

Rousseau Platoniciens

Autor(en): **Moreau, Joseph**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **21 (1971)**

Heft 5

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380975>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ROUSSEAU PLATONICIEN

*A mon ami, René Schaerer,
par qui Platon demeure présent
dans la patrie de Rousseau.*

On sait que Rousseau, quand il entreprit de refaire son éducation, aux Charmettes, s'appliqua à la lecture de Platon ; on a d'ailleurs relevé dans ses écrits des références aux dialogues platoniciens : les écrits politiques se réclament à maintes reprises de la *République* et des *Lois* ; dans la *Nouvelle Héloïse* est évoquée la philosophie platonicienne de l'amour ¹. Nous voudrions appeler ici l'attention sur une influence non déclarée, mais cependant fondamentale, du platonisme dans la pensée morale et religieuse de Rousseau ; c'est en fonction d'un platonisme latent, traditionnel, opposé aux tendances de la philosophie du siècle, que s'explique sa théorie de la conscience et que s'éclairent chez lui, malgré une terminologie indécise, les rapports du sentiment et de la raison ².

* * *

La *Profession de foi du Vicaire savoyard*, si l'on met à part les digressions requises par la discussion des théories sensualistes et matérialistes ³ en faveur auprès des « philosophes », se propose principalement de montrer que les affirmations de la conscience morale ne se réduisent pas à des préjugés : « On nous dit que la conscience est l'ouvrage des préjugés ; cependant je sais par mon expérience qu'elle

¹ Cf. H. GOUHIER, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, chap. IV 1-3, notamment p. 139 et suiv. : ROUSSEAU lecteur de Platon, et les auteurs auxquels il renvoie p. 140, n. 1 : CH. W. HENDEL, *Jean-Jacques Rousseau moraliste* ; P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau* ; L. MILLET, « Le platonisme de Rousseau », *Revue de l'Enseignement philosophique*, juin-juillet 1967, p. 1-11.

² Cf. R. DERATHÉ, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Introduction et pass.

³ Elles vont de la p. 570 (c) à la p. 578 (e), dans le t. IV des *Œuvres complètes* de J.-J. Rousseau (Bibliothèque de la Pléiade). Cf. *La Profession de foi du Vicaire savoyard*. Edition critique par P. M. Masson, p. xxxix, p. 71, n. 2, et p. 125, n. 2.

s'obstine à suivre l'ordre de la nature contre toutes les lois des hommes »¹. Quelle est donc cette expérience sur laquelle repose l'autorité de la conscience ? Comment établir que la loi morale, qui se découvre à la conscience, n'est pas un préjugé, une opinion variable selon les temps et les lieux, mais qu'elle répond à une exigence universelle de la raison ? Si la loi morale exprime une vérité éternelle, il nous faudra convenir que la connaissance d'une telle loi, qui s'oppose aux inclinations sensibles, nous élève au-dessus de l'animal, et que par conséquent notre nature ne se réduit pas à la nature sensible ; autrement dit, l'autorité de la conscience ne peut s'établir que sur la supposition de la dualité de la nature humaine. Or, cette dualité, nous assure le Vicaire, est attestée par l'expérience morale : « En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais : Non, l'homme n'est point un ; je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal : je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent, et mon pire tourment, quand je succombe, c'est de sentir que j'ai pu résister. »²

Cette description de l'expérience morale est héritée sans doute de la tradition chrétienne ; on y reconnaît l'écho de l'aveu humilié de saint Paul : *Quod enim operor, non intelligo (Rom. 7. 15)*. « Le bien que je veux, je ne réussis pas à le faire ; le mal, au contraire, que je ne veux pas, voilà ce que je fais » (*Ibid.* 7, 19). Cette défaite de la volonté dénotait aux yeux de l'Apôtre notre assujettissement au péché ; à la loi de Dieu, qui éclaire ma volonté, j'adhère par l'esprit, selon l'homme intérieur ; mais j'éprouve dans mes membres une autre loi, celle de la chair, qui m'asservit au péché. Toutefois, le langage de Rousseau évoque aussi un auteur profane ; il reproduit le mot célèbre d'Ovide : *video meliora proboque, Deteriora sequor (Metam. VII 20-21)* ; et l'expérience ainsi décrite, que l'on oppose communément aux assertions de l'idéalisme socratique, pour qui la faute est seulement ignorance, est interprétée par Rousseau, non pas exclusivement dans les termes de la théologie du péché, mais en fonction du dualisme platonicien, tel qu'il s'exprime dans le *Phédon*.

Dans ce dialogue, l'idéalisme platonicien se développe à partir d'une réflexion qui se traduit dans l'hypothèse de la Réminiscence.

¹ *Profession de foi*, in *Œuvres complètes*, IV, p. 566.

² *Ibid.*, p. 583.

Celle-ci, correctement entendue, ne saurait soulever dans la pensée moderne une opposition radicale, car elle n'implique pas la doctrine des idées innées. Dire que l'âme, dans une existence antérieure, avant sa venue dans un corps, a contemplé les divines Idées ne signifie pas qu'elle apporte, en naissant à la vie d'ici-bas, des connaissances toutes faites ; cela veut dire seulement qu'elle est capable d'introduire parmi les impressions sensibles des relations intellectuelles pures, de saisir par là des rapports nécessaires entre les choses, d'apercevoir des vérités immuables ¹. Ce pouvoir que possède notre esprit de s'arracher à la mobilité des impressions, et de s'élever à la connaissance, atteste son origine transcendante. La réflexion sur la connaissance, la recherche des conditions qui la rendent possible, nous découvre qu'il y a en notre âme un principe irréductible à toute influence empirique, une activité qui n'est point l'effet de causes externes, et qui ne s'exerce que pour répondre à une exigence transcendante. C'est cette exigence qui fait de nous des êtres pensants et libres. Telle est la thèse que Rousseau veut établir contre les philosophies sensualistes de la connaissance et les conceptions matérialistes de l'âme ; elle se traduit dans une vision dualiste de la nature humaine ; mais celle-ci ne requiert pas nécessairement que le corps et l'âme soient des substances distinctes, comme dans le dualisme cartésien, auquel Rousseau se réfère toutefois dans sa discussion du matérialisme ². Il s'agit seulement de l'opposition de deux principes qui sont en lutte à l'intérieur de l'âme elle-même : l'un qui est élan spirituel, aspiration au vrai, au bien, aux valeurs idéales, l'autre qui contrarie cet élan, en nous attachant aux intérêts sensibles et à la conservation de notre corps. C'est dans le premier que consiste l'essence de l'âme, sa nature primitive (ἀρχαία φύσις) ³ ; c'est ainsi que plus elle rentre en elle-même, plus elle est transportée vers l'absolu, où elle a son origine ⁴ ; le second lui est adventice, consécutif à son union avec le corps ⁵. Mais, dans le platonisme, le corps n'est pas à proprement parler une substance ; c'est de l'âme qu'il tient son organisation et son unité ⁶ ; la distinction de ses parties est l'expression d'une diversité, d'une extériorité réciproque, qui n'a pas le caractère d'une substance étendue, mais qui n'est rien de plus que l'horizon des phénomènes ⁷.

