

Étude de l'œuvre

Rousseau : *La profession de foi du vicaire savoyard*

Introduction	
1. Vie de Jean-Jacques Rousseau.....	1
2. Rousseau et la philosophie des Lumières	8
3. Genèse de l'œuvre.....	17
4. L'Éducation religieuse d'Émile	18
5. Structure de l'œuvre.....	24
6. Commentaire de l'œuvre	28
Conclusion.....	68
Bibliographie	69

Introduction

1. Vie de Jean-Jacques Rousseau

1.1. Le traumatisme de la naissance : sa mère mourut en lui donnant la vie

Jean-Jacques Rousseau est né à Genève le 28 juin 1712, dans une famille protestante d'origine française. Sa mère perdit la vie en lui donnant le jour. Son père Isaac Rousseau, horloger, d'humeur fantasque avait une bibliothèque où l'enfant, livré à lui-même, puisait sans discernement : l'*Astrée* éveilla de bonne heure son esprit romanesque, Plutarque sa passion de la vertu. Il fut mis en pension à Bossey, chez le pasteur Lambercier, où il vécut deux années heureuses en pleine campagne, abandonné à son indolence et à ses rêves (1722-1724). De retour à

Genève, il entre en apprentissage en 1727 chez le graveur Ducommun. Traité avec brutalité, Jean-Jacques, timide et fier, apprend la dissimulation et le mensonge, allant même jusqu'à chaparder. Un dimanche de mars 1728, rentré trop tard d'une promenade, il trouve les portes de Genève fermées. Craignant d'être battu, il décide de s'enfuir. Le voilà, à seize ans, sur les routes de Savoie avec ses rêves pour seuls bagages.

1.2. Mme de Warens et le catholicisme

Devenir catholique était pour lui un moyen d'obtenir quelque secours : il est recueilli à Annecy par Mme de Warens, femme libre mais pieuse. Elle lui laissa une impression inoubliable. Envoyé se faire baptiser à l'hospice des catéchumènes de Turin, il mène alors une vie insouciant mais pitoyable : nourri par charité, graveur puis laquais humilié par ses maîtres. Une occasion s'offre à lui de s'instruire pour devenir secrétaire mais il préfère suivre sur les routes un comparse aussi errant que lui.

Dès 1729, il est revenu chez Mme de Warens. Quelques mois au séminaire révèlent ses médiocres dispositions à la prêtrise. Mais il a du goût pour la musique et accompagne à Lyon un maître de chapelle, qu'il abandonne cependant aussitôt pour retourner, toujours à pied, à Annecy. Mme de Warens étant absente, il se remet en chemin et tente sa chance à Lausanne comme maître de musique : il fait même jouer, sans presque rien y connaître, une cantate de sa composition ! Après un hiver passé à Neuchâtel (1730-1731), où il vit de leçons, il reprend la route au printemps et arrive à Paris, où il espère devenir précepteur : on lui offre une place de laquais ! Pour la troisième fois, il revient chez Mme de Warens, installée maintenant à Chambéry dans sa propriété des Charmettes : c'est son dernier voyage à pied. Bien accueilli, il connut de 1732 à 1736 une vie agréable. Il dirige lui-même de petits concerts et découvre des livres nouveaux qui lui permettent de combler ses lacunes dans un peu tous les domaines. Il enseigne la musique, compose des cantates, écrit même une comédie (*Narcisse*). Il rêvait de finir sa vie auprès de celle dont il partageait la couche mais que, n'ayant jamais eu de mère, il appelait « Maman ».

Or, en 1737, au retour d'un voyage à Genève, Jean-Jacques se trouva supplanté par un jeune rival, Wintzenried. En 1740, on le retrouve à Lyon, chez M. Mably, précepteur de deux élèves médiocres : ce fut un échec. Aussi retourne-t-il aux Charmettes, dernier séjour plein d'orages. Rousseau finit par partir pour Paris (1742).

1.3. Jean-Jacques à Paris et à Venise

Pendant dix ans, Rousseau se mêle à la vie mondaine, poursuivant ardemment la reconnaissance sociale, la célébrité. Il apporte un nou-

veau mode de notation musicale et en attend la fortune. Il ne reçoit que des encouragements. Il se résigne donc à vivre de leçons de musique.

Il recherche l'appui des grandes dames, devient secrétaire de Mme Dupin ; puis Mme de Broglie lui procure une place à Venise, chez l'ambassadeur, M. de Montaigu, dont il devient le secrétaire (1743). Jean-Jacques, qui ne veut plus retomber au rang de valet, exige des égards, dispute la préséance aux gentilshommes et finit par se brouiller avec l'ambassadeur. Le voilà chassé de Venise, n'emportant que la révélation de la musique italienne et sa rancune de roturier contre l'inégalité sociale.

De retour à Paris, il vit pauvrement. Son ballet des *Muses Galantes* attire l'attention de M. de Richelieu, qui le charge de réduire à un seul acte une comédie-ballet de Voltaire et Rameau. Son travail est remanié, et son nom n'est même pas cité (1745). Dépité, il n'en ébauche pas moins une farce, écrit une comédie, *L'Engagement téméraire*. Secrétaire de Mme Dupin, ami intime de Diderot depuis 1742, il collabore à l'Encyclopédie.

1.4. Jean-Jacques et Thérèse Levasseur

Rousseau est accueilli dans les salons ; mais maladroit, timide, parleur médiocre, son orgueil est mis à mal. N'osant faire la cour aux grandes dames, il s'attache à une servante d'auberge, Thérèse Levasseur, jeune, douce, affectueuse, mais ignorante et vulgaire. Les cinq enfants nés du couple sont déposés aux Enfants Trouvés, ce que nous appelons l'Assistance Publique. Rousseau en concevra plus tard des remords. Pour sa défense, il allègue les mœurs du temps : de fait, en 1772, le tiers des enfants nés à Paris sont confiés aux Enfants Trouvés. Il allègue aussi l'excuse de la misère : les confier à l'État, c'était les mettre à l'abri des privations ; on leur apprendrait un bon métier, qui les rendrait plus heureux que leur père... Peu à peu, par habitude, par besoin d'être soigné, Rousseau se laissa enchaîné à Thérèse et à sa famille, ce qui l'écarta de la vie mondaine : il aspirait au repos, à la simplicité, il se sentait « peuple ».

1.5. Le premier *Discours* et la réforme de Jean-Jacques (1750-1752)

C'est le *Discours sur les Sciences et les Arts* qui lui valut, en 1750, le prix de l'Académie de Dijon et la célébrité. Ce discours répondait à la question de savoir « si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». Rousseau présente en deux parties une critique de l'usage que font les hommes des sciences et des arts qui, bien loin d'épurer leurs mœurs, les éloignent de la vertu. Contre le savoir

inutile et incertain, Rousseau valorise pour le plus grand nombre l'ignorance et la simplicité vertueuse, reconnaissant toutefois que la science ne nuit pas aux grands hommes comme Descartes ou Newton.

Contre la civilisation, il défend la vie simple, la pauvreté et la vertu, Il décide d'être désormais lui-même. Sa réforme, symbolisée par la simplicité de sa mise, le conduit à copier de la musique pour gagner sa vie en « homme libre ». Cette existence modeste le rend heureux.

1.6. *Le Devin du village* (1752)

Il fréquente encore toutefois les Encyclopédistes, discute musique avec Grimm, son plus cher ami après Diderot. Un opéra, *Le Devin du Village*, le consacre auprès du public. Mais cette gloire arrive trop tard : prisonnier de son attitude, de sa timidité, de sa maladie, il boude son succès, refuse d'être présenté au roi. Cependant, encore tenté par la gloire, il donne *Narcisse* à la Comédie-Française et prend part à la querelle des Bouffons, où il fait l'éloge de la musique italienne au détriment de la musique française (*Lettre sur la musique française*, 1753).

1.7. *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, ou la genèse du mal* (1755)

Dans ce second *Discours*, Rousseau expose plus nettement sa pensée : l'idée de la bonté naturelle de l'homme le conduit à critiquer l'injustice de la société de son temps. Ce *Discours* fait la genèse du mal : « Tout est source de mal au-delà du nécessaire physique.¹ » Rousseau renvoie dans cet ouvrage à un état hypothétique, non attesté, de la condition humaine : « **l'état de nature** », **état conjectural qui permet cependant de cerner de façon intelligible les conditions originelles d'une émergence du mal**, défini comme prolifération de besoins non naturels, factices, artificiels, faux. Pour Rousseau, tout ce qui est artificiel, tout ce que l'homme ajoute à l'ordre de la nature, au sens physique du terme, est en soi un mal, d'un point de vue moral. Tout ce qui excède le nécessaire amorce le mouvement inaugural du mal qui va se prolonger par sa propre inertie. L'invention indéfinie de besoins superflus et de plaisirs renouvelés inconnus de la nature est alors un mouvement sans fin assignable. Ce mal, toutefois, a été la condition d'accession de l'homme à sa pleine humanité.² Le mal, c'est donc d'abord le mal fait à l'homme par l'homme. C'est la jouissance éprouvée lors de la domination ou de

1. « Dernière réponse à Bordes », O.C., t. III, Gallimard, bibliothèque de La Pléiade, p. 95. Formule excessive mais qui résume l'essentiel du premier *Discours* et qui contient en germe l'idée qui sera au centre du second, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

2. Voir *infra* p. 174.

l'accaparement, origine de la propriété. Or dans la propriété était virtuellement présent le goût du superflu, du luxe qui sont devenus des passions. Les rapports de rivalité, de conflit, des situations d'inégalité matérielle ont engendré le clivage entre riches et pauvres, dominants et dominés. Les situations sociales acquises l'ont figé en une réalité qui perdure en se transmettant la dépravation des sentiments : d'un côté le goût de la richesse, de l'autre la haine et l'envie. L'histoire humaine a donc mal commencé et le temps a perpétué l'iniquité des commencements. Le *Contrat social* définira les conditions d'un redressement possible des sociétés contaminées par ce mal.

La fiction de cette nature normée que décrit Rousseau dans ce second *Discours* a pour fonction de servir à l'homme dénaturé afin qu'il puisse mesurer, à chaque moment de son histoire, les écarts par rapport à cette norme originelle, tenter d'y remédier, de les corriger, sinon de les annuler. « Observez la nature et suivez la route qu'elle vous trace », tel sera le principe enseigné par Rousseau dans son *Émile*. Rousseau, qui pense la nature comme bonne, insistera de plus en plus sur le fait que l'état de nature ne correspond pas à l'accomplissement maximum de l'homme. Perfectible, si l'homme s'est mal dénaturé au cours des hasards de l'histoire, il est préférable pour lui d'avoir quitté la quasi-animalité de l'état de nature où il était « borné au seul instinct physique » pour procéder à une nécessaire dénaturation méthodique et maîtrisée, afin de restaurer l'humanité dans les droits que sa nature véritable, qui a besoin d'être instituée pour s'accomplir, implique : liberté, responsabilité, égalité, dignité.

Rousseau retourne à Genève, abjure le catholicisme et redevient « citoyen d'une cité libre » (1754). L'installation de Voltaire à Ferney, la froideur du Grand Conseil le décident cependant à rentrer en France. D'humeur étrange, il commence à se brouiller avec ses amis.

1.8. L'Ermitage (1756-1757) et Montmorency (1758-1762)

Invité par Mme d'Épinay, il s'installe à l'Ermitage, dépendance champêtre du château de la Chevrette, au nord de Paris, non loin de Montmorency. Rousseau y retrouve la nature, comme aux Charmettes. Il y continue son *Dictionnaire de musique*, prépare des extraits de l'abbé de Saint-Pierre, écrit à Voltaire sa *Lettre sur la Providence*, travaille simultanément à l'*Émile*, au *Contrat Social*, à la *Nouvelle Héloïse*. Les Encyclopédistes l'accusent de désertier et d'affecter par système un faux amour de la solitude. À l'Ermitage, cependant, Rousseau s'éprend de Mme d'Houdetot, belle-soeur de Mme d'Épinay : c'est la seule vraie passion de sa vie, qu'il se flatte d'avoir su garder pure et noble. Mais cet amour secret paraît avoir indisposé Mme d'Épinay, influencée par Grimm avec qui Jean-Jacques ne s'entendait plus. En décembre 1757,

accusé d'ingratitude, Rousseau quitte l'Ermitage et va s'établir à Montmorency. La brouille avec Grimm et Diderot devient définitive.

Accueilli par le Maréchal de Luxembourg dans une dépendance du château de Montmorency, Rousseau y connaît pendant quatre ans une période de calme relatif. Il publie en 1758 la *Lettre à d'Alembert*, en 1761 la *Nouvelle Héloïse*, en 1762 le *Contrat social* et l'*Émile*.

Le texte de Rousseau a ceci d'intéressant, au moment où, en raison de la révocation de l'Édit de Nantes (1685), les protestants de France sont encore chassés ou contraints à l'exil, qu'il se fait l'écho du pluralisme introduit en Europe à la suite de la Réforme (xvi^e siècle). Lorsque Rousseau insiste sur le processus d'intériorisation de la foi, il est fils de la Réforme. Il participe cependant au mouvement des Lumières lorsqu'il soumet à la critique la positivité religieuse, le patrimoine institutionnel et symbolique transmis par l'histoire, préconisant une « religion naturelle », dépouillée de ses dogmes, une « religion dans les limites de la simple raison » (Kant). Mais, lorsque Rousseau dit : « Je ne suis pas philosophe », il veut dire qu'il n'est pas prêt à s'identifier à une construction intellectuelle quelconque, avec un système de mots. Lui, le sensitif, sait que l'homme est au-delà de ses formules et a l'intelligence nécessaire pour comprendre leur inadéquation à ce qu'elles visent. Il croit bon cependant de penser, ce qu'il a fait lui-même avec rigueur. Il faut penser et bien penser et, dans le cadre d'une société où les rapports entre les êtres sont complexes, on doit dire que « toutes choses égales, celui qui pense le mieux est le plus près du bonheur ».

