n'est pas bon qu'il soit content; il vaut mieux qu'il dure et soit malheureux que de s'éteindre au sein des plaisirs [...] L'univers n'a jamais

Sophie tout spécialement, la tension élévatrice et civilisatrice produite par le désir sexuel insatisfait est destinée à s'estomper, car ils devront consommer leur amour et fonder une famille. L'élévation des désirs naturels d'Émile, leur moralisation naturelle et leur sublimation sous la pression du désir contenu, ne dureront pas.

Pour toutes ces raisons, à la bonté d'Émile doit succéder la vertu⁴⁶⁰. Émile doit reprendre le contrôle sur sa passion, capitaliser une bonne fois pour toutes sur l'incroyable énergie morale que lui fournit son désir sexuel contraint : il doit acquérir une volonté morale non-naturelle pour montrer à tous, et en premier lieu à lui-même, qu'il est encore, et pour toujours, le seul maître de ses actions. Émile voudra se montrer digne et maître de lui-même par amour pour la femme qu'il aime. Il acquerra donc cette maîtrise de soi, et cette image de lui-même comme quelqu'un de digne et de libre, grâce à l'illusion éphémère de l'amour. Bien que l'amour soit finalement pour Rousseau une illusion, ses effets civilisateurs et moralisateurs sont bien réels. Émile atteint finalement au sublime, à la volonté et à la vertu, grâce à l'amour.

4.6.2. La division de l'être d'Émile. Le bonheur d'Émile

La liberté morale en voie d'être conquise par le mariage, et qui vient relayer la liberté naturelle ou le droit naturel de désirer sexuellement une femelle et de tenter de l'obtenir, n'en constitue pas cependant qu'un prolongement naturel ou un raffinement culturel. Si la liberté naturelle a comme principal objet d'assurer le bonheur, la liberté morale ne promet quant à elle que la dignité et le respect de soi-même : «La capacité humaine de choisir ennoblit, mais impose également un dualisme parfois tragique entre le bonheur et la moralité, dualisme inconnu à l'homme naturel pour qui le bonheur ou la satisfaction personnelle est le seul but»⁴⁶¹. Le bonheur qui doit finalement être celui d'Émile, c'est le bonheur solide de l'époux et du citoyen libre⁴⁶²,

vu de passions soutenir [l'épreuve du temps et de la possession]» (Rousseau, *Julie ou la Nouvelle-Héloïse*, O.C. II, p. 320). Cette règle vaut pour les hommes ordinaires, incapables de grandes passions.

⁴⁶⁰ «Qu'est-ce qu'un homme vertueux ? C'est celui qui sait vaincre ses affections. Car alors il suit sa raison, sa conscience, il fait son devoir, il se tient dans l'ordre et rien ne peut l'en écarter. Jusqu'ici tu n'étais libre qu'en apparence; tu n'avais que la liberté précaire d'un esclave à qui l'on a rien commandé. Maintenant sois libre en effet; apprends à devenir ton propre maître; commande à ton cœur, ô Émile, et tu seras vertueux» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 818).

⁴⁶¹ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 118. Notre traduction.

⁴⁶² «N'attends pas de moi de longs préceptes de morale, je n'en ai qu'un seul à te donner, et celui-là comprend tous les autres. Sois homme; retire ton cœur dans les bornes de ta condition. Étudie et connais ces bornes; quelques étroites qu'elles soient, on n'est point malheureux tant qu'on s'y renferme; on ne l'est que quand on veut les passer : on l'est quand des désirs insensés on met au rang des possibles ce qui ne l'est pas. On l'est quand on oublie son état

bonheur moins imposant que le bonheur d'Émile amoureux, mais plus stable, et qui ne menace pas l'ordre de la société⁴⁶³. Certes, Émile et Sophie se seront longtemps désirés, et ils auront joui tous deux auparavant de la liberté de choisir le partenaire avec lequel ils passeront le reste de leur vie. Le mariage civilisateur doit reposer sur un choix libre des époux, choix libre raffiné par une bonne éducation servant à réduire «la distance entre le désir brut et la loi»⁴⁶⁴. Cependant cette distance ne peut être entièrement comblée. Une sorte de saut doit inévitablement être effectué. Émile cessera progressivement d'aimer Sophie d'un amour passionné, mais ils resteront bons amis et surtout, Émile aura acquis, par habitude et grâce à ce détour amoureux, une volonté morale qu'il ne perdra plus, et qui fera de lui un bon époux, un père responsable, et un citoyen éclairé. Émile adulte est donc libre, mais divisé⁴⁶⁵, confronté à la divergence douloureuse entre la poursuite de son bien en tant que membre de l'espèce, et en tant que particulier. L'amour, façon la plus naturelle de se civiliser, exige et rend possible la construction de la volonté morale. L'amour ne peut cependant éviter que l'homme social soit divisé. On peut dire que dans le cas d'Émile, la division est moins aliénante, car Émile a été savamment amené à choisir lui-même cette division.