C'est en fonction de cette dualité de la nature humaine, et en raison de l'essence spirituelle de l'âme, que s'explique, d'après Rous-

¹ Cf. notre ouvrage : *Le sens du platonisme*, p. 106-114.

² Cf. *Profession de foi*, *loc. cit.*, p. 584-585.

³ PLATON, *République*, X 611 d.

⁴ ID., *Phédon*, 79 d. Cf. *Le sens du platonisme*, p. 56-57.

⁵ Cf. *République*, X 612 a ; 69 cd, et *Le sens du platonisme*, p. 62.

⁶ Voir *Le sens du platonisme*, p. 267-269.

⁷ *Ibid.*, p. 229-235.

seau, l'activité de la conscience morale. Celle-ci nous fournit un principe d'appréciation de la conduite opposé à l'instinct de conservation, qui nous fait tout rapporter à nous-mêmes : « Le premier de tous les soins est celui de soi-même ; cependant combien de fois la voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui nous faisons mal ! »¹ On pourrait croire, sur la foi de déclarations réitérées de Rousseau, que le principe d'appréciation qui s'oppose en nous à l'égoïsme réside dans un sentiment naturel de commisération qui nous rend la souffrance d'autrui insupportable, comme si c'était la nôtre. Rousseau a insisté à maintes reprises sur le rôle de ce sentiment dans la genèse de la vie morale ; il s'oppose par là à la philosophie sensualiste, pour qui toutes les notions morales ne sont que des produits de l'éducation, des transformations artificielles de l'égoïsme par le jeu des institutions sociales². Afin de prouver le caractère inné de l'inclination altruiste, il a recours à des considérations d'ordre biologique : « Quelle que soit, dit-il, la cause de notre être, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant des sentiments convenables à notre nature ; et l'on ne saurait nier qu'au moins ceux-là ne soient innés. »³ Or, à côté des sentiments qui relient l'individu à lui-même, par lesquels l'être vivant est attaché à sa propre conservation, on ne peut douter qu'il y ait en lui « d'autres sentiments innés, relatifs à son espèce », des sentiments qui relient l'homme à ses semblables et concourent par là à la conservation du genre humain. Sans eux, on ne s'expliquerait pas la naissance des premiers liens sociaux : « car, à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes, au lieu de les rapprocher »⁴. Par bonheur, chez l'homme primitif, un sentiment de pitié spontanée, de commisération naturelle, tempère les impulsions de l'égoïsme ; et s'il n'est capable de les compenser, du moins le déséquilibre entre ces deux tendances n'est-il point accru, comme dans la vie civilisée, par l'exercice du raisonnement, de la raison se prêtant aux calculs de l'égoïsme⁵. Il semble en tout cas que cette double orientation des tendances naturelles soit indis-

¹ *Profession de foi, loc. cit.*, p. 594.

² Cf. *Ibid.*, p. 598. Cette thèse venait d'être soutenue par HELVÉTIUS, dans son livre *De l'Esprit* (1758).

³ *Ibid.*, p. 600.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité, Œ. C.*, t. III, p. 156 : « Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. » Cf. *ibid.*, p. 155 : « la commisération... sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme sauvage, développé, mais faible dans l'homme civil... En effet, 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. »

pensable, aux yeux de Rousseau, à la genèse de la conscience morale : « C'est, dit-il, du système moral formé par ce double rapport, à soi-même et à ses semblables, que naît l'impulsion de la conscience. »¹

Mais « ce double rapport », cette dualité relative aux objets de la tendance naturelle, n'est pas la dualité fondamentale de notre nature, celle qui s'exprime dans le platonisme, et qui nous est révélée par la réflexion sur la connaissance et l'analyse de l'expérience morale. La découverte d'un double rapport de l'inclination naturelle résulte de l'analyse empirique et sert à montrer que dans l'être humain les sentiments de pitié pour son semblable ne sont pas moins innés que l'égoïsme, c'est-à-dire qu'ils sont compris de la même façon dans sa nature sensible ; mais c'est en un tout autre sens que Rousseau déclare : « Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises ; et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience. »²

* * *

Le principe dont il est question ici est indépendant de « nos propres maximes », c'est-à-dire des raisons que nous nous donnons à nous-mêmes pour justifier notre conduite ; il est dit inné en ce sens qu'il est antérieur, non seulement aux sophismes de la passion, mais aux jugements réfléchis que nous formons sur le bien et le mal, aux raisonnements de la morale théorique ; c'est en raison de ce caractère immédiat qu'il est appelé un *sentiment* : « Les actes de la conscience, dit Rousseau (entendons par là ses affirmations spontanées), ne sont pas des jugements, mais des sentiments. »³ Par *sentiment*, il faut entendre ici moins l'affection sensible qu'une évidence immédiate, correspondant à une tendance innée. La distinction du bien et du mal, comme celle de l'agréable et du pénible, suppose une prédisposition de notre nature, une inclination spontanée, que l'on appelle aussi un *sentiment*, ce mot servant à désigner, aussi bien que l'affection sensible ou état affectif, la tendance selon laquelle il se qualifie comme plaisir ou douleur ; pour un sujet dépourvu d'activité naturelle, de sentiments innés, autrement dit de tendances spontanées, tout serait indifférent ; il n'y aurait ni bien ni mal, rien de bon ou de mauvais moralement, comme il n'y aurait ni plaisir ni souffrance. C'est en ce sens, c'est-à-dire en entendant le sentiment comme ten-

¹ *Profession de foi, loc. cit.*, p. 600

² *Ibid.*, p. 598.