Son bonheur fut cependant compromis. C'est à partir de la publication de l'*Émile* en effet, que commencèrent les persécutions dont Rousseau fut la cible – persécutions dont l'effet fut amplifié chez ce grand sensitif... C'est pour avoir été jugé « philosophe » depuis le *Discours sur l'inégalité* qu'il est victime des clercs, catholiques ou protestants. Mais, d'un autre côté, c'est parce qu'il déclare hautement sa croyance en Dieu qu'il s'attire l'inimitié de la plupart des philosophes de son temps. « J'ai passé ma vie, écrit Rousseau en 1758, parmi les incroyables sans me laisser ébranler ; les aimant, les estimant beaucoup, sans pouvoir souffrir leur doctrine »¹ Mais il se plaint en même temps de ce que lui, qui croit en Dieu, soit « la victime des défenseurs du christianisme »². Son théisme relativisait tous les dogmes traditionnels.

En 1762, après la condamnation de l'*Émile* par la Sorbonne et par le Parlement de Paris qui décréta également l'arrestation de l'auteur, il doit fuir Montmorency.

1. *Lettre à M. Vernes*, 18 février 1758.

2. *Lette à M. Moulton*, Montmorency, le 7 juin 1762.

1.9. L'errance d'un homme traqué

Désormais Rousseau connaîtra huit années de vie errante. Chassé de ses asiles successifs par des haines religieuses ou par les mesquineries de ses anciens amis « les philosophes¹ », il est effectivement persécuté, mais il ajoute à son malheur par les soupçons morbides qui le brouillent avec tous. Condamné à Genève, expulsé d'Yverdon par le Sénat de Berne, il s'installe à Motiers, territoire du roi de Prusse, dans le Val-Travers, non loin de Neuchâtel. Il y passe 18 mois assez heureux (1762-1763), accueilli par la communauté protestante. Il précise ses convictions dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, archevêque de Paris. À Genève, ses amis voudraient faire annuler sa condamnation, mais Voltaire excite ses adversaires. Rousseau riposte dans les *Lettres de la montagne* (1764). Voltaire réclame contre lui la peine capitale dans *Le Sentiment des Citoyens*. La population de Motiers, ameutée contre Jean-Jacques, lapide sa maison (septembre 1765). Il se réfugie dans l'île de Saint-Pierre, au milieu du lac de Biènnne où il goûte six semaines délicieuses, mais on lui ordonne de partir (octobre 1766). Même la Hollande, où les magistrats viennent de condamner l'*Émile* et les *Lettres de la montagne*, lui est fermée. À travers lui, on traque la philosophie.

Il accepte alors l'invitation du philosophe anglais Hume. À partir de mai 1766, il est installé au château de Wootton, chez M. Davenport ; mais, poursuivi par les écrits de Voltaire, vite brouillé avec Hume, obsédé par ses hantises, ses angoisses, ses terreurs subites, il rentre en France en mai 1767.

Jusqu'en 1770, en proie à un délire de persécution, il continue sa vie errante : quelques mois près de Gisors, chez le prince de Conti ; puis, après Lyon, Grenoble, Bourgoin. Il passe 18 mois dans le Dauphiné, dans une ferme isolée.

1.10. L'apaisement

Revenu à Paris, il y vit pauvrement, presque solitaire, se déroband à la curiosité des visiteurs. Toujours obsédé par l'idée du complot universel contre lui, il n'accepte guère comme ami que Bernardin de Saint-Pierre : pour se justifier, il écrit les derniers livres des *Confessions* et les *Dialogues : Rousseau juge de Jean-Jacques* (1772-1776). Décidé à ne plus penser à ses ennemis, il se replie sur lui-même. Depuis plusieurs années, Rousseau « s'était appliqué à la lecture de la Bible et surtout de l'Évangile », méprisant « les basses et sottes interprétations que don-

1. Lorsque Rousseau parle des « philosophes », il s'agit toujours des philosophes des Lumières françaises, ses contemporains. Ils sont à entendre comme un « parti », un clan idéologique auquel il s'oppose. Ce n'est pas la philosophie qui est visée ni les grands classiques de la pensée.

naient à Jésus-Christ les gens les moins dignes de l'entendre »¹. La solitude acheva ce retour à l'Évangile.

« Quand tous les autres livres l'ennuient, il reprend toujours celui-là avec un nouveau plaisir ; les consolations humaines peuvent manquer, jamais il ne recourra vainement aux consolations évangéliques. Maintenant qu'il est seul et qu'il n'y a plus pour lui de vie mondaine, le soir, au retour de la forêt, s'il a terminé sa tâche de copiste, il revient à sa Bible et l'emporte avec lui dans son lit, en attendant l'heure du sommeil. C'est par elle qu'il clôt sa journée ; c'est à elle qu'il demande des images pour alimenter les rêves de ses nuits : « “Je l'ai lue entière, nous dit-il, au moins cinq et six fois de suite de cette façon” »². C'est que la Bible, pourtant pleine de la fureur du monde, invite à la confiance (qui se dit *emounah* en hébreu, terme d'où vient le *amen* final du texte de Rousseau, conforme en cela à la pratique coutumière de la prière chrétienne). Elle dit à l'homme que, pour peu qu'il se mette à l'écoute du silence intérieur³, la voix même de Dieu pour ceux qui savent entendre, le mystère de son existence n'est pas ce noir destin qui décevra inmanquablement toutes ses attentes et ses espérances. Elle est, notamment dans ses livres poétiques qui sont parmi les plus sublimes que l'humanité ait produits, une source où la volonté défaillante peut se ressourcer pour dire et redire « oui » à la vie quand elle semble toucher à ses limites.

De ses dernières années témoignent les *Rêveries du promeneur solitaire*.

À la veille de sa mort, il venait d'accepter l'hospitalité de M. de Girardin au château d'Ermenonville, où il meurt le 23 juillet 1778. Il est enterré sur l'île des Peupliers, dans le parc d'Ermenonville. Ses cendres seront transférées au Panthéon en 1794.

Ses lecteurs s'appelleront Kant, Hegel, Maine de Biran, Michelet. La nudité du cabinet de Kant s'ornait de la seule image de Rousseau en qui il reconnaissait son maître.

2. Rousseau et la philosophie des Lumières

2.1. Rapport conflictuel de Rousseau à la philosophie des Lumières

Si Rousseau appartient au courant des Lumières, il s'oppose lui-même à ses contemporains qui se prétendent philosophes.

1. *Confessions*, VIII.

2. Masson, *op. cit.*, p. 17.

3. Jean de la Croix parlait de Dieu comme de cet impalpable « rien » (*nada*).

1. Il est sincère, alors que les philosophes ne font que se déguiser : ils préfèrent le paraître à l'être ;
2. Rousseau est citoyen de Genève, alors que les philosophes sont cosmopolites ;
3. Rousseau croit à l'existence et à la spiritualité de l'âme, alors que les philosophes, déterministes et matérialistes, sont sourds à la voix de la conscience qui rend témoignage de la vocation morale de l'homme ;
4. Rousseau est un homme religieux alors que les philosophes sont des athées dont la lutte pour la tolérance trouve sa seule explication dans leur nihilisme, c'est-à-dire leur indifférence au bien et au mal.

Dans le *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau écrit : « Je demande seulement : qu'est-ce que la philosophie ? Que contiennent les écrits des philosophes les plus connus ? Quelles sont les leçons de ces amis de la sagesse ? À les entendre, ne les prendrait-on pas pour une troupe de charlatans criant, chacun de son côté sur une place publique : Venez à moi, c'est moi seul qui ne trompe point ? L'un prétend qu'il n'y a point de corps et que tout est représentation¹. L'autre, qu'il n'y a pas d'autre substance que la matière ni d'autre Dieu que le monde² et que le bien et le mal sont des chimères³. Celui-là⁴ que les hommes sont des loups et peuvent se dévorer en sûreté de conscience. »⁵

Mais les philosophes auxquels Rousseau s'oppose le plus, ce sont les philosophes français des Lumières.

2.2. Qu'est-ce que la philosophie des Lumières ?

2.2.1. « *Aude sapere* » : Ose savoir

C'est un courant d'idées qui se propose de dissiper les ténèbres dues aux préjugés, aux superstitions, à l'ignorance, et qui exhorte tous les

1. Il s'agit de **Berkeley** (1685-1753), philosophe irlandais empiriste dont l'immatérialisme est résumé par la formule *esse est percipi aut percipere* (« être, c'est être perçu ou percevoir »). Il refuse la conception substantialiste de la matière, propre notamment au cartésianisme.

2. Est visé ici le baron **d'Holbach** (1723-1789) dont les écrits sont anticléricaux, antichrétiens et explicitement athées et matérialistes. D'Holbach pense par ailleurs que la nécessité, le déterminisme est à la base des actions des hommes, comme elle est à la base du « mouvement » de la nature. Il nie donc la liberté. Athée, il refuse tant le déisme que le panthéisme.

Est également visé **La Mettrie** (1709-1751) qui, dans *L'Histoire naturelle de l'âme* (1745) défend des thèses matérialistes qui provoquent un scandale. Le livre est condamné et brûlé publiquement par arrêt du Parlement en 1746. *L'Homme-machine* est publié en 1747 mais son œuvre majeure, le *Discours sur le bonheur*, lui vaut d'être rejeté par les principaux philosophes des Lumières : Voltaire, Diderot ou d'Holbach.

3. Est visé **Mandeville**, auteur utilitariste de la *Fable des abeilles* (1670-1733), pour qui le bien et le mal sont relatifs. Pour lui, les vices privés font les vertus publiques.

4. Il s'agit de Hobbes (1588-1679), auteur du *Léviathan*.

5. Œuvres Complètes., t. III, Gallimard, bibliothèque de La Pléiade, p. 27.

hommes à sortir de leur état de minorité intellectuelle, à avoir le courage de penser par soi-même et de ne pas se laisser dicter sa conduite par les autres. Cette attitude peut se résumer à la formule donnée par Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* : « Aude sapere » (Ose savoir). C'est un courant qui revendique l'autonomie de l'esprit.

Si le mouvement des Lumières fut européen, les Lumières françaises comportent des traits particuliers :

- Elles ne se comportent pas comme un système : le mot « philosophie » dans l'expression « philosophie des Lumières » ne désigne aucun domaine particulier, indépendant des sciences juridiques, politiques ;
- Cette philosophie n'a pas de contenu déterminé. Elle consiste dans un débat d'idées qui concerne tous les domaines : droit, art, religion etc. ;
- Elle ne se limite pas à accompagner la vie et à la contempler dans le miroir de la réflexion mais consiste surtout à l'organiser en insérant le réfléchi dans le concret : c'est une philosophie engagée.

2.2.2. Il y a trois idées nouvelles dans la philosophie des Lumières

• 2.2.2.1. Une nouvelle conception de la raison

Selon les philosophes du XVII^e siècle, la raison est un pouvoir de déduction. Ce sont les mathématiques qui, selon Descartes et Spinoza, nous donnent le paradigme de la vérité ; c'est la logique formelle selon Leibniz. Or, le propre de la philosophie des Lumières, c'est de se méfier de la déduction au profit de l'induction. C'est ainsi que Diderot annonce la fin de l'ère des métaphysiciens et des mathématiciens. Le grand homme de la philosophie des Lumières, ce n'est pas Descartes, c'est Newton, pour qui la physique ne va nullement des principes aux conséquences comme le prétendait le rationalisme de Descartes. Elle est au contraire une science à la recherche des principes : le phénomène est le donné, le principe est ce qu'il faut chercher. Si le principe est bien premier dans la nature pour Newton, le phénomène est ce qu'il y a de premier pour nous. Toute anticipation intellectuelle doit être prouvée par des faits observés, vérifiés, calculés. Le paradigme de la vérité pour les philosophes des Lumières, c'est le paradigme newtonien. Chez ces philosophes, il n'y a pas de référence à un absolu divin. Tandis que Newton applique cette nouvelle conception de la raison uniquement aux phénomènes physiques, les philosophes des Lumières l'appliquent au domaine humain.

• 2.2.2.2. Une nouvelle conception du progrès

L'idée de progrès se trouve chez presque tous les philosophes. Chez Lucrèce¹ déjà, on trouve l'idée d'un progrès de l'espèce humaine depuis

1. Philosophe matérialiste du I^{er} siècle av. J.-C.

l'état de nature jusqu'à l'état de civilisation. Les philosophes des Lumières conçoivent l'idée d'un progrès universel de l'humanité. Or la notion de « mieux » implique la croyance aux valeurs, certes, mais aussi et surtout à l'unité des valeurs, autrement dit à un progrès global, matériel et moral. C'est cette croyance qui fonde l'optimisme des philosophes du XVIII^e siècle. Condorcet, dans son *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* affirme que science, vertu et bonheur sont inséparablement liés. Il admet par ailleurs que la nature humaine se caractérise par une raison universelle immuable qui se dissimule derrière la variété des us et coutumes. L'histoire, pense-t-on montre comment peu à peu la raison s'émancipe. Ainsi, pour Voltaire, l'histoire est la révélation empirique de la raison. L'augmentation des lumières apporte des satisfactions intellectuelles, mais aussi contribue à une meilleure organisation politique, économique, à une amélioration morale des individus par une diminution du fanatisme et de l'intolérance.