4.7. L'échec inévitable et annoncé du projet «Émile»

Le projet éducatif de l'*Émile*, à strictement parler, se solde tout de même par un échec. À la fin du «roman», Émile n'est plus, à strictement parler, et malgré toutes les précautions du gouverneur, un homme naturel. Sa socialisation s'est alié le désir naturel le plus puissant et le plus malléable qui soit. Cependant, Émile est au bout du compte divisé, bourgeois, même si cette

d'homme pour s'en forger d'imaginaires desquels on retombe toujours dans le sien [...] Veux-tu donc être heureux et sage ? N'attache ton cœur qu'à la beauté qui ne périt point; que ta condition borne tes desirs, que tes devoirs aillent avant tes penchants; étends la loi de la nécessité aux choses morales : apprends à perdre ce qui peut t'être enlevé; apprends à tout quitter quand la vertu l'ordonne, à te mettre au-dessus des événements, à détacher ton cœur sans qu'ils le déchirent [...] Alors tu seras heureux malgré la fortune, et sage malgré les passions» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, pp. 819-820).

⁴⁶³ «Apprends-moi donc à quel crime s'arrête celui qui n'a de lois que les vœux de son cœur, et ne sait résister à rien de ce qu'il désire ?» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 817).

⁴⁶⁴ Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 119. Notre traduction.

⁴⁶⁵ «La conception de la philosophie politique moderne était que seul le désir contrôlait le désir, et que la volonté, qui était traditionnellement la source de la vertu, et à la fois impuissante et inexistante. Rousseau refuse pareille idée, car elle est une négation ignoble de la liberté humaine. La noblesse de l'homme consiste dans sa capacité de vouloir, même si la volonté n'est pas naturelle. En un sens, l'*Émile* est une étude de la construction de la volonté dans un être qui ne la possède pas naturellement. La division est nécessaire à l'homme malgré les efforts explicites de Rousseau pour l'éviter» (Allan Bloom, *Love and Friendship*, p. 114. Notre traduction).

division repose sur sa liberté naturelle. Il a, pour employer l'expression de Strauss, «les plus nobles»⁴⁶⁶ préoccupations qu'un bourgeois puisse avoir. La moralité reste, pour Rousseau, non-naturelle et problématique. Mais le projet «*Émile*» n'est pas seulement un échec, il est également irréalisable⁴⁶⁷. En effet, c'est le moins que l'on puisse dire, le parcours éducatif d'*Émile* n'est pas accessible à tout le monde. L'éducation qu'*Émile* reçoit demande beaucoup d'argent⁴⁶⁸, des parents et une famille absents ou infiniment sages⁴⁶⁹, et surtout un sacrifice absurde : celui d'un gouverneur à la sagesse quasiment divine, prêt à donner vingt-cinq années de sa précieuse vie pour permettre à un seul homme ordinaire de mener la plus convenable des vies ordinaires.

Quel est alors le sens de l'*Émile*, si Rousseau convient lui-même de l'extrême difficulté d'élever le «sublime bourgeois» qu'est *Émile* ? Le projet évoqué dans l'*Émile*, comme l'idée du règne de la loi évoquée par Rousseau dans le *Contrat Social*, sont deux projets limites non-contradictaires certes, mais irréalisables en eux-mêmes. L'idéal ou le *telos*, selon Rousseau, est un but fait par l'humain pour l'humain, quelque chose de non-naturel ou dont, disons le sobrement, la naturalité est en question. Le but explicite de l'éducation d'*Émile* était d'éduquer un homme naturel fait pour habiter les villes, de réaliser l'harmonieuse synthèse du bonheur et de la vertu. En même temps, *Émile* était sensé fournir à l'allégeance démocratique de Rousseau un argument de poids, en démontrant que la sagesse n'était pas un privilège uniquement réservé à certains hommes exceptionnels. Implicitement cependant, l'*Émile* enseigne autre chose. Il montre d'abord que l'éducation d'un homme naturel fait pour habiter les villes est impossible, ou que «le problème du bourgeois» est insoluble. Il montre également que l'éducation à la sagesse de l'homme ordinaire doit s'allier, si elle espère réussir, le mensonge, la tromperie et la passion. Selon Rousseau, les hommes ordinaires ne sont pas des êtres raisonnables, mais plutôt des êtres

⁴⁶⁶ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 251.