³ *Ibid.*, p. 599.

dance innée, que Rousseau peut écrire, sans heurter la philosophie de son temps, qui rejette les idées innées : « Quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au-dedans de nous, et c'est par eux que nous connaissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons rechercher ou fuir. »¹

La distinction du bien et du mal reposant sur un sentiment inné, sur une tendance naturelle, il s'ensuit qu'elle est antérieure à la réflexion, qu'elle est aperçue dans une évidence immédiate, en vertu d'un jugement spontané et infaillible, qu'on peut encore appeler un sentiment : « tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal »². La difficulté pour nous est de revenir à ce sentiment immédiat, à cette intuition du cœur, de retrouver l'évidence morale, recouverte par les passions et les préjugés, par le développement déréglé de la spéculation rationnelle : « Trop souvent la raison nous trompe ; nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser ; mais la conscience ne trompe jamais ; elle est le vrai guide de l'homme ; elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps ; qui la suit obéit à la nature et ne craint point de s'égarer. »³

La conscience nous apparaît ainsi comme l'expression d'une tendance innée, naturelle, qui s'oppose cependant à l'égoïsme instinctif, au souci de notre conservation ; néanmoins, elle ne se confond pas avec la sympathie naturelle, qui nous attache à nos semblables. L'opposition de la conscience et de l'égoïsme ne traduit pas simplement cette dualité qui se découvre dans nos inclinations empiriques, ce « double rapport » de la tendance naturelle, par où le sujet est attaché non seulement à lui-même, mais à ses semblables ; cette opposition exprime la dualité fondamentale de notre nature, mise en relief dans le platonisme, la distinction entre l'être sensible, livré aux impressions extérieures et aux impulsions de la vie animale, et l'être pensant, capable d'apercevoir le vrai et le bien. Notre nature est double ; c'est pourquoi, lorsque nous nous laissons entraîner par l'égoïsme, « nous croyons suivre l'impulsion de la nature, et nous lui résistons : en écoutant ce qu'elle dit à nos sens, nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs ; l'être actif obéit, l'être passif commande. La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. Est-il étonnant que souvent ces deux langages se contredisent... ? »⁴

Il apparaît de la sorte que le principe de la conscience ne réside pas dans une inclination empirique, dans un sentiment de sympathie

¹ *Ibid.*

² *Ibid.* p. 594.

³ *Ibid.*, p. 594-595.

⁴ *Ibid.*, p. 594.

naturelle faisant échec à l'égoïsme instinctif ; il consiste dans une aspiration spirituelle qui nous relie à l'absolu, nous découvre des valeurs transcendantes. C'est ce principe actif qui, par opposition à la passivité des impressions sensibles, constitue, suivant Platon, l'essence de l'âme et notre nature primordiale ; il est requis par la réflexion philosophique comme condition de la vérité de la connaissance et de la rectitude de l'action. Mais comment, s'il remplit un pareil rôle, peut-il être caractérisé par Rousseau comme « indépendant de la raison même » ? ¹ C'est que Rousseau entend le plus souvent sous le nom de raison la faculté discursive, celle qui, dans les conclusions qu'elle tire, se laisse aisément plier aux intérêts sensibles, aux préventions du jugement et aux mouvements de la passion. Or, il va de soi que la raison ainsi entendue ne saurait fournir les principes de la vie morale ; Rousseau prétend faire voir « que par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle, et que tout le droit de la Nature n'est qu'une chimère s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain ». ² Par *loi naturelle, droit de la nature*, il faut entendre ici une règle de conduite ou une législation qui s'imposent universellement ; mais gardons-nous de croire que ce « besoin naturel au cœur humain », où se trouve la source des notions morales, se réduise à une pure affection, à un mouvement de la sensibilité. Pour bien entendre la pensée de Rousseau, il faut prendre garde à l'ambiguïté du mot *sentiment*, qui relève à la fois de la psychologie affective et de la théorie de la connaissance. Ce n'est pas seulement dans le domaine de la morale que la raison, faculté qui lie les conséquences aux principes, est incapable par elle-même de fournir des principes ; il en va de même dans la connaissance en général. Puisqu'il n'y a pas d'idées *a priori*, la raison ne peut s'exercer que sur la base des données sensibles ; et, au regard de Rousseau, la sensation, en tant que donnée immédiate, est infaillible ; l'erreur, dans la perception sensible, ne résulte que de l'intervention du jugement ³. Mais, dans les questions métaphysiques, la raison, n'ayant plus l'appui du sensible, doit renoncer à ses vaines ambitions, aux spéculations oiseuses, et se contenter des évidences premières, des certitudes immédiates, que la nature n'a pu nous refuser, car elles importent à la conduite de

¹ *Ibid.*, p. 600 : « Je ne crois donc pas... qu'il soit impossible d'expliquer par des conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même... »

² *Emile*, livre IV ; *Œ. C.*, t. IV, p. 523.

³ *Profession de foi*, *loc. cit.*, p. 572-573 : « C'est que je suis actif quand je juge, que l'opération qui compare est fautive, et que mon entendement qui juge les rapports mêle ses erreurs à la vérité des sensations qui ne montrent que les objets. »

notre vie¹. Tel est le sentiment intérieur de notre liberté et l'intuition de l'existence divine : « Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage ; je le vois, ou plutôt je le sens, et cela m'importe à savoir. »² C'est parce que cette connaissance, celle de *l'existence* de Dieu, est indispensable à ma vie spirituelle, que je puis me fier sur ce point à la lumière intérieure ; mais il serait vain de prétendre scruter au moyen de notre raison les secrets de *l'essence* divine³.

D'après la manière dont nous sommes assurés de l'existence de Dieu, ainsi que de notre liberté, on voit ce qu'il faut entendre par le sentiment intérieur, d'où la raison doit, selon Rousseau, recevoir ses principes. Dans les questions métaphysiques, invoquer le sentiment intérieur, ce n'est pas s'en remettre à une préférence affective, à un préjugé du cœur, à l'illusion subjective, encore que ce soit un risque dont il convient de se garder⁴ : c'est rentrer en soi-même, dans une

¹ *Ibid.*, p. 569 : « Le premier fruit que je tirai de ces réflexions fut d'apprendre à borner mes recherches à ce qui m'intéressait immédiatement, à me reposer dans une profonde ignorance sur tout le reste, et à ne m'inquiéter jusqu'au doute que des choses qu'il m'importait de savoir. » Cf. p. 570 : « et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique ». — De même, p. 581 : « je renonce à des questions oiseuses qui peuvent inquiéter mon amour-propre, mais qui sont inutiles à ma conduite et supérieures à ma raison ».

² *Ibid.*, p. 580-581.