• 2.2.2.3. Une attitude hostile vis-à-vis des religions révélées

Les philosophes des Lumières allemandes (*Aufklärung*), Mendelssohn, Lessing, Herder, Kant, ne sont pas anti-religieux, ce qui n'est pas le cas des Lumières françaises. Si les philosophes français se déclarent volontiers déistes, leur déisme n'a rien à voir avec la foi religieuse due, selon eux, à l'obscurantisme et à la volonté de puissance des prêtres. Pour eux, la religion est de l'ordre de l'imposture et, sur ce point Voltaire ne fait aucune différence entre les prêtres et les prophètes (Moïse, Mahomet) : la religion n'est pour lui qu'une mystification consciente et voulue¹.

Or, Rousseau rejette ces trois affirmations.

2.3. Rousseau face aux thèses des Lumières françaises

2.3.1. La raison n'est pas autosuffisante, elle n'est pas la faculté des principes

Dès le premier discours (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750), Rousseau montre que la raison ne se suffit pas à elle-même ; ses lumières ne peuvent nous servir que dans la mesure où la raison se laisse guider par la conscience, qui est de l'ordre du sentiment : « Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments ».

C'est la conscience, non la raison qui est la faculté des principes : « Exister pour nous, c'est sentir, notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées » (*PF*, p. 89). Sans cette conscience, l'entendement est sans règle et la raison sans principe et l'homme s'égaré d'erreur en erreur.

1. Pour Marx, au XIX^e siècle, ce sera une mystification inconsciente.

Qu'est-ce donc que la raison pour Rousseau ? C'est tout simplement la faculté de raisonner, c'est-à-dire d'aller des principes aux conséquences. Et le raisonnement est l'art de comparer des vérités connues pour composer des vérités qu'on ignore¹. Mais cette composition n'est possible que si on admet qu'on peut connaître les vérités primitives, les principes qui, pour Rousseau comme pour Pascal avant lui, échappent à toute déduction : ils ne sont connaissables que par le sentiment².

Or nos passions, nos préjugés, s'ils se mettent à la place de ces vérités primitives, faussent nos raisonnements³. La raison peut donc être aliénée dans nos opinions et nos passions. Il faut donc procéder à une véritable conversion du cœur pour découvrir, dans le silence des passions, les évidences morales qui doivent être le point de départ d'une saine raison.

2.3.2. Le rejet de l'optimisme lié à l'idée de progrès

Rousseau rejette l'idée d'une unité des valeurs :

• 2.3.2.1. Les valeurs de connaissance ne fondent pas les valeurs morales

Pour fonder la morale, les philosophes invoquent le principe de l'intérêt bien entendu : c'est la raison calculatrice, principe de prudence, qui fonde la morale, prétendent ainsi les utilitaristes. Mais l'agir, pour Rousseau, n'a de valeur morale que s'il est la manifestation d'une raison droite qui se laisse guider par une conscience pure. Si nous avons l'impression que l'« homme civilisé » est doux et raffiné, c'est que nous l'observons de l'extérieur, tel qu'il se compose. Mais le fond de son cœur est corrompu, infernal. Comme Platon, Rousseau met en relief tous les crimes que des gens apparemment « très bien » pourraient accomplir s'ils pouvaient posséder l'anneau de Gygès qui les rendrait invisibles.

C'est la pureté de la conscience qui garantit la moralité de nos actions : « Grâce au ciel, nous voilà délivrés de tout cet effrayant appareil de philosophie : nous pouvons être hommes sans être savants ; dispensés de consumer notre vie à l'étude de la morale, nous avons à moindres frais un guide plus assuré dans ce dédale immense des opinions humaines. »

La vertu s'accompagne d'une satisfaction intérieure qui est sa récompense. Le prix de la justice est de sentir qu'on la pratique.

1. Voir les *Lettres morales*, Lettre II.

2. Le « cœur » dit Pascal, terme qui désigne l'intuition. Seul le cœur connaît ce que la raison ne connaît pas. « Au fond, dit Pascal, tout dans nos connaissances humaines se rapporte au sentiment intérieur comme à son principe, puisque nous n'avons nulles démonstrations des vérités primitives appelées axiomes, desquelles découlent toutes les autres, que ce sentiment même ».

3. Voir Julie dans la *Nouvelle Héloïse*.

• 2.3.2.2. *Les progrès techniques, effets de la science, sont source de crise*

Selon les philosophes, ils ont des effets heureux parce qu'ils entraînent un progrès économique. Dans *La Richesse des nations*, Adam Smith (1723-1790) exalte la division du travail technique qui constitue le levier de la production et conditionne l'échange des richesses entre les nations. Rousseau, lui, prévoit l'exode rural et l'entassement d'ouvriers déracinés dans les villes, la paupérisation de la majorité au profit d'un petit nombre.

• 2.3.2.3. *Rousseau face au problème de la tolérance et de la religion*

À la « trahison » de ses anciens amis philosophes, il va répondre par l'« abjuration » de la « philosophie ». Dans une lettre du 5 février 1761, il écrit : « Vous n'ignorez pas, Madame, que j'ai fait grand cas de la philosophie, et que je me suis absolument détaché du parti des philosophes. Je n'aime point qu'on prêche l'impiété : voilà déjà de ce côté-là un crime qu'on ne me pardonnera pas. » La rupture avec les Encyclopédistes n'était plus une rupture de personnes mais de principes.

Rousseau ne fut pourtant jamais un dévot. Il entendait se situer sur une ligne étroite entre les athées irréli­gieux et les dévots fanatiques.

Dans un entretien avec Mme d'Épinay, Rousseau aurait même avoué que, dans le silence de son cabinet, il s'était senti aussi atteint par la dialectique des « philosophes », prêt à se laisser convaincre par eux, mais que le spectacle de la nature venait dissiper ses doutes : « Le lever du soleil, disait-il, en dissipant la vapeur qui couvre la terre, et en m'exposant la scène brillante et merveilleuse de la nature, dissipe en même temps les brouillards de mon esprit. Je retrouve ma foi, mon Dieu, ma croyance en lui ; je l'admire, je l'adore et je me prosterne en sa présence. »¹

Il y a incontestablement chez Rousseau, une condamnation du fanatisme. Celui-ci ose « contrefaire » la conscience « et dicter le crime en son nom » (*PF*, p. 91). Si les *Lettres écrites de la montagne* critiquent surtout l'intolérance religieuse, Rousseau s'insurge aussi contre le dogmatisme des philosophes. « L'orgueilleuse philosophie mène au fanatisme. Évitez ces extrémités ; restez toujours ferme dans la voie de la vérité, ou de ce qui vous paraîtra l'être dans la simplicité de votre cœur, sans jamais vous en détourner par vanité ni par faiblesse. Osez confesser Dieu chez les philosophes ; osez prêcher l'humanité aux intolérants. Vous serez seul de votre parti peut-être ; mais vous porterez en vous-même un témoignage qui vous dispensera de ceux des hommes. Qu'ils vous aiment ou vous haïssent, qu'ils lisent ou méprisent vos écrits, il n'importe. Dites ce qui est vrai, faites ce qui est bien ; ce qui importe est de remplir ses devoirs sur la terre ; et c'est en s'oubliant qu'on tra-

1. Cité par Pierre-Maurice Masson dans *La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*, introduction, p. xi, Publications de l'Université de Fribourg, 1914.

vaille pour soi. » La *Profession de foi* est dirigée contre les matérialistes (il s'agit d'abord d'Helvétius) et contre le clan des philosophes, dont le scepticisme étouffe les mouvements spontanés de l'âme : « L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'État sous le despotisme ; c'est la tranquillité de la mort ».

« Bayle a très bien vu que le fanatisme est plus pernicieux que l'athéisme même » mais, si Rousseau est indubitablement partisan de la tolérance, celle-ci cesse pour lui d'être une vertu dès qu'elle a son origine dans l'indifférence. Rousseau craint que l'athéisme n'étouffe toute lutte pour un idéal. La *Profession de foi du vicaire savoyard* se voulait un modèle quant à la manière d'introduire les jeunes gens aux questions religieuses. Contre le déisme des philosophes et l'orthodoxie des théologiens, le vicaire savoyard professe un libre christianisme où la révélation se confond avec la voix de la conscience et celle de la nature.

Comme les philosophes cependant, Rousseau est sceptique relativement à la vérité de la révélation. Du moins reste-t-il sur ce point dans un « doute respectueux » (*PF*, p. 118). Rousseau est particulièrement sévère contre le despotisme clérical de l'Église de Rome. Mais, pour lui, la foi religieuse implique un élan fervent et sincère vers Dieu. Dans la *Nouvelle Héloïse*, Julie n'accepte pas la thèse de Saint-Preux selon laquelle la Providence de Dieu ne vise pas singulièrement chaque âme en particulier mais reste générale. Certes, sa *Profession de foi* définit la religion naturelle, mais il précise que le christianisme primitif était la religion naturelle elle-même. Alors qu'autour de lui, les « philosophes » contemporains essayaient de conquérir la jeunesse à la « philosophie », il voulait, lui, la ramener à la religion, à sa religion. En présentant au disciple idéal le bréviaire de la vie morale, il pourrait lui redire ce que son ancien ami Diderot disait à l'apprenti philosophe : « Jeune homme, prends et lis »¹. C'est ainsi que la *Profession de foi*, roman théologique, fut insérée dans l'*Émile*.

Émile et la *Profession de foi* n'ont pas seulement scandalisé les autorités religieuses, ils ont scandalisé aussi le parti des philosophes, et notamment Voltaire. On peut s'en étonner, là encore. Voltaire n'était-il pas déiste, et donc adepte de la religion naturelle ? N'avait-il pas pour devise : « Écraser l'infâme », l'infâme désignant la superstition, et donc, en particulier, les religions historiques ?

Premier élément d'explication : aux yeux de ses confrères, Rousseau n'est pas assez radical dans sa critique des religions historiques. S'il refuse, en effet, la révélation, les miracles, les prophètes, la notion d'envoyé de Dieu, la notion de « Livre sacré », il affirme cependant (par vicaire savoyard interposé) son respect pour la Bible : « Je vous avoue aussi que la majesté des Écritures m'étonne, que la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur ». Respect aussi pour le fondateur du

1. Pierre-Maurice Masson, *La « Profession de foi de Jean-Jacques »* par Pierre-Maurice Masson, Hachette 1916, 2^e édition, p. 80.

christianisme : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu ».

2.4. Conclusion : Rousseau tourne-t-il le dos à la philosophie des Lumières ?

Rousseau reste un homme de son siècle et sa philosophie porte la trace de la philosophie des Lumières. Dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant, qui se réclame continuellement de Rousseau (« Rousseau, mon maître »), donne une leçon d'exégèse de son œuvre aux philosophes français qui n'ont cessé de se moquer de lui :

« Quant au tableau hypocondriaque¹ que Rousseau trace de l'espèce humaine se risquant à sortir de l'état de nature, il ne faut pas y voir le conseil d'y revenir et de reprendre le chemin des forêts. Ce n'est pas là son opinion véritable. Il voulait exprimer la difficulté pour notre espèce d'accéder à sa destination² en suivant la route d'une approche continue : une telle opinion n'est pas à considérer comme une histoire en l'air. L'expérience des temps anciens et modernes doit embarrasser tout individu qui réfléchit et rendre douteux pour lui les progrès de notre espèce. Rousseau a consacré trois écrits aux dommages qu'ont provoqué :

1. Le passage de la nature à la culture par l'affaiblissement de nos forces (*Premier Discours*)
2. La civilisation par l'inégalité et l'oppression mutuelle (*Deuxième Discours*)
3. La prétendue moralisation par une éducation contraire à la nature, et une déformation de la pensée. (*Nouvelle Héloïse* : lettres de Julie).

Ces trois écrits qui représentaient l'état de nature comme un état d'innocence (le gardien du Paradis, avec son épée de feu, empêche qu'on y revienne), doivent servir de fil conducteur dans le *Contrat social*, l'*Émile* et la *Profession de foi du vicaire savoyard* pour sortir du labyrinthe du mal où notre espèce s'est enfermée par sa faute ».

En aucun cas Rousseau ne souhaite un retour de l'homme à l'état de nature. Rétrograder ne peut être qu'un avilissement, même s'il faut reconnaître que le progrès de l'espèce humaine s'est accompagné d'une déchéance morale. Il ne demande qu'une chose : ne pas oublier les origines, en sauvegarder la simplicité. Rousseau, dans la note 9 du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, invoque des considérations religieuses : la Genèse nous raconte que Dieu a interdit aux hommes de manger des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Il a donc su que l'innocence, l'ignorance, étaient synonymes de paradis. Mais tout se passe comme si Dieu savait que cela ne pouvait durer.

« Ceux qui furent honorés dans leur premier Père de leçons surnaturelles, ceux qui verront dans l'intention de donner d'abord aux actions humaines une moralité qu'elles n'eussent de longtemps acquise, la raison d'un précepte indifférent par lui-même et inexplicable dans tout autre système, ceux en un mot qui sont convaincus que la voix divine appela tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligences, tous ceux-là tâcheront, par l'exercice des vertus qu'ils s'obli-

1. Sombre en couleurs.
2. Spirituelle, morale et politique.

gent à pratiquer en apprenant à les connaître, à mériter le prix éternel qu'ils en doivent attendre »¹.