⁴⁶⁷ N'est-ce pas ce dont Rousseau lui-même convient : «Où placerons nous cet enfant pour l'élever comme un être insensible et comme un automate ? Le tiendrons nous dans le globe de la lune, dans une île déserte ? L'écarterons nous de tous les humains ? N'aura-t-il pas continuellement dans le monde le spectacle et l'exemple des passions d'autrui ? Ne verra-t-il jamais d'autres enfants de son âge ? Ne verra-t-il pas ses parents, ses voisins, sa nourrice, sa gouvernante, son laquais, son gouverneur même qui après tout ne sera pas un ange ? Cette objection est forte et solide. Mais vous ai-je dit que ce fut une entreprise aisée qu'une éducation naturelle ? Ô hommes, est-ce ma faute si vous avez rendu difficile tout ce qui est bien ? Je sens ces difficultés, j'en conviens : peut-être sont-elles insurmontables [...] Je montre le but qu'il faut qu'on se propose, je ne dis pas qu'on puisse y arriver» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 325).

⁴⁶⁸ «Le pauvre n'a pas besoin d'éducation; celle de son état est forcée; il n'en saurait recevoir d'autre. Au contraire l'éducation que le riche reçoit de son état est celle qui lui convient le moins, et pour lui-même et pour la société [...] Choisissons donc un riche : nous serons sûrs au moins d'avoir fait un homme de plus, au lieu qu'un pauvre peut devenir homme de lui-même» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 267).

⁴⁶⁹ «*Émile* est orphelin» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 267).

qui sentent, et avant tout des êtres qui se sentent, et dont la texture du sentiment d'eux-mêmes déterminent leur existence : «ne raisonnez jamais sèchement avec la jeunesse. Revêtez la raison d'un corps si vous voulez la lui rendre sensible. Faites passer par le cœur le langage de l'esprit afin qu'il se fasse entendre. Je le répète, les arguments froids peuvent déterminer nos opinions, non nos actions; ils nous font croire et non pas agir : on démontre ce qu'il faut penser et non ce qu'il faut faire. Si *cela est vrai pour tous les hommes*, à plus forte raison l'est-il pour les jeunes gens encore enveloppés dans leurs sens et qui ne pensent qu'autant qu'ils imaginent»⁴⁷⁰. Paradoxalement, la rhétorique est revalorisée par Rousseau dans l'*Émile* qui souligne le rôle crucial joué par l'imaginaire, tant personnel que social, dans la vie de l'homme social. Et qu'est l'*Émile* lui-même sinon un gigantesque morceau de rhétorique grâce auquel Rousseau aurait voulu en quelque sorte infléchir le sens de l'histoire, ou retarder son triste aboutissement ? L'*Émile* éduque par des images. C'est un livre écrit entre autres pour de grands enfants, un livre qui nous peint une image attirante.

4.8. La lecture straussienne de l'*Émile*

Nous espérons humblement avoir pu démontrer la possibilité et la praticabilité d'une lecture straussienne de l'*Émile* : l'*Émile* n'est pas le symptôme d'un tournant optimiste et rationaliste dans la philosophie de Rousseau. À cet égard, il est particulièrement important de bien distinguer, comme nous avons voulu le faire, le discours théorique de Rousseau de la profession de foi du Vicaire. L'*Émile* ne remet en question aucune des grandes vérités théoriques énoncées par Rousseau dans le *Second Discours*, soit l'asocialité naturelle de l'homme, l'inexistence d'une morale naturelle et l'insolubilité politique et sociale du problème social. L'*Émile* est un roman, une tentative grandiose d'érotisation artificielle de la vie familiale et sociale de l'homme ordinaire vivant dans une société décadente⁴⁷¹. Sa grandeur et son importance historique résident plutôt dans le fait d'avoir fixé, dans l'horizon moral et politique des hommes qui ont suivi, l'inaccessible objectif de la réunification de cet homme social. On pourrait dire, et nous nous y risquons, que par la puissance de la rhétorique mise en branle dans

⁴⁷⁰ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 648. Nous soulignons.

⁴⁷¹ «[Q]uiconque aime tendrement ses parents, ses amis, sa patrie et le genre humain, se dégrade par un attachement désordonné qui nuit bientôt à tous les autres et leur est infailliblement préféré. Sur ce principe, je dis qu'il y a des pays où leurs mœurs sont si mauvaises qu'on serait trop heureux d'y pouvoir remonter à l'amour; d'autres où elles sont assez bonnes pour qu'il soit fâcheux d'y descendre» (Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, O.C. V, p. 107).