³ *Ibid.*, p. 581 : « Pénétré de mon insuffisance, je ne raisonnerai jamais sur la nature de Dieu que je n'y sois forcé par le sentiment de ses rapports avec moi. »

⁴ Rousseau convient parfois que sa croyance se détermine d'après des motifs subjectifs ; il écrit à Voltaire (18 août 1756 ; *Œ. C.*, t. IV, p. 1070-1071) : « quand ma raison flotte, ma foi ne peut rester longtemps en suspens, et se détermine sans elle ; ... enfin mille sujets de préférence m'attirent du côté le plus consolant et joignent le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison. » De même, *Profession de foi*, *loc. cit.*, p. 590, à propos de l'immortalité de l'âme : « Puisque cette présomption me console et n'a rien de déraisonnable, pourquoi craindrais-je de m'y livrer ? »

Mais ce n'est pas dans une préférence de cette sorte que consiste le sentiment intérieur. Si Rousseau, par exemple, repousse l'argument épicurien selon lequel l'ordre du monde serait l'effet du hasard, c'est en raison d'une résistance de son esprit à l'admettre : « Qu'on me parle tant qu'on voudra de combinaisons et de chances : que vous sert de me réduire au silence si vous ne pouvez m'amener à la persuasion, et comment m'ôterez-vous le sentiment involontaire qui vous dément toujours malgré moi ? » (*Profession de foi*, p. 579). L'argument épicurien repose sur une considération statistique, sur le calcul des probabilités, ou, comme disait Diderot, (*Pensées philosophiques*, XXI) sur « l'analyse des sorts » ; ce raisonnement, avoue Rousseau, est sans doute inattaquable, mais il ne convainc pas ; il s'exerce sur le plan abstrait des possibilités, la conviction ne peut s'effectuer qu'au niveau de l'existence et de la réflexion : « Si l'on venait me dire que des caractères d'imprimerie, projetés au hasard, ont donné l'*Enéide* tout arrangée, je ne daignerais pas faire un pas pour aller vérifier le mensonge » (*ibid.*). De même, que la *Henriade* ait été composée « d'un jet fortuit de caractères », voilà, écrit Rousseau dans la même lettre à Voltaire (*loc. cit.*, p. 1071), ce qu'« il est plus possible au sort

intériorité plus secrète que la subjectivité, afin de saisir une évidence indémontrable, puisqu'elle est antérieure à tout raisonnement, mais qui n'en est pas moins un témoignage irrécusable. La liberté, la transcendance divine, ne sont pas des illusions subjectives, car leur affirmation s'impose à tout être raisonnable ¹, s'il veut faire usage de sa raison, accorder sens et valeur aux démarches de sa pensée. Le sentiment intérieur ne s'oppose donc pas à la raison comme l'affectivité à la connaissance ; il est connaissance intuitive, correspondant à une évidence immédiate ; il n'est pas hétérogène à la raison, qui tire de lui ses principes ; il est lui-même activité rationnelle spontanée, raison pré-réflexive ².

Cette homogénéité de la raison et du sentiment, au sens gnoséologique du terme, permet de comprendre comment le principe de la conscience, que Rousseau déclare indépendant de la raison, considérée dans sa fonction discursive, ne se réduit pas cependant à un mode de la sensibilité, à une inclination empirique ; il consiste dans une aspiration de l'être spirituel, dans une tendance où s'exprime notre nature rationnelle. C'est en vertu de cette disposition active de notre nature que nous distinguons le bien et le mal, dont l'opposition ne saurait se ramener, pour l'être raisonnable, à celle du plaisir et de la douleur, corrélatifs de l'appétit et de l'aversion sensibles ; mais cette opposition n'en est pas moins perçue d'une façon spontanée et correspond en nous à une tendance naturelle : « Comme nous n'apprenons point à

d'amener qu'à mon esprit de le croire ». La résistance à cette croyance vient du sentiment intérieur ; et celui-ci ne se réduit pas à un expédient pour sortir du doute où nous laisse la raison ; il ne traduit pas non plus une aspiration à une vision du monde plus consolante ; l'argument épicurien est repoussé au nom d'une évidence intérieure : fût-il logiquement irréprochable, il est cependant déraisonnable, parce qu'il contredit notre expérience de la rationalité ; à la limite, il ferait de notre activité volontaire et raisonnable elle-même une complication suprême du mécanisme, et de la conscience que nous avons de nous-même comme être pensant et libre une vaine illusion. Une telle conséquence heurte le sentiment intérieur et elle est contraire à la raison ; je ne puis l'admettre sans retirer toute valeur aux démarches de la pensée, sans renoncer à l'usage de la raison. Considérée de la sorte, l'évidence intérieure n'est pas à proprement parler immédiate ; elle est conquise par une réflexion critique sur la connaissance, sur les conditions de sa validité.

¹ L'universalité du sentiment intérieur est maintes fois proclamée par le Vicaire savoyard : « écoutons le sentiment intérieur ; quel esprit sain peut se refuser à son témoignage » (p. 579).

² L'assimilation du cœur avec la raison intuitive est impliquée dans les premières déclarations du Vicaire : « Je ne veux pas argumenter avec vous, ni même tenter de vous convaincre ; il me suffit de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon cœur. Consultez le vôtre durant mon discours ; c'est tout ce que je vous demande. Si je me trompe, c'est de bonne foi ; ... si je pense bien, la raison nous est commune, et nous avons le même intérêt à l'écouter ; pourquoi ne penseriez-vous pas comme moi ? » (p. 565-566). Cf. p. 599, où est prise à témoin « la voix de la nature ainsi que celle de la raison ».

vouloir notre bien et à fuir notre mal, mais que nous tenons cette volonté de la nature, de même l'amour du bon et la haine du mauvais nous sont aussi naturels que l'amour de nous-mêmes. »¹ Pour l'être sensible, veut dire par là Rousseau, la distinction du bien et du mal, c'est-à-dire de ce qui lui est utile ou nuisible, se fait sans jugement, sans réflexion ni apprentissage ; elle lui est enseignée par la nature au moyen des affections sensibles du plaisir et de la douleur ; de même, la distinction de ce qui est bon et mauvais moralement, du bien et du mal selon la conscience, repose sur un sentiment spontané, analogue à l'instinct, mais relatif à notre nature raisonnable ; un tel sentiment « est à l'âme ce que l'instinct est au corps »² ; il nous guide dans nos actions, éclaire la conduite de l'agent raisonnable comme l'instinct dirige l'animal dans la recherche de son bien, de sa propre conservation ; c'est en ce sens que la conscience mérite d'être appelée « instinct divin »³.

* * *

La présence en nous d'un tel sentiment est requise si l'on veut expliquer la possibilité, chez l'être raisonnable, d'une action désintéressée. Nous avons reconnu que chez l'homme primitif la pitié naturelle tient partiellement en échec la violence de l'égoïsme instinctif ; il n'en va plus de même chez le civilisé, lorsque la raison est mise au service de l'égoïsme, qu'elle prête ses calculs à l'exécution de ses desseins et justifie ses ambitions par des sophismes⁴ : la corruption morale serait inévitable si la conscience n'était capable de faire triompher un autre principe. Sans doute doit-on convenir, avec la philosophie sensualiste, qu'il est impossible à l'homme d'agir sciemment contre son intérêt ; mais peut-être y a-t-il pour l'homme un autre intérêt que la satisfaction égoïste : « Sans doute, écrit Rousseau, nul n'agit que pour son bien ; mais s'il n'est un bien moral dont il faut tenir compte, on n'expliquera jamais par l'intérêt propre que les actions des méchants. »⁵ Or, la considération de la sympathie naturelle nous a déjà montré qu'une tendance peut avoir son principe,

¹ *Profession de foi*, p. 599.