L'interdiction divine est la preuve que l'état d'innocence ne pouvait pas durer. Qu'est-ce en effet qu'une limite si on ne la transgresse ? Les Pères de l'Église eux-mêmes ont parlé de la transgression de l'interdit divin comme d'une « heureuse faute » (*felix culpa*). C'est de cet interdit et de sa transgression que les actions humaines reçoivent « une moralité qu'elles n'eussent de longtemps acquise ». Mais **la moralité échappe à la complicité du péché qui la conditionne**. Par la rédemption, l'homme se voit promettre l'arbre de vie qui doit vaincre la mort que l'arbre de la connaissance avait engendrée.

« À celui qui vaincra, je donnerai à manger l'arbre de vie qui est dans le paradis de Dieu. »²

L'arbre de vie désigne la vie vécue en vérité, par-delà le bien et le mal, alors qu'avant la transgression, on n'était qu'en deçà du bien et du mal, dans un état de quasi-torpeur animale.

La moralité n'apparaît qu'avec la loi qui régule le comportement humain. Vouloir revenir à l'état de nature est donc un désir qui va à l'encontre de la nature. Ce n'est pas, souligne Rousseau, l'individu humain qui quitte le paradis, mais l'espèce entière.

Les hommes cependant trouvent dans leurs lumières naturelles de quoi régénérer leur espèce. Rousseau l'affirme dans trois ouvrages :

- Le *Contrat Social*, qui affirme que l'humanité peut rétablir, grâce à la raison, fruit de la civilisation, un ordre humain où elle pourra retrouver la liberté en tant que soumission à des lois raisonnables.
- L'*Émile*, qui affirme que, dans l'éducation des enfants, il faut d'abord respecter la loi de la maturation temporelle. D'où il résulte que, lorsqu'on veut former des enfants, on ne doit pas raisonner avec eux sinon on les engage dans la manipulation d'un langage sans contenu, on risque de les habituer à la sophistique. Il ne faut pas leur donner trop d'explications mais les habituer à la nécessité des choses. C'est ainsi qu'on pourra respecter le rythme naturel de leur développement sans corrompre ni leur cœur ni leur raison avant qu'ils ne puissent juger par eux-mêmes. Il faudra leur apprendre à se situer comme être naturel au sein même de la société, capable de se mettre à l'écoute de cette voix de la nature qu'est la conscience.
- La *Profession de foi du vicaire savoyard* enfin, incluse dans l'*Émile*, mais qui a sa propre autonomie. Elle traite des questions de l'innocence et de la culpabilité, de la conscience, de la liberté par qui le mal arrive mais par laquelle l'homme peut aussi s'en délivrer, thèmes religieux par excellence et préoccupations qui

1. OC III, bibliothèque de La Pléiade, p. 207.

2. *Apocalypse*, 2,7.

allaient à l'encontre des orientations dominantes de son siècle. Sa thèse centrale est que la conscience morale est un sentiment immédiat et universel, un « instinct divin » qui permet le discernement du bien et du mal.¹ Si elle procède à une critique de la révélation plus sévère en un sens que celle de Spinoza, c'est que Rousseau veut nous habituer à nous fier à notre propre jugement car « Dieu ne nous a pas donné l'entendement pour nous en interdire l'usage » (*PF*, 105). Dans la *Nouvelle Héloïse*, Julie n'enseigne pas à ses enfants le catéchisme : il faut qu'ils ne soient pas des chrétiens par naissance ; ils doivent le devenir, comme les premiers chrétiens. Et Julie affirme, avec les philosophes des Lumières, que le jugement personnel ne doit pas se modeler sur le jugement des autres. Ce faisant, Rousseau rejoint la philosophie des Lumières, celle même dont parle Kant et qui consiste à faire sortir l'homme de son état de minorité intellectuelle, d'asservissement de la pensée à la pensée des autres.

3. Genèse de l'œuvre

La *Profession de foi du vicaire savoyard* a l'allure d'un bref traité de la religion, fruit d'un passé de méditations et de réflexions tâtonnantes sur la question religieuse qui n'a jamais laissé Rousseau indifférent. « Pour moi, écrit-il à la fin de la *Profession*, ce n'est qu'après bien des années que j'ai pris mon parti : je m'y tiens, ma conscience est tranquille, mon cœur est content ; je resterai comme je suis » (*PF*, p. 124). Rousseau, qui avait été l'élève du pasteur Lambercier, avait été confronté dans les années 1740 aux attitudes irréligieuses de ses amis parisiens et en avait été choqué. Les idées de ces « philosophes » l'avaient suffisamment interpellé pour lui faire entreprendre, au lendemain de sa « réforme » personnelle, c'est-à-dire de sa volonté de mettre en accord sa vie avec ses principes, un examen approfondi de ses croyances religieuses et morales. Rousseau se lança dans des lectures méthodiques et s'efforça à une réflexion systématique malgré sa réticence à l'égard de la raison dans ces domaines. La foi reçue de son enfance ne fléchit pas sous les attaques du rationalisme. Elle sortit intacte de l'épreuve.

« J'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison ; maintenant, je crois parce que j'ai toujours cru. Tandis que ma mémoire éteinte ne me remet plus sur la trace de mes raisonnements, tandis que ma judiciaire affaiblie ne me permet plus de les recommencer, les opinions qui en ont résulté me restent dans toute leur force ; et sans que j'aie la volonté ni le courage de les mettre derechef en délibération, je m'y tiens en confiance et en conscience,

1. Cette affirmation n'est pas en contradiction avec l'amoralité de l'« état de nature » car, d'une part, l'homme naturel, capable de pitié, a en lui des germes de moralité et, d'autre part, l'état de nature n'est qu'une fiction propre à rendre intelligible la « dépravation » actuelle de l'homme.

certain d'avoir apporté dans la vigueur de mon jugement à leurs discussions toute l'attention et la bonne foi dont j'étais capable. »¹

La troisième *Promenade des Rêveries d'un promeneur solitaire*, confirme cette genèse : « Le résultat de mes pénibles recherches fut tel à peu près que je l'ai consigné depuis la *Profession de foi du vicair savoyard* »².

Après la publication de sa *Profession*, on l'a qualifié de « chef d'Église ». On a même parlé de « cinquième Évangile ».

4. L'Éducation religieuse d'Émile (résumé de la *Profession de foi*)

La *Profession de foi du vicair savoyard* n'est en fait que le chapitre IV de *L'Émile* de Rousseau, roman « pédagogique », et n'a que des rapports assez lointains avec l'œuvre dans laquelle il se trouve inséré³. L'éducation est un drame, une dramaturgie puisqu'il s'agit d'émanciper autant que faire se peut l'enfant des risques d'aliénation que fait porter sur lui une société corrompue. Son projet fondamental est celui d'une éducation selon la liberté, insistant sur la structure propre à chaque âge, et surtout sur la spécificité de l'enfance. C'est en fait une œuvre dans une œuvre et sa portée est beaucoup plus générale que ce traité d'éducation. C'est pourquoi on a pris l'habitude dès le XVIII^e siècle de la considérer comme une œuvre en soi. Rousseau lui-même, d'ailleurs, aurait songé à la publier à part. Bien que le texte se suffise à lui-même, il convient toutefois de le replacer dans son cadre. Le livre IV de *l'Émile* est consacré à l'éducation morale et religieuse du jeune garçon qui vient d'atteindre ses seize ans. *La Profession* se présente comme l'exposé d'un des aspects de la religion de Rousseau. L'autre, la « religion civile » est liée au problème politique et fait l'objet du dernier chapitre du *Contrat social*.

Émile parut en 1782, mais il semble que la *Profession* fut écrite dès 1758 ; elle aurait été complètement remaniée après que Rousseau eût pris connaissance du livre d'Helvétius, *De l'Esprit*. Rousseau est effrayé des conséquences démoralisantes de la philosophie des Encyclopédistes :

1. *Lettre à M. de Franquières*, 1769.

2. *Rêveries du promeneur solitaire*, Gallimard, bibliothèque de La Pléiade, 1939, p. 673.

3. *L'Émile* est un roman « pédagogique ». L'éducation est un drame, une dramaturgie. Il s'agit ici du sauvetage d'un enfant riche, donc bien plus malade que le pauvre. Son projet fondamental est celui d'une éducation selon la liberté. Il insiste sur la structure propre à chaque âge, et surtout sur la spécificité de l'enfance. L'enfant n'est pas un adulte en miniature. Dans le livre II de *l'Émile*, Rousseau ménage les phases d'apprentissage à respecter : « Les vrais principes du juste, les vrais modèles du beau, tous les rapports moraux des êtres, toutes les idées de l'ordre, se gravent dans son entendement ; il voit la place de chaque chose et la cause qui l'en écarte : il voit ce qui peut faire le bien et ce qui l'en empêche » (p. 224 Garnier).

souveraineté de la sensation dans la vie spirituelle, passivité du jugement, assimilation de l'homme aux animaux, puissance sensitive de la matière, inintelligibilité de l'idée de liberté, souveraineté de l'intérêt en morale, etc. La *Profession* est, en effet, dirigée directement contre les philosophes, contre Voltaire demeuré cependant vaguement déiste, mais surtout contre Diderot et ses amis. Elle se fait aussi critique des scories archéologiques dans lesquelles se sont exprimées en leur temps les religions révélées. Rousseau avait été particulièrement à même de percevoir le caractère dérisoire de leurs divergences puisqu'il était un protestant converti au catholicisme et revenu enfin à la religion de son enfance. La critique historique des textes fondateurs ne fait à peine que commencer. Rousseau, en homme de son siècle veut sauver des religions ce qui est sauvable : l'essentiel, qui relève du sens et de la morale.

C'est après avoir examiné comment naissent les sentiments - plus particulièrement de l'amitié et de la pitié - et comment on apprend à connaître les hommes qu'il en arrive à l'éducation de l'âme. Se pose alors le problème : Que croira Émile ? Rousseau brosse le cadre dans lequel va avoir lieu son initiation : le prêtre emmène son élève sur une haute colline dominant la vallée du Pô, en face de la chaîne des Alpes couronnées de neige, devant cette immensité où tout parle de Dieu à l'âme faite pour l'entendre, dans cette aube tranquille où le soleil naissant dégage des ombres de la nuit le spectacle majestueux de la création. Ce panorama, par son harmonie, impose la croyance en une transcendance. Là, le vicaire dit à Émile ses raisons de croire, écarte les arguments contradictoires des philosophes, balaie les objections de l'aveugle matérialisme, explique comment la conscience, « instinct divin », voix céleste de l'âme, nous révèle, en même temps que notre propre existence, celle de l'Être suprême. Dans ce paysage qui porte à la méditation et à l'adoration, il expose à Émile comment il en est venu lui-même à découvrir les principes de la religion naturelle, théisme qu'il juge préférable à toutes les religions révélées.

Ce personnage du vicaire savoyard est un souvenir de la propre vie de Rousseau qui met en intrigue sa propre conversion de jeunesse. En effet, dans les *Confessions*, il déclare que l'« original du vicaire savoyard » est un certain M. Gaime¹, précepteur dans une famille aristocratique, « jeune encore mais plein de bon sens, de probité, de lumières, et l'un des plus honnêtes hommes qu'il ait connus ». Rousseau affirme que « ses maximes, ses sentiments, ses avis furent les mêmes » que ceux qu'il prête à son vicaire savoyard.

Devant Émile, le vicaire commence donc par exposer comment il en est venu à la recherche de la vérité et quelles voies il a suivies. Il explique les raisons qui ont instillé le doute en son âme. S'étant d'abord tourné vers les philosophes, il fut surpris de la diversité de leurs opinions. Très vite il comprit que « l'insuffisance de l'esprit humain était

1. Il semble que le vicaire soit la synthèse de l'abbé Gaime qui lui faisait la morale à Turin et de l'abbé Gâtier, son maître au séminaire d'Annecy.

la première cause de la prodigieuse diversité de sentiments, et que l'orgueil était la seconde » : aussi, au lieu de le délivrer de ses doutes, la fréquentation de leurs œuvres n'a fait que les augmenter. Décidé à examiner ses connaissances à la lumière du seul principe d'évidence, il parvient à une double certitude : l'existence de l'homme qui existe non parce qu'il pense, mais parce qu'il sent. Il « est » par ses sens, lesquels sont impressionnés par les choses extérieures. L'existence des sens prouve donc non seulement l'existence de l'homme qui est sensible, mais celle de la matière qui agit sur les sens.

Poursuivant l'examen de cette dualité, le vicair découvre que la différence essentielle qui distingue l'homme de la matière réside dans le fait qu'il est doué d'une action propre, alors que celle-ci, inerte, ne peut être mue que par une impulsion extérieure à elle¹. De là, il tire deux principes :

- le premier, c'est que, puisque l'univers est en mouvement, « il y a une volonté qui meut l'univers et anime la nature »
- le second, c'est que, puisque la matière est mue selon certaines lois, il existe une Intelligence Suprême.