l'Émile par Rousseau, ce dernier a, notamment à travers Kant⁴⁷², réussi à donner à l'Occident le sentiment de l'urgence et de la nécessité que s'accomplisse «par le moyen de la réalisation de la vraie démocratie et de la personnalité authentique»⁴⁷³, le dépassement du bourgeois. L'enthousiasme affiché par Rousseau dans *l'Émile* ne doit toutefois pas faire oublier au lecteur averti de Rousseau le pessimisme plus fondamental qui le motive secrètement. Le problème du bourgeois ou le rapetissement de l'homme, auquel veut s'attaquer Rousseau dans *l'Émile*, est une conséquence du perfectionnement des facultés de l'homme consécutif à sa socialisation. Rousseau pointe donc à nouveau, dans *l'Émile*, vers la contradiction entre le perfectionnement de l'individu et le perfectionnement de l'espèce qu'il dénonçait dans son *Discours sur les sciences et les arts*. Il est faux de prétendre que, dans *l'Émile*, Rousseau fait signe vers la nécessité historique qu'advienne, par le truchement d'un État de droit cosmopolite, la résolution de cette contradiction. La solution partielle du problème du bourgeois proposée dans *l'Émile* repose sur la supériorité naturelle du gouverneur d'*Émile*, et donc sur l'admission tacite d'une inégalité naturelle parmi les hommes. Elle ne repose pas sur une conception optimiste de l'histoire, bien au contraire.

⁴⁷² Bien entendu, l'appel rhétorique de Rousseau, et sa mise en garde contre le bourgeois, a touché le cœur et l'âme de penseurs plus radicaux qu'Emmanuel Kant. On n'a qu'à penser à Marx ou à Nietzsche.

⁴⁷³ Allan Bloom, «L'éducation de l'homme démocratique : Émile», *Commentaire*, No. 4, Hiver 78-79, p. 460.

5. Conclusion

La critique de Strauss de la lecture kantienne de Rousseau reprise par Cassirer a consisté à montrer que la pensée de Rousseau ne réussit pas à résoudre le conflit entre l'individu et la société, entre la nature et le devoir, conflit qui préoccupa Rousseau dès son *Discours sur les sciences et les arts*. Selon Strauss, toutes les contradictions apparentes ou les paradoxes de la pensée de Rousseau, entre le collectivisme et l'individualisme de Rousseau, entre son élitisme et sa ferveur démocratique, sa modération politique et son doctrinarisme, son pessimisme et son optimisme, toutes ces tensions, disons-nous, sont en fait autant de figures différentes de la tension plus fondamentale qui structure toute la pensée de Rousseau : celle-ci a tenté d'organiser un certain retour à un mode de pensée antique ou plus classique tout en poussant à leur dernière limite les bases théoriques du droit naturel moderne. D'après Strauss, toutes les contradictions apparentes de la pensée de Rousseau s'expliquent si on les ramène à la position paradoxale qu'occupe Rousseau dans l'histoire de la philosophie. Comme Hobbes et les penseurs modernes en général, Rousseau admet que l'homme est naturellement associable et titulaire d'un droit naturel qu'il partage également avec tous ses semblables. Comme ces mêmes modernes, l'enseignement politique de Rousseau est composé de certains principes de légitimité dont la validité universelle repose sur l'universalité première du droit naturel à la conservation. Et également comme les philosophes modernes qui l'ont précédé, Rousseau évoque la possibilité pour l'homme d'améliorer lui-même, jusqu'à un certain point, les conditions de sa propre existence. Contre la philosophie moderne maintenant, Rousseau croit que le vrai bonheur et la vertu de l'homme social dépendent d'une sublimation de ses désirs naturels, sublimation que la philosophie ouvertement matérialiste et individualiste des penseurs des Lumières rend très difficile. Par conséquent, et comme la philosophie antique, Rousseau en est conduit à admettre également la nécessité que certains hommes exceptionnels jouissant d'une connaissance parfaite du cœur humain vivent en marge de la cité, de manière à assurer que l'homme social soit continuellement dénaturé. L'extrême difficulté d'une telle dénaturation, que rend de plus en plus problématique le christianisme, l'avancée des sciences et la popularisation de la philosophie matérialiste et athée des représentants des Lumières, de même que la précarité des conditions physiques et morales (taille d'un peuple, niveau de son développement culturel, etc.) qui rendent possible la dénaturation du citoyen, ont conduit Rousseau à prôner une certaine modération dans

le domaine politique. Finalement, et à nouveau à l'image de la pensée classique, Rousseau a une conception du progrès qui est fondamentalement pessimiste. Dès son *Premier Discours*, il fait état de la contradiction entre la perfection de l'individu et la perfection de la communauté, contradiction qui s'amplifie à mesure que les facultés de l'homme s'affinent.