² *Ibid.*, p. 593.

³ *Ibid.*, p. 601.

⁴ Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 156 (suite du texte de la p. 155, cité ci-dessus, p. 326, n. 5) : « 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. » De même, *Profession de foi*, p. 602 : « on a mille raisons pour se refuser au penchant de son cœur ; la fausse prudence le resserre dans les bornes du *moi* humain ». Et encore, p. 594 : « ce n'est que quand on marche avec elle (avec la conscience) qu'on a recours aux subtilités du raisonnement ».

⁵ *Profession de foi*, p. 599.

son point d'application en nous, et son objet hors de nous, en autrui. C'est par un sentiment naturel, une inclination innée, que je m'intéresse à mon semblable ; mais l'intérêt que je prends pour lui, intérêt qui vient de moi, fait que la personne d'autrui et ses intérêts deviennent mon intérêt. Il s'ensuit de là que si quelque chose nuit à mon semblable, moi aussi j'en souffre ; par la présence en moi d'un tel sentiment, je « m'identifie avec mon semblable et... 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 »¹.

De telles explications nous font comprendre en quel sens il peut y avoir en nous un principe d'action désintéressée, comment une conduite tournée vers l'intérêt commun, vouée au service d'autrui, peut répondre à une tendance naturelle du sujet, à un intérêt spontané, ne pas contredire le principe général suivant lequel nul n'agit que pour son bien. C'est que le bien de l'homme peut être considéré à différents niveaux : non seulement dans sa nature sensible se découvre une double tendance, qui l'attache d'une part à lui-même, d'autre part à son semblable ; mais, outre la nature sensible, il y a en lui un élan spirituel, en quoi consiste l'essence de son âme, et qui le porte vers la vérité, la justice, les valeurs éternelles. C'est dans cette aspiration transcendante que réside le principe de la conscience ; la sympathie naturelle, en faisant échec à l'égoïsme, prépare seulement la voie à la moralité ; mais, dans la corruption consécutive à l'usage déréglé de la raison discursive, un redressement n'est possible que par la fidélité à l'exigence rationnelle, par l'affirmation des valeurs idéales qui se découvrent au sentiment intérieur, dans la sincérité de la conscience, et qui répondent au vouloir absolu de l'être spirituel. Cette conception rationaliste de la conscience est ordinairement méconnue, car elle semble contredite par les déclamations antirationalistes de Rousseau ; elle s'impose néanmoins à une lecture attentive comme l'interprétation authentique de sa pensée morale et religieuse.

L'expression la plus nette de cet idéalisme moral se trouve dans une lettre à M. d'Offreville, où ce qui est opposé à l'égoïsme, ce n'est point le sentiment de la sympathie naturelle, mais l'aspiration aux valeurs spirituelles : « Il y a, écrit Rousseau, un intérêt sensuel et palpable, qui se rapporte uniquement à notre bien-être matériel, à la fortune, à la considération, aux biens physiques qui peuvent résulter pour nous de la bonne opinion d'autrui... Il y a un autre intérêt, qui ne tient point aux avantages de la société, qui n'est relatif qu'à nous-mêmes, au bien de notre âme, à notre bien-être absolu, et que pour cela j'appelle intérêt spirituel ou moral, par opposition au premier ;... le seul qui, tenant intimement à notre nature, tende à notre

¹ *Emile*, IV ; *Œ. C.*, t. IV, p. 523, note.

véritable bonheur. Voilà, Monsieur, l'intérêt que la vertu se propose, et qu'elle doit se proposer, sans rien ôter au mérite, à la pureté, à la bonté morale des actions qu'elle inspire. »¹

Cette distinction de deux niveaux d'intérêt est d'importance capitale pour la philosophie morale ; non seulement elle explique la possibilité d'une action désintéressée, mais elle permet de comprendre comment la satisfaction morale, qui est le prix de la vertu, n'en corrompt point la source². Cette distinction est en plein accord avec le dualisme platonicien, dans lequel se traduit, pour Rousseau, l'expérience morale ; elle illustre l'analogie entre l'élan spirituel, qui est le principe de la conscience, et l'instinct qui guide la vie animale, montrant ainsi comment la conscience n'est pas seulement un sentiment social, mais un « instinct divin ».

L'insuffisance du sentiment social pour régénérer la vie morale est reconnue clairement par le Vicaire savoyard : « Combattu sans cesse par mes sentiments naturels qui parlaient pour l'intérêt commun et par ma raison qui rapportait tout à moi, j'aurais flotté toute ma vie dans cette continuelle alternative, faisant le mal, aimant le bien, et toujours contraire à moi-même, si de nouvelles lumières n'eussent éclairé mon cœur, si la vérité qui fixa mes opinions n'eût encore assuré ma conduite et ne m'eût mis d'accord avec moi. »³ Ces lumières qui éclairent notre cœur sont sans doute les évidences du sentiment intérieur, indispensables pour dissiper les sophismes d'une raison asservie à l'égoïsme et aux préjugés ; mais ces évidences immédiates, ces certitudes du cœur, ne sont pas des illuminations irrationnelles ; elles traduisent au contraire les exigences de la nature raisonnable ; ce sont des vérités universelles, aperçues dans la lumière intérieure, révélées à l'intelligence en tant qu'elle aspire à l'absolu. Pourquoi donc le Vicaire, à la suite de cette déclaration, s'élève-t-il aussitôt contre le rationalisme moral ? « On a beau vouloir, dit-il, établir la vertu par la raison seule, quelle base solide peut-on lui donner ? La vertu, disent-ils, c'est l'amour de l'ordre. »⁴ Mais l'ordre, au regard de la raison raisonnable, réduite à une faculté discursive, à une raison sans principes⁵, ne peut consister que dans l'organisation de la conduite humaine sous la direction de l'égoïsme, au profit des intérêts matériels. Nous apercevons aujourd'hui, Platon

¹ *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, t. VI, p. 223-224.

² *Profession de foi*, p. 587 : « La suprême jouissance est dans le contentement de soi-même. » Cf. p. 602 : « Se plaire à bien faire est le prix d'avoir bien fait, et ce prix ne s'obtient qu'après l'avoir mérité ».

³ *Ibid.* p. 602.