On peut ainsi, par le seul « sentiment intérieur », parvenir à concevoir l'existence de Dieu. C'est l'énoncé du *credo* qui suit : « Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage ; Je le vois ou plutôt je le sens. » Tout ce qu'on peut savoir se ramène à cette simple évidence, comparable à celle à laquelle peut aboutir un homme « qui verrait pour la première fois une montre ouverte, et qui ne laisserait pas d'en admirer l'ouvrage, quoiqu'il ne connût pas l'usage de la machine et qu'il n'eût point vu le cadran » (*PF*, p. 65). Et Rousseau reprend, dans un sens beaucoup plus limité, l'argument du pari de Pascal, en vue de répondre à Diderot qui affirmait que la vie et tous les êtres organisés étaient issus d'un « jet d'atomes », se fondant sur les lois de la probabilité. Il suffit donc qu'on suppose une quantité de jets suffisante pour arriver à la combinaison qui justement s'est réalisée. Mais Rousseau répond : « De ces jets-là combien faut-il que j'en suppose pour rendre la combinaison vraisemblable ? Pour moi, qui n'en vois qu'un seul, j'ai l'infini à parier contre un que son produit n'est point l'effet du hasard ». À cela se limitent toutes les connaissances métaphysiques que nous pouvons acquérir. Non seulement les hypothèses des philosophies et des religions sont contradictoires, mais elles sont vaines puisqu'elles demeurent invérifiables.

L'homme a pourtant besoin de se situer et de se comprendre. Quelle idée pouvons-nous donc nous faire raisonnablement de l'univers et de

1. La matière étant tantôt au mouvement, tantôt au repos, Rousseau en déduit que le mouvement n'est pas une propriété essentielle de la matière. Il n'est que « l'effet d'une cause dont le repos n'est que l'absence. Quand donc rien n'agit sur la matière, elle ne se meut point » L'état naturel de la matière, pense-t-il, est le repos. Il faut attendre Einstein pour savoir que le repos n'existe pas dans l'univers et qu'on ne peut décrire le mouvement que par rapport à un référentiel donné. Newton pensait encore l'opposition entre mouvement et repos.

la place que l'homme y occupe ? Il nous suffit de savoir observer pour voir que l'homme est le roi de la terre, qu'il est supérieur aux animaux puisqu'il les dompte, aux forces naturelles puisqu'il peut les maîtriser ; et s'il leur est supérieur, c'est parce qu'il pense. Pourtant, cette souveraineté laisse la place au spectacle de la servitude dès qu'on observe l'homme en société. **La société, c'est là qu'est le mal et l'homme en est le seul responsable, et même le seul auteur.**

Certes, en tant que substance immatérielle (Rousseau reprend le dualisme cartésien du corps et de l'âme), l'homme est libre et seul responsable de ses actes : s'il se soumet aux injonctions de la nature, il reste dans la vraie voie et nul mal ne peut naître de lui. Rousseau, enfin, reprend l'idée de la rétribution divine : puisqu'il y a un Dieu et que, de toute nécessité, c'est un Dieu juste, cette part immatérielle de l'homme sera récompensée par lui selon ses mérites. Puisque les méchants ne sont pas toujours punis sur la terre, il faut postuler qu'ils reçoivent un châtiment dans l'au-delà. C'est cette postulation qui requiert de croire que l'âme est immortelle¹. Encore faut-il remarquer que Rousseau édulcore considérablement cette croyance dont il s'accommode à défaut de trouver autre chose qui satisfasse à la logique qu'avec toute une tradition il veut maintenir dans ces affaires... Toujours est-il que, de ce Dieu, nous ne pouvons théoriquement rien dire, car sa grandeur est impossible à concevoir ; nous pouvons cependant déduire du principe d'évidence ses qualités nécessaires :

- Dieu est créateur de toutes choses ;
- Il est éternel, intelligent, bon et juste.

Ces quelques convictions bien assurées permettent au vicaire savoyard de dégager une morale.

« En suivant toujours ma méthode, je ne tire point ces règles des principes d'une haute philosophie, mais je les trouve au fond de mon cœur écrites par la nature en caractères ineffaçables » (*PF*, p. 83).

En effet, si « trop souvent la raison nous trompe, la conscience ne trompe jamais ; elle est le vrai guide de l'homme ». Il s'ensuit que « **tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal** ».

Grâce à la conscience, c'est de la pratique de la vertu que l'homme tire son bonheur. Il est inutile de chercher quelle est la nature de la conscience, de tenter de savoir, par exemple, si elle est innée ou acquise. Il suffit que nous la sentions en nous-mêmes. Dans un élan mystique, le vicaire compose ensuite **un hymne spontané à la conscience**. Pour lui, l'homme qui s'adresse à Dieu doit avoir à la bouche la louange et la gratitude, jamais la demande.

Quelle devra être l'attitude d'Émile à l'égard des dogmes ?

1. Dans l'éducation d'Émile, pour discipliner les passions dont l'amour-propre et la comparaison sont le principe, l'éducation religieuse affermit la conscience morale et l'éclaire par la certitude de la présence de Dieu qui rétribue, auteur de l'univers où tout a sa place.

De ce qui vient d'être exposé, résulte une religion « naturelle » : celle-ci est opposée aux religions révélées. Les révélations de Dieu, ce sont les beautés et l'harmonie de la nature, c'est la voix de la conscience : pourquoi imaginer des révélations directes, celles qu'on nous propose sont de toute évidence l'œuvre des hommes, puisque « dès que les peuples se sont avisés de faire parler Dieu, chacun l'a fait parler à son mode et lui a fait dire ce qu'il a voulu ». D'où les contradictions, les différences qui séparent les religions. Le culte « que Dieu demande est celui du cœur » ; ce culte-là est uniforme, il est universel. Toutefois, les préférences du vicaire vont au christianisme : « Je vous avoue que la majesté des Écritures m'étonne, la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur » (PF. p. 118) ; pour lui, il est incontestable que si « la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu » (PF. p. 119). Résumant son propos, le vicaire savoyard définit en conclusion, l'attitude qui sera finalement adoptée :

- Négliger les dogmes (« le culte essentiel est celui du cœur ») ;
- S'anéantir devant la « majesté de l'Être suprême » ;
- Aimer Dieu dans la simplicité de son cœur ;
- Vis-à-vis des autres hommes, pratiquer la tolérance, la charité chrétienne ;
- Vis-à-vis de soi-même, écouter la voix de sa conscience et pratiquer la vertu.

La *Profession de foi du vicaire savoyard* n'est donc pas seulement une effusion lyrique en face du spectacle de la nature, c'est un raisonnement bien conduit et fort rigoureux. Rousseau ne recule pas ici devant l'abstraction, la métaphysique pure, mais il le fait dans des termes pleins de simplicité et de clarté, avec une constante élévation de pensée et d'expression. La *Profession* trouve ses sources non seulement dans ce profond mouvement d'idées, issu à la fois de la philosophie déiste et de la compénétration de plus en plus profonde des sciences de la nature et de la philosophie, mais beaucoup plus encore de l'évolution de l'attitude de Rousseau lui-même vis-à-vis de ces problèmes. Déjà dans *L'Allégorie sur la révélation*, dans la *Lettre à Sophie* et dans *La Nouvelle Héloïse*, Rousseau avait posé les premières bases de ces principes qu'il devait définitivement adopter. Jamais, à l'avenir, il ne s'écartera de ces conclusions. Il le signalera dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, son œuvre ultime. L'affirmation de cette foi dégagée de tout dogme précis, cette conviction sentimentale, toute faite d'effusions, venaient en leur temps : la *Profession* connut immédiatement un immense succès. On ne saurait nier l'œuvre de christianisation diffuse que le vicaire a réalisée. Beaucoup d'âmes, au contact de Rousseau, retrouvèrent le sens, le respect des choses religieuses. Cette œuvre exerça aussi son influence sur les mœurs et sur la littérature, et cela d'une manière très durable, puisqu'elle ne fit que grandir et se développer. Plus que ses contemporains, ce sont certains révolutionnaires,

Robespierre en particulier (son discours sur l'Être Suprême), et surtout les premiers romantiques, qui ont véritablement vécu les principes que Rousseau avait exposés.¹

Dogme

Si la notion de dogme s'est progressivement imposée depuis les Lumières pour désigner dans l'usage théologique actuel une vérité que l'Église pose comme devant être crue, il n'en a pas toujours été ainsi.

Le substantif *dogma*, « opinion » ou « décision », est dérivé du verbe grec *dokein* qui, employé transitivement, signifie « croire, décider ». Au sens de *décision*, il appartient au vocabulaire juridique alors qu'au sens d'*opinion*, il appartient au domaine de la philosophie. Il signifie alors, chez Platon par exemple, « représentation » (*Théétète*, 158d), « opinion » (*Sophiste*, 265c) ou « principe, doctrine » (*La République*, 538c). C'est ce dernier sens que lui donnent les stoïciens qui jugeaient les chrétiens incapables de formuler des dogmes parce que leurs textes étaient trop narratifs. Les stoïciens postulaient, contre la suspension du jugement prônée par les sceptiques, la nécessité d'un *dogma* (latin : *decretum*), d'une saisie intellectuelle univoque, comme présupposé de l'acte moral. Il arrive que le judaïsme hellénistique désigne par ce terme la tradition mosaïque elle-même, considérée comme supérieure aux dogmes des philosophes. Au XVIII^e siècle, Schleiermacher a montré le chemin d'une herméneutique moderne des premières élaborations doctrinales et de la fixation canonique de la règle de foi dans les dogmes. Il nous faut simplement faire un effort de compréhension et d'enseignement philosophique de ce que signifie tout cela.

L'usage hellénistique du terme *dogma* se retrouve dans le Nouveau Testament (Col. 2, 14 ; Eph. 2,15), parallèlement à l'acception juridique. En Actes 16, 4, les décisions disciplinaires prises par ce qu'il est convenu d'appeler le « concile des apôtres » (Ac. 15, 28) sont désignées comme des *dogmata*. Les premiers Pères de l'Église, appelés apologistes, appliquent indistinctement le concept de *dogme* aux doctrines philosophiques et aux enseignements chrétiens. Origène parle ainsi de « dogmes de Dieu », Eusèbe de « dogmes de l'Église ». Pourtant, si les décisions prises en matière de foi par les Conciles de l'Église ancienne seraient considérées comme des dogmes selon les critères actuels, elles n'étaient pas appelées ainsi par ces assemblées elles-mêmes. C'est l'empereur Justinien qui leur accorda ce titre et les mit ainsi au même rang que l'Écriture. Il faut avoir présent à l'esprit que les grands conciles, à commencer par celui de Nicée ont été ordonnés par le pouvoir politique – l'empereur romain – pour mettre fin aux querelles doctrinales, facteurs de dissensions civiles.

Au Moyen-Âge, on ne parlait encore que d'« article de foi ». Au concile de Trente (1545-1563), *dogme* désigne une règle fixe, une vérité sûre dans l'ordre de la foi. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que le mot *dogme* au sens moderne de formule doctrinale devient courant en théologie catholique. Le concile de Vatican II a toutefois pris ses distances à l'égard de la conception doctrinaire (ce qui n'est pas à confondre avec *doctrinale*) de la révélation chrétienne qu'a adoptée l'Église à chaque fois qu'elle s'est trouvée contestée (Réforme, crise moderniste).

1. Toutefois, la lecture de la *Profession de foi* doit être complétée par la façon dont *La Nouvelle Héloïse* et le chapitre « De la religion civile » du *Contrat social* abordent la question de la religion faute de quoi on risquerait d'avoir une idée incomplète de la « religion de Rousseau ».

5. Structure de l'œuvre

Le texte est composé de deux parties :

- L'une, positive, qui combat l'athéisme et le matérialisme, établit l'existence de Dieu et les principes de la religion naturelle. Rousseau combat ici l'irréligion et l'immoralité ;
- L'autre, négative, s'oppose à l'idée que la croyance en la révélation et aux dogmes établis dans l'histoire (ce que les hommes des Lumières appelaient la « religion positive ») est la condition du Salut. Rousseau combat ici l'intolérance et le fanatisme, même s'il dit préférer l'ardeur de ceux qui peuvent mettre leur vie au service d'une cause que l'absence de toute flamme qu'affichent les indifférents. Tout prosélytisme, pour sa part, est écarté, banni :

« 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. [...] Souvenez-vous toujours que je n'enseigne point mon sentiment, je l'expose. » (PF, p. 68).

5.1. Première partie

« La première, qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves, est destinée à **combattre le moderne matérialisme**, à établir l'existence de Dieu et la Religion naturelle »¹.

Rousseau y fonde son théisme et y établit les dogmes de la religion naturelle face au matérialisme athée, en particulier celui d'Helvétius². Le vicaire introduit son enseignement en décrivant son propre état d'incertitude morale et religieuse et en affirmant l'incapacité des philosophes et de la raison pure à lever cette incertitude. Est posée l'existence d'une cause première à l'origine de la matière et d'une intelligence à l'origine de l'ordre du monde, la croyance en la liberté et en l'immortalité de l'âme ; pour Rousseau ce sont là des évidences que fonde le sentiment intérieur :

« Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe » (PF, p. 90).

C'est cette partie qui est à notre programme.

1. *Lettre à C. de Beaumont*, O.C., t. IV, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, p. 996.

2. Helvétius (1715-1771), auteur de *De l'Esprit* (1758), livre condamné par le Parlement en 1759, et de *De l'homme* (1769), publié après sa mort. Il condamne chez Rousseau l'innéisme moral, une pensée égalitaire, la théorie de la bonté originelle et l'apologie de l'ignorance.