Nul n'est donc besoin de postuler, comme le fait Cassirer, l'existence d'un quelconque tournant dans la pensée de Rousseau de manière à pouvoir l'unifier. Cette postulation n'est pas nécessaire, et elle va directement à l'encontre des nombreux avertissements explicites de l'auteur à ce sujet. Dans toute son interprétation, Strauss fait le pari de prendre Rousseau au mot. Il tente donc de comprendre le système de Rousseau et l'unité de sa pensée en tenant pour acquis que le système de Rousseau repose sur l'axiome de la bonté naturelle de l'être humain, et que cet axiome était connu par Rousseau avant même la publication de son premier écrit⁴⁷⁴. Strauss conclut de cet axiome que Rousseau croyait que le problème humain n'était rien d'autre que le problème de la société. Strauss est donc d'accord avec Cassirer qui avance que Rousseau réduisait le mal humain au mal social, mal qu'il avait par ailleurs voulu élever à la dignité de mal métaphysique. En tant qu'il fut à la source d'une telle réduction-élévation, Rousseau fut très certainement un facteur non-négligeable expliquant l'apparition après lui de la «politique métaphysique». Strauss se démarque cependant de Cassirer en montrant bien que la pensée de Rousseau n'adopte pas la perspective moraliste du kantisme. Rousseau, selon Strauss, était eudémoniste, ce qui signifie qu'il admettait la priorité du bien sur le juste. Strauss établit clairement, à l'encontre de Cassirer, que Rousseau distinguait la bonté naturelle de l'homme de l'état de nature pré-rationnel, et la moralité «naturelle» de l'homme social pourvu de raison. L'objet du *Discours sur l'inégalité* est précisément de nier l'existence d'une moralité naturelle ou d'une loi naturelle. Strauss est incidemment amené à suggérer qu'il faille distinguer entre l'enseignement moral de Rousseau et l'enseignement moral du Vicaire. Selon Strauss, Rousseau n'admettait pas l'existence de sanctions morales naturelles susceptibles de donner à une quelconque loi morale naturelle une efficacité indépendante du droit positif ou du droit divin. Ainsi selon Strauss, Rousseau n'accordait à la vertu et à la justice que la valeur de moyens artificiels pouvant servir, en contexte social, la fin naturelle de l'homme qui est l'atteinte de l'unité et la jouissance d'un substitut au sentiment d'existence. Dans les cas très rares où cette fin

⁴⁷⁴ Rousseau affirme avoir été en possession du principe fondamental de tout son système avant même la rédaction du *Premier Discours*. Voir *Lettres à Malesherbes*, O.C. I, pp. 1135-1136.

pouvait être atteinte sans le détour par la vertu ou la morale, Rousseau le recommandait, comme en fait foi la façon dont il a vécu sa propre vie. Voilà, pour Strauss, la raison profonde pour laquelle Rousseau a toujours refusé de procéder à la synthèse finale de l'idéal du promeneur solitaire et de celui du citoyen de Genève : Rousseau était eudémoniste, et il admettait une inégalité naturelle parmi les hommes en fonction de laquelle certains hommes exceptionnels pouvaient être heureux ou entiers en contexte social sans l'aide de la vertu⁴⁷⁵.

Strauss pointe donc également, et à l'encontre de Cassirer, vers la spécificité du sentiment d'existence qui reste selon lui le fondement réel de toute la philosophie de Rousseau. Strauss souligne ce faisant une distinction importante entre l'enseignement de Rousseau et celui du Vicaire : ce dernier ne reconnaît pas notamment la primauté ontologique et morale du sentiment d'existence⁴⁷⁶. L'absolutisation du sentiment d'existence faite par Rousseau aussi bien dans le *Second Discours*⁴⁷⁷, dans l'*Émile*⁴⁷⁸, que dans les *Rêveries du Promeneur solitaire*⁴⁷⁹ n'est pas faite par le Vicaire, qui n'admet pas que le sentiment du moi le plus fondamental soit le sentiment d'existence. Le Vicaire substitue au sentiment pré-moral d'existence le sentiment moral de liberté, auquel il accordera la même primauté ontologique et morale⁴⁸⁰. L'opposition entre Cassirer et Strauss se révèle particulièrement prononcée dans leur interprétation respective du

⁴⁷⁵ «Le sentiment d'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffirait seule pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connaissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instant n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme. Il ne serait pas même bon dans la présente constitution des choses, qu'avidés de ces douces extases ils s'y dégoûtassent de la vie active dont leurs besoins toujours renaissants leur prescrivent le devoir» (Rousseau, *Rêveries du Promeneur Solitaire*, O.C. I, p. 1047. Nous soulignons).

⁴⁷⁶ «Aie-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations ? Voilà mon premier doute» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, pp. 570-571).