⁴ *Ibid.* Une formule semblable se rencontre parfois chez Diderot ; mais elle ne peut avoir pour lui le sens que lui donnait Malebranche.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 601, les derniers mots de la célèbre apostrophe à la Conscience : « ... à l'aide d'un entendement sans règle, et d'une raison sans principe. »

déjà envisageait ¹, ce que peut être une telle « rationalisation ». L'ordre ainsi entendu ne saurait être le principe de la vie morale. Mais, dirait-on, l'ordre considéré en lui-même, c'est-à-dire l'organisation rationnelle, abstraction faite de toute finalité égoïste, ne représente-t-il pas une valeur, un objet de satisfaction pour la volonté raisonnable ? Ce point de vue semble écarté par Rousseau dans une lettre à l'abbé de Carondelet : « L'amour de l'ordre, dit-il, en tant que cet ordre est étranger à moi, n'est point un sentiment qui puisse balancer en moi celui de mon intérêt propre ; une vue purement spéculative ne saurait dans le cœur humain l'emporter sur les passions ; ce serait à ce qui est moi préférer ce qui m'est étranger : ce sentiment n'est pas dans la nature. » ²

Rousseau veut-il par là condamner ce rationalisme qui dans sa pensée nous a paru fondamental et qui s'affirme dans la lettre à M. d'Offreville ? Il semble plutôt que, s'adressant ici à un « philosophe », il tienne en réserve le rationalisme authentique, qui inspire sa théorie de la conscience, et qu'il vise seulement le rationalisme superficiel de ceux qui séparent la raison du cœur, qui n'en regardent que l'exercice, détaché des principes dont elle se nourrit. L'ordre ne peut nous intéresser et nous émouvoir, devenir une fin pour la volonté, un principe de la morale, que si l'on y voit l'expression d'une exigence absolue, d'une valeur transcendante, répondant à l'intérêt suprême de l'être spirituel, à l'aspiration la plus profonde de notre nature raisonnable. C'est « l'ordre général », tel que l'entend Malebranche, l'ordre dans lequel tout est rapporté à Dieu comme au centre commun et au pôle de notre volonté, et non l'ordre de simple gestion, rapporté à nos intérêts matériels ³, qui doit être l'objet de nos efforts, si nous voulons faire notre salut, remplir notre destin spirituel. Le rationalisme moral perd son sens s'il est détaché de son fondement métaphysique, et ce n'est pas en vain que Rousseau se réfère au dualisme platonicien. C'est dans l'aspiration à l'absolu, aux valeurs spirituelles, que consiste l'essence de notre âme, et son union avec le corps est un état violent, contraire à sa nature ⁴. « En proie à la douleur, dit le Vicaire, je la

¹ PLATON, *Charmide*, 171 d - 174 d. Cf. notre ouvrage : *La construction de l'idéalisme platonicien*, §§103-105, et notre article : « Contrefaçon de la sagesse », in *Les Sciences et la Sagesse* (Actes du V^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française), p. 89-92.

² *Correspondance générale...*, t. X, p. 340.

³ *Profession de foi*, p. 602 : « Il y a quelque ordre moral partout où il y a sentiment et intelligence. La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci se fait le centre de toutes choses, l'autre mesure son rayon et se tient à la circonférence. Alors il est ordonné par rapport au centre commun qui est Dieu, et par rapport à tous les cercles concentriques qui sont les créatures ». Cf. MALEBRANCHE : *Traité de Morale*, I, 1, §§ 13, 19.

⁴ *Profession de foi*, p. 590 : « Au contraire, étant de natures si différentes, ils étaient par leur union dans un état violent, et quand cette union cesse, ils

supporte avec patience en songeant qu'elle est passagère, et qu'elle vient d'un corps qui n'est point à moi... J'aspire au moment où, délivré des entraves du corps, je serai *moi* sans contradiction, sans partage, et n'aurai besoin que de moi pour être heureux. »¹

En même temps qu'il professe le dualisme de notre nature sous sa forme la plus radicale, Rousseau en recherche l'explication, et il la trouve dans des considérations empruntées au christianisme de Malebranche : « Pourquoi, demande le Vicaire, mon âme est-elle soumise à mes sens et enchaînée à ce corps qui l'asservit et la gêne ? Je n'en sais rien ; suis-je entré dans les décrets de Dieu ? Mais je puis sans témérité former de modestes conjectures. Je me dis : si l'esprit de l'homme fût resté libre et pur, quel mérite aurait-il d'aimer et suivre l'ordre qu'il verrait établi et qu'il n'aurait nul intérêt à troubler ? Il serait heureux, il est vrai, mais il manquerait à son bonheur le degré le plus sublime, la gloire de la vertu et le bon témoignage de soi ; il ne serait que comme les Anges, et sans doute l'homme vertueux sera plus qu'eux. Unie à un corps mortel par des liens non moins puissants qu'incompréhensibles, le soin de la conservation de ce corps excite l'âme à rapporter tout à lui, et lui donne un intérêt contraire à l'ordre général, qu'elle est pourtant capable de voir et d'aimer ; c'est alors que le bon usage de sa liberté devient à la fois le mérite et la récompense et qu'elle se prépare un bonheur inaltérable en combattant ses passions terrestres et se maintenant dans sa première volonté. »²

Dans cette déclaration remarquable, Rousseau reprend non seulement l'interprétation ascétique de l'union de l'âme et du corps, illustrée dans le *Phédon*, mais aussi la justification qu'en donnait Malebranche : le mérite de l'homme, sa dignité et le fondement de son bonheur, c'est de faire le bien volontairement, par choix et avec satisfaction, et non par simple impulsion naturelle, ce qui serait le cas si son élan spirituel, le mouvement qui le porte vers Dieu et qui est naturel à son âme, n'était contrarié par les inclinations sensibles, correspondant aux besoins du corps³. Ainsi se précisent les conditions de la vie morale, qui est impossible sans la raison ; elle suppose, en

rentrent tous deux dans leur état naturel. » Cette expression outrée de la thèse dualiste se trouvait dans un dialogue aristotélicien, inspiré du *Phédon*, et intitulé *Eudème* (fr. 5 Ross).

¹ *Profession de foi*, p. 603, 604-605.

² *Ibid.*, p. 603.

³ Cf. MALEBRANCHE, *Traité de morale*, I3, 16 : « Mais, pour posséder la vertu, il ne suffit pas d'aimer l'Ordre d'un amour naturel ; il faut encore l'aimer d'un amour libre, éclairé, raisonnable. » — *Méditations chrétiennes*, XI 9 : « Il fallait donc que l'âme fût unie au corps, parce que (*lire* : pour que) recevant par le corps une infinité de sentiments agréables et désagréables, ... elle eût toujours quelque chose à sacrifier à l'amour de l'ordre, et à l'honneur du vrai bien. »

effet, la connaissance de « l'ordre général », que nous sommes capables « de voir et d'aimer » ; mais elle implique aussi la résistance des « passions terrestres », qu'il nous faut maîtriser par notre effort, afin de nous maintenir dans notre « première volonté ».