5.2. Deuxième partie

La seconde partie « propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine, et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur ». Son objet « est de rendre chacun plus réservé dans sa religion à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacune ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous ». Rousseau y résume l'ensemble des arguments que les Lumières avaient développés durant le siècle contre les religions révélées ; ce sont ces « quarante pages » qui firent la joie de Voltaire. Paradoxes et absurdités y sont passés en revue et témoignent du fait que si les auteurs des textes sacrés ont écrit sous le souffle de l'inspiration, ils n'étaient que des hommes. La Bible elle-même, que Rousseau aimait lire, est à interpréter : la religion naturelle ne saurait notamment accepter les miracles. Rousseau affirme que « le culte essentiel est celui du cœur » (PF, p. 120) car il n'a aucun besoin de la médiation des Églises – c'est-à-dire, des hommes :

« Ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même (...). Quoi ! toujours des témoignages humains ? Toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté ! Que d'hommes entre Dieu et moi ! »¹.

On voit que pour Rousseau la religion est d'abord une morale, même si elle a besoin d'une métaphysique qui la fonde.

1. OC IV Bibliothèque de La Pléiade, p. 610.

La Profession de foi du vicaire savoyard, plan de l'œuvre¹

Prologue

1. *Le Prosélyte et le Vicaire* (« Il y a trente ans... douces séductions », p. 45-47) ;
2. *L'apostolat du Vicaire* (« L'Éclésiastique... volontiers », p. 47-50) ;
3. *Le rendez-vous* (« Là-dessus... me parla ainsi », p. 50-51).

Profession de foi du Vicaire savoyard.

Première partie : La religion naturelle (p. 51-96)

1. *La confession du Vicaire*. (« Mon enfant... difficile à détruire », p. 51-53) ;
2. *À la recherche de la vérité*. (« J'étais dans ces dispositions... il serait croyant », p. 53-55) ;
3. *Méthode à suivre*. (« Le premier... pour la pratique », p. 55-56) ;
4. *La pensée et son activité*. (« Mais qui suis-je ?... par la raison même », p. 56-60) ;
5. *La matière et le mouvement*. (« M'étant... que les hommes entendent », p. 60-65) ;
6. *La nature et l'Intelligence ordonnatrice*. (« Si la matière mue !... mais d'en mal penser », p. 65-69) ;
7. *La place de l'homme dans la nature*. (« Après avoir découvert... ce qui nous veut du bien », p. 69-70) ;
8. *Le problème du mal et la liberté*. (« Mais quand pour connaître... et tout est bien », p. 70-76) ;
9. *Les sanctions réparatrices et l'immortalité de l'âme*. (« Où tout est bien... qu'ajouter au mien », p. 76-81) ;
10. *L'idée de Dieu*. (« C'est ainsi que, contemplant... accablé de ta grandeur », p. 81-83) ;
11. *Le passage de la métaphysique à la morale : la conscience*. (« Après avoir ainsi... d'une raison sans principe », p. 83-90) ;
12. *La vertu et le bonheur*. (« Grâce au ciel... à s'approcher », p. 90-96).

Seconde partie : La Révélation (p. 96-123)

1. *La religion naturelle et les religions révélées*. (Le bon prêtre... de révélation pour cela », p. 96-99) ;
2. *Critique de l'idée de Révélation*. (« Je ne commençai pas... ma raison m'a montré », p. 99-105) ;
3. *La raison et la foi*. (« À l'égard des dogmes... même assuré qu'il existe », p. 105-109) ;
4. *Difficultés pratiques*. (« Voilà bien des difficultés... ne prouve rien », p. 109-111) ;
5. *Les grandes religions européennes*. (« Nous avons trois principales... résoudre-nous cette question ? », p. 111-114) ;
6. *La révélation et le problème du salut*. (« Les deux tiers... m'apprendra de plus ? », p. 114-118) ;
7. *La Révélation chrétienne : beautés et objections. Doute respectueux*. (« À l'égard de la révélation... qui seul sait la vérité », p. 118-120) ;
8. *Attitude finale : tolérance et conservatisme pratique*. (« Voilà le scepticisme... désobéir aux lois », p. 120-123).

Conclusion (p. 123-126)

1. *Religion personnelle et religions traditionnelles*. (« Je viens... qu'on osa choisir soi-même ? » (p. 123-125) ;
2. *Danger de la philosophie. Nécessité de la religion*. (« Mon fils, tenez... qui ne trompe point », 125-126).

1. D'après Masson, 1914.

DÉISME, THÉISME

Au XVIII^e siècle, ces deux termes, dont le deuxième est probablement d'origine anglaise, sont souvent synonymes : ils désignent un système religieux qui admet un Dieu unique mais rejette toute révélation ainsi que les dogmes et les pratiques d'une religion positive, c'est-à-dire déterminée par l'histoire et instituée.

Voltaire

Ainsi, dans son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire définit-il le théiste (terme qu'il emploie cependant de façon alternative avec celui de déiste, sans donc bien les distinguer) comme celui qui « n'embrasse aucune des sectes qui toutes se contredisent ». « Sa religion, écrit-il, est la plus ancienne et la plus étendue, car l'adoration simple d'un Dieu a précédé tous les systèmes du monde. » Le Dieu de Voltaire est une sorte d'horloger qui n'intervient pas dans les affaires humaines.

Diderot

En revanche, Diderot, plus nuancé, différencie le théiste du déiste. Pour lui, le théiste est « convaincu de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses à venir », mais n'accepte ni ne rejette la révélation, tandis que le déiste, qui croit à l'existence de Dieu, « nie la révélation, doute de l'immortalité de l'âme et des peines et des récompenses à venir » (*Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades*).

Rousseau

Rousseau préfère le terme théiste. Sa doctrine est assez proche de celle contenue dans la définition de Diderot, mais il partage avec Voltaire la conception d'un monde mécanique : « Je suis comme un homme qui verrait pour la première fois une montre ouverte et qui ne laisserait pas d'en admirer l'ouvrage [...] Je ne sais [...] à quoi le tout est bon, mais je vois que chaque pièce est faite pour les autres, j'admire l'ouvrage dans le détail de son ouvrage, et je suis bien sûr que tous ces rouages ne marchent ainsi de concert que pour une fin commune qu'il m'est impossible d'apercevoir » (O.C., t. VI, Gallimard, bibliothèque de La Pléiade, p. 578). Toutefois, contrairement à Voltaire et à Diderot, le Dieu en qui il croit ne se limite pas à être un spectateur passif de la condition humaine, c'est aussi un Dieu bienveillant qui s'intéresse aux hommes et à leur vie après la mort. Dans la *Lettre à Voltaire*, il affirme sa croyance en la bonté de Dieu, en une Providence bienfaitrice, et en l'immortalité de l'âme : « Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espère » (*Ibid.*, p. 1075). Il y met en relief le rôle prédominant du sentiment intérieur qui l'amène à opter pour l'existence de Dieu : « Si le théiste ne fonde son sentiment que sur des probabilités, l'athée, moins précis encore, ne me paraît fonder le sien que sur des possibilités contraires. De plus, les objections sont toujours insolubles, parce qu'elles roulent sur des choses dont les hommes n'ont point de véritable idée. [...] Et pourtant je crois en Dieu parce que l'état de doute est un état trop violent pour mon âme. » (*Ibid.*, p. 1070). Du point de vue personnel, Rousseau ne se considère ni déiste ni théiste, mais pour caractériser la religion idéale, il trouve que le mot théiste est le plus exact. Dans la *Profession de foi*, résumant la doctrine du vicaire, le jeune homme déclare : « J'y vois à peu de choses près le théisme ou la religion naturelle que les chrétiens affectent de confondre avec l'athéisme ou l'irréligion, qui est la doctrine directement opposée » (*Ibid.*, p. 606). Enfin, dans le *Contrat social*, il parle de « la pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel » (*Ibid.*, t. III, p. 464). Si l'on trouve des principes qui relèvent du déisme dans la religion personnelle de Rousseau, elle relève plutôt du théisme, et est surtout fondée sur le sentiment, même si elle ne se dérobe pas à l'argumentation.

6. Commentaire de l'œuvre

6.1. La Profession de foi : « nouveau Discours de la Méthode »¹

Henri Gouhier a comparé la démarche de Descartes et celle de la *Profession de foi* : le projet de Descartes est de connaissance ; tout autre est le propos dans **une crise morale et religieuse à dénouer comme celle du vicaire**. Il faut souligner la différence entre l'évidence intellectuelle du premier, et l'évidence de sentiment du second. Rousseau, par le biais de la recherche de son vicaire, va établir « les principales vérités qu'il lui importe de connaître pour guider ses pas en cette vie. Ce qu'il recherche, à défaut de pouvoir obtenir des idées claires de Dieu, de l'âme, ce qui dépasse l'entendement humain, c'est l'évidence du cœur, laquelle ne peut être obtenue que singulièrement parce qu'elle n'est pas intellectuelle mais existentielle. Il prend la résolution d'admettre pour évidentes les représentations « auxquelles, dans la sincérité de son cœur, il ne pourra refuser son consentement et pour vraies toutes celles qui lui paraîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières, laissant le reste dans l'incertitude. Ce qu'il cherche, c'est en effet ce qui fait sens pour lui, ce qui le fera vivre, ce qui lui donnera la paix, en conférant la cohérence à son âme et à ses actions. L'existence de Dieu, volonté et intelligence suprêmes, la liberté et l'immortalité de l'âme, tels sont les articles de foi qui constituent l'architecture de cette cohérence. Kant les reprendra sous le nom de « postulats de la raison pratique » (*pratique* voulant dire : morale, présidant à l'action).

6.1.1. *Se délivrer d'un « doute affreux sur le sens et la valeur de la vie »*

Si la tradition philosophique distingue le « mal physique », la douleur, du « mal moral », ou faute, qui, indéniablement, appartiennent à la condition humaine, le mal fait problème dès lors que l'un ou l'autre apparaissent capables de mettre en péril le jugement positif de valeur que, sans eux, l'homme porterait sur sa propre existence et sur l'ordre universel. Dès lors, tout mal, qu'il soit physique ou moral, devient un mal métaphysique en ce qu'il implique une dévalorisation de l'être. La tradition européenne a toujours valorisé l'être, qui est le bien par excellence. Or des événements tels que le tremblement de terre de Lisbonne²

1. Masson, p. 85.

2. Un tremblement de terre eut lieu à Lisbonne au Portugal le 1er novembre 1755 à 9h40 du matin. Il s'agit d'un des séismes les plus destructeurs et les plus meurtriers de l'histoire. Selon les sources, on dénombra entre 50 000 et 100 000 victimes. La secousse fut suivie par un tsunami et des incendies qui détruisirent la ville de Lisbonne dans sa quasi-totalité.

sont venus mettre en doute toutes les certitudes rassurantes véhiculées par les siècles, notamment celle d'une Providence bienveillante.

Rousseau fut ébranlé comme en témoigne la deuxième des *Lettres à Sophie* écrites en 1757-1758 à Sophie d'Houdetot : Rousseau, pour « se délivrer d'un doute affreux » sur le sens et la valeur de la vie, veut « porter au fond de son âme le flambeau de la vérité, examiner une fois tout ce qu'on peut, tout ce qu'on croit, tout ce qu'on sent, et tout ce qu'on doit penser, sentir et croire pour être heureux autant que le permet la condition humaine ».

Ce besoin de mettre en ordre sa pensée sur la question religieuse le saisit au moment où l'incertitude s'était emparé des jugements de valeur. Le colosse dogmatique du christianisme, formulé en termes quasi néoplatoniciens, vacillait sur ses bases. La Renaissance qui avait si bien compris et goûté cette façon de penser était loin. On ne comprenait plus ce langage. Ces incompréhensions, le changement de paradigme du vrai¹, caractérisent ce qu'on a appelé la « crise de la conscience européenne »². Devant cette immense remise en cause de la tradition, Rousseau se dit que, si la raison est impuissante à résoudre le problème du sens de la vie – les philosophes ne fournissent que des réponses qui se contredisent les unes les autres – il reste qu'on peut lui faire confirmer les vérités qu'elle ne sait pas découvrir par ses seuls moyens. Pourquoi ne pas se fier à la « lumière intérieure », aux évidences du cœur, et soumettre à la raison leurs données primitives ? Rousseau décide donc de « faire confirmer par la raison même la règle de se livrer au sentiment plus qu'à la raison » (p. 60). C'est ce travail méthodique que Rousseau entreprit à l'Ermitage et qui va déboucher sur la justification de la confiance en un ordre bon, et sur des raisons de ne pas désespérer. Ainsi, à Voltaire, qui vient de publier le *Poème sur le désastre de Lisbonne* qui mettait en avant les objections chères aux philosophes pour discréditer l'idée d'une Providence divine, Rousseau écrit le 18 août 1756 :

« Cet optimisme que vous trouvez si cruel, me console pourtant. Le poème de Pope adoucit mes maux et me porte à la patience ; le vôtre aigrit mes peines, m'excite aux murmures, et, m'ôtant tout, hors une espérance ébranlée, il me réduit au désespoir. Dans cette étrange opposition qui règne entre ce que vous prouvez et ce que j'éprouve, calmez la perplexité qui m'agite, et dites-moi qui s'abuse du sentiment ou de la raison [...] Ni le pour ni le contre ne me paraissent démontrés sur ce point par les seules lumières de la raison... Les objections de part et d'autre sont toujours insolubles... Et pourtant, je crois en Dieu tout aussi fortement que je crois une autre vérité, parce que croire et ne pas croire sont les choses du monde qui dépendent le moins de moi ; que l'état de doute est un état trop violent pour mon âme ; que, quand ma raison flotte, ma foi ne peut rester longtemps en suspens, et se détermine sans elle : qu'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 ».