⁴⁷⁷ L'âme du sauvage, «que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle sans aucune idée de l'avenir» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 144). Et aussi : «le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence» (*ibid.*, p. 164) ; «[L]'homme de la nature [...] jouit de lui-même et de son existence» (Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 865).

⁴⁷⁸ «Vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir; c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes qui nous donnent le sentiment de notre existence» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 253).

⁴⁷⁹ «S'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir; où le temps ne soit plus rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière; tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir» (Rousseau, *Rêveries sur le Promeneur Solitaire*, O.C. I, p. 1046).

⁴⁸⁰ «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 résister» (Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 583).

«sentiment du moi» qu'ils reconnaissent tous deux pour différentes raisons comme le fondement de la bonté naturelle de l'être humain. Le sentiment d'existence est-il «préflexif» comme le croit Strauss, ou implique-t-il un «jugement»⁴⁸¹, seule action selon Cassirer par laquelle nous sommes capables de «comprendre le sens et la force»⁴⁸² de ce que c'est que d'être ? Le sentiment du moi est-il la véritable source du bonheur de l'homme ? Ou consiste-t-il en la saisie pratique que le soi peut opérer de sa propre liberté, et qui est la véritable source de la dignité de l'homme ? Tout ce débat fondamental entre Strauss et Cassirer sur cette question du sens exact qu'il convient de donner au concept rousseauiste de «sentiment d'existence» pourrait rappeler d'ailleurs à certains égards un autre débat, plus connu celui-là, qui eut lieu à Davos entre Heidegger et Cassirer notamment sur la signification du mot «être». Rousseau concevait-il que seule la réflexion pouvait mener l'homme à une compréhension de son propre être, ou admettait-il prioritairement à cette réflexion une sorte de «pré-compréhension jouissive» et sentimentale du sens du mot «être» ?

Selon nous, il est évident que Rousseau établit des distinctions entre le sentiment d'existence et le sentiment de liberté. Certes, le sentiment d'existence et le sentiment moral de liberté, dont est susceptible de jouir le citoyen convenablement dénaturé d'une société libre, sont deux modes du «sentiment de soi»⁴⁸³ qui sont opposés à la division du bourgeois. Au bourgeois, Rousseau oppose aussi bien le modèle du promeneur solitaire que celui du citoyen moral. Ces deux types humains contraires sont également «naturels», si on entend «naturel» au sens très large où l'entend Rousseau dans *l'Émile*, c'est-à-dire «un» et «entier». Cependant, il existe des distinctions importantes entre le sentiment d'existence et le sentiment de liberté. Le sentiment par lequel nous connaissons notre liberté nous donne accès à une certitude pratique ou morale, alors que le sentiment d'existence laisse la question de la liberté humaine morale non résolue. Le sentiment d'existence procure toujours du plaisir, alors que le sentiment d'être libre peut provoquer en certaines circonstances des peines, ou du remords. Ainsi, il est faux de prétendre que toute liberté soit pour Rousseau équivalente à l'existence. Et lorsqu'on identifie liberté et existence dans le contexte de la pensée de Rousseau, il faut que cette liberté soit quelque chose qui puisse appartenir à l'homme le plus simple. La liberté naturelle coïncide certainement avec le

⁴⁸¹ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 100.

⁴⁸² Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 100. Selon Cassirer, et comme il l'a soutenu à Davos, seul un jugement peut donner «au mot "est" son sens caractéristique» (Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 100).

⁴⁸³ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 571.

sentiment d'existence, mais elle se distingue de la liberté morale en ce qu'elle ne consiste pas pour l'homme «à faire ce qu'il veut, mais bien à ne jamais faire ce qu'il ne veut pas»⁴⁸⁴. Tout se passe comme si Strauss était soucieux d'établir que dans sa lutte contre le nihilisme et pour le triomphe de la rationalité, Cassirer avait pris en Rousseau le mauvais allié.

Selon nous, les diverses solutions de Rousseau au problème de la moralisation de l'homme ou au problème du social se répartissent finalement selon deux critères : les différents stades de développement auxquels les sociétés appartiennent, et l'inégalité des hommes auxquels ces solutions peuvent s'appliquer. C'est avec cela en tête qu'il faut juger l'importance relative du projet, ébauché par Rousseau dans l'*Émile*, d'éduquer «un sauvage fait pour habiter les villes»⁴⁸⁵. Davantage qu'une preuve de l'optimisme final de Rousseau, ou qu'un gage de sa conviction de la possibilité de réunir en une synthèse harmonieuse les exigences distinctes de la moralité et de la nature, l'*Émile* doit être vu comme une preuve du pessimisme historique de Rousseau, et comme l'ouvrage dans lequel Rousseau convient de l'impossibilité pour l'homme social ordinaire et naturel, même convenablement éduqué, de ne pas être divisé. Par conséquent, et à partir de la reconnaissance préalable de cette limite infranchissable, on comprend que le but de l'effort philosophique de Rousseau «ne pouvait être de ramener les peuples nombreux ni les grands États à leur première simplicité, mais seulement d'arrêter s'il était possible le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce. Ces distinctions méritaient d'être faites et ne l'ont point été»⁴⁸⁶.