* * *

Cette curieuse expression, qui évoque l'ὄρμη πρώτη des stoïciens ¹, désigne la tendance primordiale de notre âme, son aspiration à l'absolu, son élan spirituel, en vertu duquel le bien et le mal se distinguent pour elle autrement que le plaisir et la douleur sensibles. Cette aspiration est antérieure à la connaissance ; c'est seulement de sa rencontre avec l'expérience que résultera la détermination de ce qui est moralement bon ou mauvais. La connaissance du bien et du mal ne doit donc pas être confondue avec la tendance primordiale sur laquelle elle repose : « Connaître le bien, dit Rousseau, ce n'est pas l'aimer ; l'homme n'en a pas la connaissance innée ; mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer ; c'est ce sentiment qui est inné. » ²

La conscience est ici identifiée avec son principe, avec le sentiment, c'est-à-dire la tendance primordiale, l'élan spirituel qui nous porte vers l'absolu, « vers le bien indéterminé et en général », comme dit Malebranche ³ ; ce principe, qui nous relie à l'absolu, aux valeurs idéales, aux vérités éternelles, c'est l'*Erôs* platonicien ; s'il peut être dit « indépendant de la raison », c'est qu'il en est la source ; mais l'exercice de la raison discursive est requis pour déterminer l'objet idéal de cette aspiration spirituelle : « La raison seule, affirme Rousseau, nous apprend à connaître le bien et le mal. La conscience qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoique indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle. » ⁴

Ainsi, il faut distinguer entre la conscience, qui nous fait aimer le bien, et la raison, qui nous le fait connaître. L'amour en tant qu'élan spirituel (ἔρως), aspiration au bien indéterminé et en général, est antérieur à la connaissance et constitue le principe de la conscience ; mais de cet amour qui est essentiel à notre âme, qui est notre « première volonté », il faut distinguer celui qui s'attache au bien une fois que la raison nous l'a fait connaître. Le premier est amour *naturel*, *voluntas ut natura*, disaient les scolastiques, ou volonté voulante ; le second est *libre*, exprime une préférence, se manifeste par des choix.

¹ DIOGÈNE-LAËRCE, VII 85-86 ; CICÉRON, *De finibus*, III 7, 23-24. Cf. notre étude : « Sur Épictète et Pascal », *Giornale di Metafisica*, 1962, p. 664-665.

² *Profession de foi*, p. 600.

³ MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, I, 1, 2.

⁴ *Emile* I, Œ. C., t. III, p. 288.

Ces distinctions se résument dans une formule répétée par Rousseau : Dieu nous a donné, dit-il, « la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir ». ¹ Entre l'amour naturel et le choix libre s'interpose la réflexion, la connaissance rationnelle ; dans l'expérience morale, telle que Rousseau nous l'a décrite conformément à la tradition platonicienne et chrétienne, notre aspiration spirituelle au bien éprouve la résistance des appétits sensibles, des « passions terrestres » ; et tout le problème de la vie morale, c'est de triompher de cette résistance, de faire correspondre nos choix libres, nos décisions volontaires, à l'élan spirituel qui anime notre volonté, d'égaliser, a-t-on dit, nos volontés voulues à notre volonté voulante ², de nous maintenir, dit Rousseau, dans notre première volonté.

La description traditionnelle de l'expérience morale, mettant en relief la servitude de la volonté, à qui la raison fait voir le bien, et qui l'aime, et qui cependant fait le mal, semble contredire la célèbre thèse socratique selon laquelle nul ne fait le mal que par ignorance : il suffit que le bien soit connu pour qu'il soit voulu. Or, l'analyse de la volonté, telle que Rousseau l'emprunte à Malebranche, permet une interprétation de l'expérience morale qui illustre, au contraire, le paradoxe socratique et en précise le sens. Malebranche insiste pour qu'on distingue entre la *volonté* et la *liberté*, la volonté comme mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général, et les choix dans lesquels elle se détermine vers des biens particuliers, étant éclairée par l'entendement ³. Cette distinction correspond à celle qui est établie dans le *Gorgias* entre *volonté* et *bon plaisir* : les tyrans font sans doute ce qu'il leur plaît ($\delta\ \tau\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \delta\acute{o}\zeta\eta$), mais ils ne font pas ce qu'ils veulent ($\alpha\ \beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\tau\alpha\iota$) ; car nul ne peut vouloir que le bien, ce qui le rend heureux ; et ce bien auquel la volonté de l'homme naturellement aspire, le tyran ne réussit pas à l'obtenir ⁴. Le bien qu'il veut, il ne le fait pas, car il est asservi aux passions terrestres. Mais, ajouterait Socrate, et aussi bien Épictète, s'il ne le fait pas, s'il choisit mal, c'est qu'il ne le *voit* pas ; faites voir au passionné qu'il se trompe, il renoncera à son funeste dessein ⁵. La servitude décrite par l'Apôtre est réelle ; l'affirmation du poète : *video meliora*, est contestable. Non seulement, comme l'assure l'idéalisme moral, il est impossible de *vouloir* le mal ; mais, ajoute l'intellectualisme socratique, il est impossible de *choisir* autre chose que ce qui nous

¹ *Profession de foi*, p. 605 ; cf. *La Nouvelle Héloïse*, VI 7 (*Œ. C.*, t. II, p. 683) ; III 21 (*Ibid.*, p. 383).

² Cf. M. BLONDEL, *L'Action* (1893), p. 334, 469, et Observations sur *Volonté* in A. LALANDE, *Vocabulaire de la philosophie*.

³ MALEBRANCHE, *Traité de la Nature et de la Grâce*, III 1, 1-3.

⁴ PLATON, *Gorgias*, 466 c - 468 e.

⁵ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I 28, 6-8.

paraît le meilleur. Si nous agissons contrairement à notre bien, à notre volonté profonde, c'est que nous ne l'apercevons pas. La passion ne saurait nous empêcher de choisir le meilleur, autant que nous l'apercevons ; mais elle nous empêche de le voir ; elle ne nous asservit que parce qu'elle nous aveugle ¹.

Dira-t-on que cet intellectualisme, qui affirme la détermination du choix par la connaissance, équivaut à une sorte de déterminisme qui exclut la liberté, si jalousement revendiquée par Rousseau ? Cette objection ne serait décisive que s'il ne dépendait pas de nous d'accroître nos lumières et de rectifier nos connaissances. L'intellectualisme n'exclut pas la lutte intérieure, ni le rôle de l'effort : « 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, ou quand je ne fais que céder aux passions. » ² Mon choix est sans doute déterminé par la vision que j'ai de mon bien ; mais cette vision, obscurcie par l'intérêt matériel et les passions, il dépend de moi de la rendre plus claire ; cela m'est toujours possible en raison de mon aspiration à l'absolu, grâce à laquelle je puis douter de tous les biens apparents, de toutes les valeurs sensibles ³. En considérant que l'antagonisme des passions et de la volonté ne s'exerce qu'à travers les représentations de l'entendement, sur le plan de la connaissance, l'intellectualisme ne réduit pas notre liberté, ne contredit pas la dualité de notre nature ; il en donne seulement une interprétation transparente, et qui laisse voir comment est possible l'éducation morale, une réforme de la volonté par le progrès de la réflexion.