1. Le paradigme de la vérité est désormais la physique mathématique de Newton que Voltaire vulgarise à destination du public français dans ses *Lettres Anglaises*.

2. Il est intéressant de noter que la *Profession de foi* paraît la même année que le *Testament athée* de l'abbé Meslier.

6.1.2. La raison et la foi

Pour Rousseau, la foi n'est pas opposée à la raison. Ce mot de foi « signifie objectivement que la réalité religieuse n'est accessible ni aux sens ni aux preuves, subjectivement qu'il y a adhésion de la personne engagée dans la vérité qu'elle professe : un je témoigne de son expérience, du *dictamen* qui parle en son cœur d'une manière ineffable, de sa paix ; il perçoit l'invisible, pressent et espère son salut. »¹ L'impersonnalité de l'expression rationnelle est trop désincarnée pour faire écho dans la conscience : « Pénétré de mon insuffisance, dit le vicaire, je ne raisonnerai jamais sur la nature de Dieu que je n'y sois forcé par le sentiment de ses rapports avec moi. » C'est notre situation qui nous oblige à raisonner. Nous en trouvons en nous l'exigence. Aussi, « si la religion doit permettre de s'accomplir totalement, elle manifestera encore sa valeur dans ses rapports avec notre raison »².

6.1.3. Du doute sur les jugements de valeur à la recherche d'une certitude existentielle

Au commencement de son aventure, le vicaire, qui veut dénouer une crise morale et religieuse – et qui se souvient de la démarche de Descartes³ –, est à la recherche de principes stables pour guider sa vie quotidienne, sans lesquels l'action est sans règle et la raison ne voit plus clair. Né pauvre et paysan, il était par son état destiné à cultiver la terre, mais il fut orienté vers la prêtrise, ce qui, dans la France d'autrefois, était un moyen d'ascension sociale par l'accès à l'éducation que cela permettait. Le caractère subi de l'orientation est exprimé par le « on » (« on crut bon », « on voulait », etc., p. 51). Conscient d'avoir été par la suite immergé dans cette atmosphère où bouillonnent les idées subversives qui jetaient le doute sur la crédibilité de l'enseignement reçu (« On nous dit que la conscience est l'ouvrage des prêtres »), le vicaire est non moins conscient de la nécessité de les passer désormais en revue. Il décide donc de faire un bilan pour voir où il en est des questions existentielles fondamentales, conscient, de par son expérience intime, de l'indubitable réalité d'une instance capable d'évaluer nos actes. N'est-ce pas ce que démontrent parfaitement les sentiments de reproche qu'on peut se faire à soi-même ou de remords que l'on éprouve ? Or, frappé par une sanction ecclésiastique pour n'avoir pas respecté la règle de continence que l'Église romaine impose aux prêtres, alors qu'il jugeait lui-même tout à fait naturelle l'union d'un homme et d'une femme – il avait en effet « conservé dans son esprit toute la clarté des lumières primitives –, il en était venu à ne plus savoir exactement que penser ni que faire.

1. Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, 1973, p. 407.

2. *Ibid.*, p. 407.

3. Descartes, dans ses *Méditations métaphysiques* et dans son *Discours de la méthode*, était parti à la recherche d'une vérité première capable de lui faire lever le doute dont il avait lui-même volontairement frappé les connaissances et les préjugés acquis depuis l'enfance.

C'est donc à partir d'une sanction de la hiérarchie d'une Église instituée, dans le cadre d'une foi et d'une discipline statutaires qui s'imposaient en bloc sans permettre la libre inspection de ses contenus et de ses normes que se pose la question du fondement des valeurs. Quelle est l'ultime justification de ce que nous appelons le bien et le mal : la convention, la coutume, la structuration sociale et les institutions héritées du passé ou ce qui s'impose à l'intuition et au sentiment dans la clarté de la conscience et dans l'évidence d'une raison intègre ?

6.1.4. *La confession du Vicaire ou la perte de l'évidence des principes*

« Voyant par de tristes observations renverser les idées que j'avais du juste, de l'honnête, et de tous les devoirs de l'homme, je perdais chaque jour quelque une des opinions que j'avais reçues ; celles qui me restaient ne suffisant plus pour faire ensemble un corps qui pût se soutenir par lui-même, je sentis peu à peu s'obscurcir dans mon esprit l'évidence des principes... » (PF, p. 52)

Les principes que notre vicaire veut retrouver en se délivrant de l'incertitude où il se trouve, venue d'une crise liée à la vie concrète et non à une pure interrogation spéculative, sont donc des « principes » capables de guider la « pratique », c'est-à-dire l'agir. Il cherche une cohérence dans ses idées qui puisse fonder une cohérence dans sa vie.

Toute recherche d'une telle vérité perdue dans une existence livrée au désordre, au chaos, ou tout simplement au désarroi comme c'est le cas du vicaire, est le signe que, dans le cœur de celui qui cherche, survit encore l'amour de cette vérité qu'il ne possède plus. Son « évidence » ne sera retrouvée que si elle est reconnue par la raison, à condition que le « cœur » pousse la raison à la chercher. La vérité que cherche le vicaire n'est donc pas, comme chez Descartes, une vérité objective qui s'imposerait de façon universelle à tout être pensant, mais une vérité éclairant l'intériorité de la personne singulière, lui permettant de sortir du labyrinthe de ses propres errements, de sa propre détresse¹. Comment en effet partager sans effroi « le triste sort des mortels flottant sur cette mer des opinions humaines, sans gouvernail, sans boussole, et livrés à leurs passions orageuses, sans autre guide qu'un pilote inexpérimenté qui méconnaît sa route, et qui ne sait ni d'où il vient ni où il va ? Je me disais : J'aime la vérité, je la cherche, et ne puis la reconnaître ; qu'on me la montre et j'y demeure attaché : pourquoi faut-il qu'elle se dérobe à l'empressement d'un cœur fait pour l'adorer ? » (p. 53)

1. Rousseau parle de « trouble et d'anxiété » (p. 53). Il écrit à M. de Franquières, le 15 janvier 1769 : « Je me dis que ces difficultés étaient dans la nature de la chose, que la contemplation de l'infini passerait toujours les bornes de mon entendement ; que, ne devant jamais espérer de concevoir pleinement le système de la nature, tout ce que je pouvais faire était de le considérer par les côtés que je pouvais saisir ; qu'il fallait savoir ignorer en paix tout le reste. »

6.1.5. Le « sentiment intérieur » face au mystère

L'exposition des croyances métaphysiques et théologiques du vicaire commence par une brève analyse de sa propre nature. La première certitude est celle de notre existence – un sentiment de conscience de soi – qui n'est ni une sensation physique ordinaire (puisqu'elle n'est pas la réponse à un objet spécifiquement senti) ni une idée (p. 37). Mais quelle est la nature de ce que nous appelons le « moi » ? Est-il indépendant de nos sensations ? Nous n'en savons rien. Aussi, tout ce que nous pouvons en dire est de l'ordre de la croyance (voir *infra*, p. 181). « *Je pense, donc j'existe*. Voilà tout ce que nous savons »¹. L'existence est posée d'emblée puisque nous ne cessons d'en faire l'expérience, de la ressentir. De même sommes-nous certains de l'existence des choses extérieures qui affectent nos sens : « Tout ce que je sens hors de moi et qui agit sur mes sens, je l'appelle **matière** ; et toutes les portions de matière que je conçois réunies en êtres individuels, je les appelle des **corps**. Ainsi toutes les disputes des idéalistes et des matérialistes ne signifient rien pour moi : leurs distinctions sur l'apparence et la réalité des corps sont des chimères. » (*PF*, p. 57)

Le vicaire, porte-parole de Rousseau, part donc de l'existence immergée dans un réel dont il n'est pas le principe pour faire naître l'interrogation, rappeler la faiblesse de l'esprit humain face au mystère de l'être : « des mystères impénétrables nous environnent de toutes parts ; ils sont au-dessus de la région sensible² ; pour les percer, nous croyons avoir de l'intelligence et nous n'avons que de l'imagination » (p. 54) La référence à Pascal est ici implicite mais évidente.³ Comme Pascal, Rousseau pense que c'est la noblesse de notre nature de pouvoir dominer l'univers par la pensée, malgré la disproportion physique qu'il y a entre lui et nous et le vertige que cela nous donne.

Le vicaire compose son prologue en imitant le début du *Discours de la méthode*, en soulignant que « la raison nous est commune ». Pourtant, ce ne sont pas des preuves rationnelles de l'existence de Dieu telles que les philosophes traditionnels avaient l'habitude d'en donner qu'il cherche – même s'il se livre à sa façon à ce genre d'exercice –, ce n'est pas l'évidence objective propre aux sciences, c'est une intime certitude répondant à une exigence existentielle, morale et religieuse, à un besoin de sens. Il ne veut pas non plus souscrire aux méthodes des « philosophes » qui lui sont contemporains. Ils ne feraient que multiplier ses doutes et ses tourments, eux qui détruisent toute foi⁴. Aussi consulte-t-il la « lumière intérieure », c'est-à-dire « le sentiment intérieur » capable de le guider et, au moins, de donner « une vérité

1. *Lettres morales*, O.C., t IV, Gallimard, bibliothèque de La Pléiade, p. 1099.

2. Kant appellera cela le « supra-sensible ».

3. Pensée « Disproportion de l'homme » connue sous le nom des « deux infinis ».

4. Déjà vers 1751, Rousseau avait été « inquieté » sans être cependant « persuadé » par l'athéisme de ceux qui étaient alors ses amis, Diderot, Grimm et tous les autres. Il avait donc pris la décision de se donner une philosophie : « Fixons une bonne fois mes opinions, mes principes... » (*Émile*, I, Gallimard, bibliothèque de La Pléiade, p. 251).

pour moi », pour l'individu singulier qui fait la démarche existentielle de la chercher.

« Écoutons le sentiment intérieur : quel esprit sain peut se refuser à son témoignage ? » dit le vicaire (p. 66). « C'est le sentiment intérieur qui doit me conduire, à votre exemple » dit le jeune homme. Quelle est donc la nature de ce sentiment ? À vrai dire, Rousseau ne le dit guère dans notre texte. C'est dans la *Lettre à Monsieur de Franquières* qu'il est le plus précis sur ce point. Il le présente d'abord comme une sorte de conviction intime qui vient s'ajouter aux conclusions de nos raisonnements, les ratifier en quelque sorte : « Toujours de bonne foi avec moi-même, dit-il, je sens se joindre à mes raisonnements, quoique simples, le poids de l'assentiment intérieur ». Rousseau suit ici la logique de Pascal qui souligne le contraste entre la lenteur de la raison qui requiert la mémoire de tous les chaînons d'un raisonnement et le caractère fulgurant du sentiment, de l'intuition : « Il faut donc mettre, dit-il, notre foi dans le sentiment ; autrement, elle sera toujours vacillante. »¹ Comme Pascal, Rousseau pense qu'il faut d'abord « ouvrir son esprit aux preuves »² mais que cela ne suffit pas et qu'il faut y joindre l'assentiment intérieur, sorte d'adhésion de l'âme entière à une vérité par ailleurs démontrable rationnellement. Dans ce premier sens, raison et sentiment se complètent.

Mais il y a chez Rousseau une autre conception du sentiment intérieur capable de nous guider dans les domaines inaccessibles à la raison : « Combien de choses qu'on n'aperçoit que par le sentiment et dont il est impossible de rendre raison ! »³

La lumière intérieure avertit chacun de ce qui lui donne la cohérence et la paix. Si Rousseau envisage bien la possibilité que le sujet puisse s'égarer et être victime d'illusions dans sa démarche subjective, il a du moins le sentiment d'avoir conservé dans son esprit « toute la clarté des lumières primitives : les maximes du monde ne les avaient point obscurcies » (p. 54). Aussi part-il confiant à la recherche d'une pensée capable de faire émerger au moins quelques repères à la lumière desquels ordonner sa propre existence. Il s'agit de savoir ce que l'on doit être après y avoir bien pensé, préoccupation qui, selon Rousseau, limite la recherche aux questions dont la réponse a des conséquences pour la conduite : savoir s'il y a un Dieu, si l'âme est immortelle, si l'homme est un être libre. La réponse à ces questions gouvernera sa vie intérieure et sa vie sociale. Le vicaire limite sa recherche à ces trois questions, les autres, celles qui occupent philosophes et théologiens, n'ayant pas d'intérêt direct pour la conduite. La doctrine qui en sortira remplira l'office habituellement attribué à la religion. Rousseau la met d'ailleurs dans la bouche d'un prêtre, appelle son discours « profession de foi » et appelle « dogmes » ou « articles de foi » les trois vérités fondamentales

1. Blaise Pascal, Pensée n° 252, *Pensées*, Éd. Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, section V.

2. *Ibid.*, Pensée n°254.

3. *Nouvelle Héloïse*, Partie I, Lettre XII.

qu'il démontre. Il ne les établit qu'en faisant appel à la raison, au cœur ou conscience, c'est-à-dire à des facultés cognitives naturelles. Si les vérités ainsi établies tiennent lieu de religion, celle-ci sera évidemment naturelle ce qui, aux yeux de Rousseau, est le plus proprement religieux dans les religions historiques dont l'histoire a enrobé le noyau proprement moral.

6.2. Premier article de foi : l'existence de Dieu

Les trois articles de foi du Vicaire

Il faut distinguer le niveau de la formulation des articles que fait Rousseau du contenu de ces articles. Les deux premiers sont deux.