C'est ainsi, selon nous, que l'interprétation de Strauss, convenablement développée, pourrait s'accorder avec cette indication méthodologique provenant de Rousseau lui-même, et concernant le problème de l'unité de sa pensée :

«J'avais senti dès ma première lecture que ces écrits marchaient selon un certain ordre qu'il fallait trouver pour suivre la chaîne de leur contenu. J'avais cru voir que cet ordre était rétrograde à celui de leur publication, et que l'Auteur, remontant de principe en principes, n'avait atteint les premiers que dans ses derniers écrits. Il fallait donc pour marcher par synthèse commencer par ceux-ci, et c'est ce que je fis en m'attachant d'abord à l'*Émile* par lequel il a fini»⁴⁸⁷.

⁴⁸⁴ Rousseau, *Rêveries du Promeneur Solitaire*, O.C. I, p. 1059.

⁴⁸⁵ Rousseau, *Émile*, O.C. IV, p. 484.

⁴⁸⁶ Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 935.

⁴⁸⁷ Rousseau, *Dialogues*, O.C. I, p. 933.

Dans l'*Émile*, Rousseau, sous couvert de vouloir éduquer un homme naturel, montre en fait la nécessité, pour tout homme social ordinaire, de la division. Dans le *Discours sur l'inégalité*, Rousseau dévoile les principes théoriques qui justifient selon lui et expliquent l'échec du projet explicite d'*Émile*, en démontrant qu'il n'existe aucune moralité humaine naturelle, et que l'homme est par nature un animal asocial. C'est également dans le *Discours sur l'inégalité* que le problème du bourgeois décrit dans l'*Émile* est ramené à sa cause : il est présenté comme l'effet ou la manifestation historique, à l'échelle de l'individu, de la contradiction structurelle de la société. Finalement, dans le *Discours sur les sciences et les arts*, et à partir du constat théorique réalisé dans le *Second Discours* de l'existence d'une contradiction entre la perfection de l'individu et la perfection de l'espèce, Rousseau lie explicitement la moralisation et le développement des sciences et des arts à la corruption des mœurs de l'homme social ordinaire, tout en faisant son célèbre éloge de l'ignorance et de la simplicité vertueuse du bon citoyen et du sauvage. Une telle interprétation du sens de la pensée de Rousseau donnerait raison à Strauss selon qui le *Premier Discours* montrait, plus clairement que tous les autres ouvrages de Rousseau, «l'unité fondamentale de la pensée de Rousseau»⁴⁸⁸.

⁴⁸⁸ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 307, note 12

VI - Bibliographie

1. Littérature primaire

1.1 Œuvres classiques

Burke, Edmund. *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette, 1989.

Diderot, Denis. *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Classiques Garnier, 1956.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1967.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*, Paris, Folio, Trad. Mairet, 2000.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

Kant, Emmanuel. *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, Paris, Pléiade, O.C., Tome II, 1985.

Kant, Emmanuel. *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Paris, Vrin, 1994.

Kant, Emmanuel. *De l'échec de toutes les tentatives philosophiques dans la théodicée*, Paris, Pléiade, Œuvres Complètes, Tome II, 1985.

Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*, Paris, Éditions de la Pléiade, O.C., Tome II, 1985.

Nietzsche, Frederic. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Mercure de France, trad. Henri Albert, 1946

Pascal, Blaise. *Pensées*, Paris, Édition Brunschvicg, 1972.

Machiavel, Nicolas. «Le Prince», in *Œuvres Complètes*, Paris, Éd. Robert Laffont, 1996.

Platon, *Apologie de Socrate*, Trad. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Platon, *La République. Du régime politique*, Trad. Pachet, Paris, Gallimard, 1993.