C'est dans l'institution d'un ordre public qu'une telle éducation apparaît particulièrement nécessaire. Si un individu, en effet, n'aperçoit pas le bien véritable, qui correspond à son « bien-être absolu », à son « intérêt spirituel ou moral », il peut néanmoins garder une conduite raisonnable s'il est bien gouverné, s'il vit dans un état régi par de justes lois. Mais comment peuvent être établies de telles lois ? La loi est l'expression de la volonté générale ; or celle-ci ne peut être déléguée à des représentants ⁴. « Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les

¹ Cf. *Phédon*, 83 cd, et *Le sens du platonisme*, p. 60-65.

² *Profession de foi*, p. 585-586.

³ *Recherche de la vérité*, Premier Éclaircissement (*Œ. C.*, t. III, p. 20) : « Ainsi le principe de notre liberté, c'est qu'étant faits pour Dieu et unis à lui, nous pouvons toujours penser au vrai bien, ou à d'autres biens qu'à ceux auxquels nous pensons actuellement » ; *Méditations chrétiennes*, VI 19 : « Or c'est ce pouvoir de suspendre ton consentement à l'égard des faux biens et de l'erreur qui dépend proprement de toi. Mais prends garde, tu n'as ce pouvoir que par l'amour que Dieu t'imprime sans cesse pour le bien en général ».

⁴ *Du contrat social*, III 15 : *Œ. C.*, t. III, p. 429-430.

conditions de la société. »¹ La volonté générale, cependant, n'est pas « la volonté de tous » ; elle ne se réduit pas à « une somme de volontés particulières »² ; elle doit être générale dans son objet, et non seulement « par rapport à ses membres » ; elle correspond à ce que chacun veut pour lui-même quand il le veut également pour tous³. La volonté générale est donc rationnelle dans son essence ; c'est pourquoi elle est toujours droite. Aussi, lorsque Rousseau déclare : « De lui-même le peuple veut toujours le bien »⁴, ne faut-il pas voir là une croyance mystique en la bonté du peuple ; le peuple n'est pas ici une classe, mais l'ensemble des citoyens en tant qu'ils sont unis par une volonté commune, ayant pour objet l'intérêt commun. Mais cet objet ne leur est pas clairement connu ; ils savent rarement ce qui leur est bon ; ils veulent le bien commun, mais ils n'en ont pas la connaissance ; aussi la tâche de la législation, l'institution des règles de la vie publique, qui ne peut être accomplie valablement que par le peuple, suppose-t-elle qu'il reçoive une éducation. « De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés. »⁵ Cette œuvre éducative revient, selon Rousseau, au Législateur, conçu sur le modèle antique, c'est-à-dire qu'il n'est ni le Souverain, auteur des lois, ni un magistrat préposé à leur application, mais un conseiller, qui les propose à la ratification du peuple⁶. Or, il est remarquable que cette conception du rôle du législateur repose sur l'analyse de la volonté, telle qu'elle résulte des distinctions de Malebranche, montrant le rôle de l'entendement dans la détermination des choix, et qu'elle a recours aux considérations fondamentales de l'intellectualisme socratique. Leur application au problème politique aboutit même à marquer la signification et les bornes du *video meliora proboque, deteriora sequor*.

Cette description ne peut s'appliquer, en effet, qu'au cas d'un sujet hétéronome, de qui la volonté particulière a rompu tout lien avec la volonté générale, d'un sujet qui a totalement perdu de vue l'idéal

¹ *Ibid.*, II 6, p. 380.

² *Ibid.*, II 3, p. 371.

³ *Ibid.*, II 4, p. 373 : « parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ».

⁴ *Ibid.*, II 6, p. 380.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, II 7, p. 382.

rationnel et son propre intérêt spirituel, et dont la conduite ne peut être maintenue dans l'ordre que par l'obéissance aux lois établies. C'est par elles seulement, et non par la raison et la conscience, qu'il distingue le bien et le mal ; pour lui les exigences de la loi, expression de la volonté générale, qu'il ne discerne plus en lui-même, font toujours obstacle à ses volontés particulières. Il est instruit par les lois de ce qui est réputé bien ou mal ; mais cette connaissance, tout extérieure, ne saurait déterminer ses choix. C'est ainsi qu'on peut dire de lui qu'il voit le bien, mais préfère le pire. Dans cet état d'hétéronomie, il ne saurait être conseillé, mais seulement gouverné.

C'est à une situation tout opposée que correspondent les analyses de Rousseau, nous découvrant les conditions de la vie morale et de l'institution des lois. La volonté générale, qui tend au bien, à l'intérêt commun, sans le connaître, correspond à l'élan spirituel qui est le principe de la conscience et notre première volonté ; c'est parce que nous aimons le bien avant de le connaître qu'il suffira de nous le faire voir pour qu'il devienne l'objet de notre choix. Telle est la fonction de l'éducateur ; pareillement le législateur fera connaître au public les dispositions conformes à l'intérêt commun. Aussi, lorsque Rousseau oppose, en des formules frappantes, les particuliers et le public, ne saurait-il avoir pour but de séparer l'éducation et la législation, deux fonctions connexes, qui dépendent des mêmes conditions et reposent sur les mêmes bases ; son intention est au contraire d'opposer à la fonction d'éducation, qui se rapporte à la volonté générale et qui tend à l'éclairer, la fonction de gouvernement, qui est relative aux volontés particulières et s'applique à les soumettre à la volonté générale ¹. « Les particuliers voient le bien, qu'ils rejettent ; le public veut le bien, qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides. Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison ² ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. » ³ Le public, en effet, qui veut le bien sans le connaître, ne sait pas vraiment ce qu'il veut ⁴ ; lorsqu'il est éclairé, « alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social ; de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du Tout » ⁵. De telles déclarations montrent que, jusque dans ses applications politiques, la pensée de Rousseau est commandée par des analyses inspirées de la plus sûre tradition classique.

JOSEPH MOREAU.

¹ *Ibid.*, III 1.

² Cf. *Ibid.*, I 7, p. 364 : « ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre. »

³ *Ibid.*, II 6, p. 380.

⁴ Cf. *Ibid.* : « une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon. »

⁵ *Ibid.*