Rousseau, Jean-Jacques. *Émile*, Paris, Pléiade, O.C., Tome IV, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. *Émile (Manuscrit Favre)*, Paris, Pléiade, O.C., Tome IV, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. *Préface au Narcisse*, Paris, Pléiade, O.C., Tome II, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques. *Dialogues. Rousseau juge de Jean-Jacques*, Paris, Pléiade, O.C., Tome I, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques. *Confessions*, Paris, Pléiade, O.C., Tome I, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques. *Lettre à C. de Beaumont*, Paris, Pléiade, O.C., Tome IV, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. *Lettres de la Montagne*, Paris, Pléiade, O.C., Tome III, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, Paris, Pléiade, O.C., Tome III, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. *Contrat social*, Paris, Pléiade, O.C., Tome III, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social. Première version*, Paris, Pléiade, O.C., Tome III, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Pléiade, O.C. Tome III, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. *Lettre à Malesherbes*, Paris, Pléiade, O.C., Tome I, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques. *Lettre à d'Alembert*, Paris, Pléiade, O.C., Tome V, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Pléiade O.C., Tome III, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. *Les rêveries du Promeneur solitaire*, Paris, Pléiade, O.C., Tome I, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discours d'économie politique*, Paris, Pléiade, O.C., Tome III, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Paris, Pléiade, O.C., Tome III, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. *Julie ou la Nouvelle-Héloïse*, Paris, Pléiade, O.C., Tome II, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques. *Lettre à Philopolis*, Paris, Pléiade, O.C., Tome III, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. «Lettre à Philibert Cramer, 13 octobre 1764», in *Correspondance Générale de J.J. Rousseau*. Paris, Ed. Théophile Dufour et P.P. Plan, 1924-1934, Tome XI.

Voltaire. «Dictionnaire philosophique», in *Œuvres Complètes*, Paris, Édition de L. Moland, Garnier, 1877-1885, Tome XX.

Voltaire. «Poème sur le désastre de Lisbonne», in *Mélanges*, Paris, Pléiade, 1969.

Voltaire. «Lettres philosophiques», in *Mélanges*, Paris, Éditions de la Pléiade, 1961.

Voltaire. «Le mondain», in *Mélanges*, Paris, Éditions de la Pléiade, 1961.

1.2 Ouvrages et articles de Strauss :

Strauss, Leo. *Droit naturel et histoire*, Paris, Champs-Flammarion, 1986.

Strauss, Leo. *L'intention de Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, pp. 66-94.

Strauss, Leo. *Études de Philosophie politique platonicienne*, Paris, Belin, 1992.

Strauss, Leo. *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 1992.

Strauss, Leo. *Jewish philosophy and the Crisis of Modernity*, New York, State University of New York Press, 1997.

1.3 Ouvrages et articles de Cassirer :

Cassirer, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Trad. Marc B. de Launay, Paris, Hachette, 1987.

Cassirer, Ernst. *La philosophie des Lumières*, Trad. Quillet, Paris, Fayard, 1966.

Cassirer, Ernst. «L'unité dans l'œuvre de Rousseau», in *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, pp. 41-65.

Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, Paris, Belin, 1991.

2. Littérature secondaire :

2.1 Ouvrages :

Bloom, Allan. *Giants and Dwarfs*, New York, Simon & Schuster, 1990.

Goyard-Fabre, Simone. *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 2001.

Groethuysen, Bernard. *Philosophie de la Révolution Française*, Éditions Gallimard, 1956.

Knee, Philip. *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, Sainte-Foy, PUQ, 1995.

Larochelle, Éline. *L'Imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

Löwith, Karl. *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949.

Masters, Roger D.. *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, 1968.

Melzer, Arthur. *La bonté naturelle de l'homme*, Paris, Belin, 1998.

Renaut, Alain. *Kant aujourd'hui*, Paris, Champs-Flammarion, 1997.

Renaut, Alain et Sylvie Mesure. *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Champs-Flammarion, 1999.

Velkley, Richard. *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1989.

2.2 Articles :

Anastaplo, George. «Leo Strauss at the University of Chicago», in *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Edited by Kenneth L. Deutsch and John A. Murley, Rowman & Littlefield Publishers inc., 1999, pp. 3-30.

Bloom, Allan. «L'éducation de l'homme démocratique : Émile», *Commentaire*, No. 4, Hiver 78-79 & *Commentaire*, No. 5, Printemps 79, pp.

Dannhauser, Werner J.. «The Problem of the Bourgeois», in *The Legacy of Rousseau*, Chicago, Chicago University Press, 1997, pp. 3-21.

Foucault, Michel. *La Quinzaine Littéraire*, 1^{er} juillet 1966.

Gourevitch, Victor. «The Religious Thought», in *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2001, pp. 193-246.

Masters, Roger D.. «Nothing Fails Like Success: Development and History in Rousseau's Political Teaching», in *Études Rousseau Trent*. Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, pp. 99-118.

Philonenko, Alexis. Présentation de la première traduction française de «Das Problem Jean-Jacques Rousseau», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1986, n°2, pp.147-148.

Roy, Jean. «Un substitut de la théodicée», in *Études sur les Discours de Rousseau*, Actes du colloque d'Ottawa (15-17 mai 1985), Pensée Libre, n° 1, Ottawa, 1988, pp. 21-35.