1. Existence de Dieu comme volonté

Le mouvement de la matière montre une volonté à l'œuvre : « Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme ou mon premier article de foi. » (p. 63)

2. Existence de Dieu comme intelligence

La matière meut selon la régularité de lois montre une intelligence : (p. 65) « Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage ; je le vois ou plutôt je le sens. » (p. 68)

3. La liberté de l'homme et, comme tel, animé d'une substance immatérielle, l'âme (p. 74)

Rousseau a conscience que l'originalité de sa démarche « ne consiste pas à présenter de nouveaux dogmes ou de nouveaux préceptes de morale » mais à scruter avec discernement le vieil héritage religieux pour l'émonder de ce qui est « confus, embarrassé ou contradictoire » tout en se gardant bien de vouloir enfermer l'univers dans les formulations réductrices d'un entendement trop abstrait.

6.2.1. La dimension métaphysique de la recherche

• 6.2.1.1. Dieu et son idée

Le Dieu des religions révélées est un Dieu unique, créateur de toutes choses et transcendant à sa création. La nature n'est pas Dieu. Rousseau reprend cette idée. Il n'est donc pas panthéiste. Pour lui, certes, le sentiment de la présence de l'être nous porte spontanément à aimer Dieu mais il faut que notre raison éclairée découvre les notions de cause, de substance pour pouvoir le penser. Pour être à même de comprendre ce dont il s'agit quand on parle de Dieu, il faut être capable de concevoir la nature comme unifiée, la ramener à une cause efficiente unique, transcendante, substantielle, immatérielle et éternelle. L'idée de Dieu n'est donc rien d'autre que l'idée du « système total des êtres » relié à

leur cause¹ mais les hommes sont incapables de la saisir car leurs facultés sont incapables de s'affranchir complètement de la médiation des sens. Or Dieu « n'est ni visible à nos yeux, ni palpable à nos mains (...) ; l'ouvrage se montre mais l'ouvrier se cache ». Pourtant, « les notions du grand Être et de la loi naturelle sont innées dans tous les cœurs ».

« C'est ainsi, dit Rousseau, que, contemplant Dieu dans ses œuvres, et l'étudiant par ceux de ses attributs qu'il m'importait de connaître, je suis parvenu à étendre et augmenter par degrés l'idée, d'abord imparfaite et bornée, que je me faisais de cet être immense. Mais si cette idée est devenue plus noble et plus grande, elle est aussi moins proportionnée à la raison humaine. À mesure que j'approche en esprit de l'éternelle lumière, son éclat m'éblouit, me trouble, et je suis forcé d'abandonner toutes les notions terrestres qui m'aidaient à l'imaginer. Dieu n'est plus corporel et sensible ; la suprême Intelligence qui régit le monde n'est plus le monde même : j'élève et fatigue en vain mon esprit à concevoir son essence. Quand je pense que c'est elle qui donne la vie et l'activité à la substance vivante et active qui régit les corps animés ; quand j'entends dire que mon âme est spirituelle et que Dieu est un esprit, je m'indigne contre cet avilissement de l'essence divine ; comme si Dieu et mon âme étaient de même nature ; comme si Dieu n'était pas le seul être absolu, le seul vraiment actif, sentant, pensant, voulant par lui-même, et duquel nous tenons la pensée, le sentiment, l'activité, la volonté, la liberté, l'être ! Nous ne sommes libres que parce qu'il veut que nous le soyons, et sa substance inexplicable est à nos âmes ce que nos âmes sont à nos corps » (p. 81).

Rousseau avoue ne pas comprendre vraiment l'idée de création :

« Que l'être et le néant se convertissent d'eux-mêmes l'un dans l'autre², c'est une contradiction palpable, c'est une claire absurdité. »

Cela contredit notamment le principe d'identité qui veut que $A = A$. Or la création *ex nihilo* affirme que non, $A \neq A$. Aussi se rabat-il sur l'idée grecque de formation, de mise en forme, de mise en ordre de la matière :

« L'idée de création me confond et passe ma portée : je la crois autant que je la puis concevoir ; mais je sais qu'il a formé l'univers et tout ce qui existe, qu'il a tout fait, tout ordonné. »

Le sentiment intérieur qui nous fait connaître Dieu comme notre âme d'ailleurs n'en fait pas pour autant des idées claires comme celles qu'affectionnait Descartes.

• 6.2.1.2. *Les attributs de Dieu*

« Que la matière soit éternelle³ ou créée, qu'il y ait un principe passif ou qu'il n'y en ait point ; toujours est-il certain que le tout est un, et annonce une intelligence unique ; car je ne vois rien qui ne soit ordonné dans le même système, et qui ne

1. Kant appellera l'« inconditionné » ce que la tradition appelle « cause première ».

2. Rousseau parle ici de la création *ex nihilo*, dogme que le christianisme a formé dans les premiers siècles de notre ère pour lutter contre la gnose, courant d'idées qui affirmait le caractère mauvais de la matière, donc du corps. Si Dieu est créateur même de la matière, il n'est plus possible de la penser mauvaise ; de même pour le corps.

3. Postulat tant de Platon, que d'Aristote et des matérialistes antiques et contemporains de Rousseau.

concourt à la même fin, savoir la conservation du tout dans l'ordre établi. Cet être qui veut et qui peut, cet être actif par lui-même, cet être enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu. Je joins à ce nom les idées d'intelligence, de puissance, de volonté, que j'ai rassemblées, et celle de bonté qui en est une suite nécessaire ; mais je n'en connais pas mieux l'être auquel je l'ai donné ; il se dérobe également à mes sens et à mon entendement ; plus j'y pense, plus je me confonds ; je sais très certainement qu'il existe, et qu'il existe par lui-même : je sais que mon existence est subordonnée à la sienne, et que toutes les choses qui me sont connues sont absolument dans le même cas. J'aperçois Dieu partout dans ses œuvres ; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi ; mais sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu'il est, quelle est sa substance, il m'échappe et mon esprit troublé n'aperçoit plus rien.

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. Ces raisonnements sont toujours téméraires, un homme sage ne doit s'y livrer qu'en tremblant, et sûr qu'il n'est pas fait pour les approfondir : car ce qu'il y a de plus injurieux à la Divinité n'est pas de n'y point penser, mais d'en mal penser. » (PF p. 68-69)

« Dieu est éternel, sans doute ; mais mon esprit peut-il embrasser l'idée de l'éternité ? Pourquoi me payer de mots sans idée ? » Nous pouvons affirmer les attributs de Dieu sans les comprendre parce qu'il n'y a pas de commune mesure entre lui et nous. S'il est l'Être sur le fond duquel tous les êtres sont, il n'en a forcément pas les limitations. Il a en plénitude ce que les êtres finis n'ont que par participation. Ce que nous connaissons donc par sentiment intérieur reste, chez Rousseau comme chez Malebranche, obscur et incompréhensible :

« Ce que je conçois, c'est que "Dieu" est avant les choses, qu'il sera tant qu'elles subsisteront, et qu'il serait même au-delà, si tout devait finir un jour. Qu'un être que je ne conçois pas donne l'existence à d'autres êtres, cela n'est qu'obscur et incompréhensible ».

Nous pouvons dire que cela est sans pouvoir dire pourquoi et comment cela est possible. Sans l'attestation du sentiment intérieur, nous devrions, selon la règle de l'évidence que s'imposait Descartes, douter de ces notions obscures et pourtant ressenties comme vraies que nous trouvons dans les limites de notre entendement. **C'est le sentiment intérieur qui sert de règle à l'entendement sain et de principe à la droite raison.** Celle-ci doit s'y subordonner.

Alors l'entendement peut tenter de formuler les intuitions de cet intime sentiment. Ainsi :

« Dieu est intelligent ; mais comment l'est-il ? L'homme est intelligent quand il raisonne, et la suprême Intelligence n'a pas besoin de raisonner ; il n'y a pour elle ni prémisses ni conséquences, il n'y a pas même de proposition : elle est purement intuitive, elle voit également tout ce qui est et tout ce qui peut être ; toutes les vérités ne sont pour elle qu'une seule idée, comme tous les lieux un seul point, et tous les temps un seul moment. La puissance humaine agit par des moyens, la puissance divine agit par elle-même. Dieu peut parce qu'il veut ; sa volonté fait son pouvoir. Dieu est bon, rien n'est plus manifeste : mais la bonté dans l'homme est l'amour de ses semblables, et la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre ; car c'est par l'ordre qu'il maintient ce qui existe, et lie chaque partie avec le tout. Dieu est juste ; j'en suis convaincu, c'est une suite de sa bonté ; l'injustice des hommes est leur œuvre et non pas la sienne ; le

désordre moral, qui dépose contre la Providence aux yeux des philosophes, ne fait que la démontrer aux miens. Mais la justice de l'homme est de rendre à chacun ce qui lui appartient, et la justice de Dieu, de demander compte à chacun de ce qu'il lui a donné. » (PF, p. 81-82)

« La plus grande idée que je puis me faire de la Providence est que chaque être matériel soit disposé le mieux qu'il est possible par rapport au tout, et chaque être intelligent et sensible le mieux qu'il est possible par rapport à lui-même ; en sorte que, pour qui sent son existence, il vaille mieux exister que ne pas exister »¹

L'ordre est une structure de la réalité qu'il importe que l'homme aime.

Ayant formulé successivement les attributs de Dieu dont il avoue n'avoir « nulle idée absolue », Rousseau en vient à dire que « c'est par des conséquences forcées, c'est par le bon usage de ma raison » mais, dit-il, « je les affirme sans les comprendre... J'ai beau me dire : Dieu est ainsi, je le sens, je me le prouve ; je n'en conçois pas mieux comment Dieu peut être ainsi. » (PF p. 82) Mais comment l'homme en arrive-t-il à cette idée de Dieu, aussi confuse soit-elle ?

• 6.2.1.3. Dieu est irreprésentable

Chez Rousseau, Dieu est atteint à partir de l'univers et surtout de l'homme² :

« Je ne le connaîtrai jamais par son être. Je ne puis donc l'étudier que par ses attributs. »

Comme nous venons de le voir, nous n'en avons d'ailleurs pas d'idées claires :

« L'idée de Dieu, dit pourtant un fragment de 1735, est inséparable des idées d'éternel, d'infini en intelligence, en sagesse, en justice et en pouvoir. »³

C'est à travers ces notions que nous nous le représentons. Or, le mot qui désigne chez Rousseau la faculté de se représenter est *imagination*. Ainsi, si pour percer « les mystères impénétrables » qui nous environnent de toutes parts, qui sont « au-dessus de la région sensible, nous croyons avoir de l'intelligence » alors que « nous n'avons que de l'imagination », à plus forte raison sommes-nous téméraires de vouloir nous représenter ce qui n'a qu'une réalité métaphysique, supra-sensible, par nature soustraite à nos sens. Les bornes de notre entendement devraient nous rendre plus modestes que nous ne sommes, incapables que nous sommes d'avouer qu'il y a des choses que nous ne pouvons savoir (p. 54). Tout ce que nous pouvons dire c'est que Dieu est l'Être éternel. Sa nature est d'un autre ordre que la réalité sensible ordinaire qui frappe nos sens et que les philosophes appellent les phénomènes.

1. Lettre à Voltaire, 18 août 1756.

2. On a souvent fait l'hypothèse que l'une des sources de Rousseau, dans sa réflexion sur la religion, aurait été Marie Huber, théologienne protestante suisse, née en 1695 à Genève ; elle est morte à Lyon en 1753.

3. Cité par Burgelin *op. cit.*, p. 407.

Le phénomène n'est pas l'être que cependant il manifeste. Toute la métaphysique tient dans ce clivage entre le sensible et le supra-sensible, l'un étant perçu par les sens, l'autre par la conscience et par le cœur. Les attributs que nous joignons à la représentation que nous avons de Dieu ne peuvent donc résulter que d'une analogie avec nos facultés. Encore faut-il tenter d'en abstraire l'inévitable anthropomorphisme. Ces attributs eux-mêmes n'ont point leur idée juste dans l'entendement humain. Aussi toutes les doctrines humaines sont-elles affectées d'incertitude.

• **6.2.1.4. *L'existence de Dieu comme article de foi***
(premier et second articles)

« Vous me demandez ce que c'est que Dieu ; cela n'est pas facile à dire : on ne peut entendre, ni voir, ni toucher Dieu ; on ne le connaît que par ses œuvres ».

La *Profession de foi* conclut de l'œuvre à l'ouvrier par un raisonnement de causalité : Rousseau ne fait que vulgariser les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. Son originalité ne consiste que dans le renforcement de cette argumentation par le « sentiment » qui n'abolit pas l'exercice de la raison en ce qu'elle a de spécifique.

Il a recours à deux arguments classiques :

- La preuve par le mouvement, qui conclut à Dieu comme volonté animatrice de la nature. Elle est peut-être d'inspiration cartésienne, et, en tout cas antispinoziste¹. Rousseau nie que le mouvement soit une propriété de la matière. Il distingue deux sortes de mouvements : l'un communiqué au corps de l'extérieur, l'autre spontané ou volontaire. La matière étant inerte, morte, son mouvement lui a donc été communiqué du dehors par « **il n'y a pas de véritable action sans volonté. Voilà mon premier principe.** C'est la position de Newton. Sur ce point, pour Rousseau on ne peut aller au-delà d'une option. Nous ne sommes pas dans la vérité mais dans le vraisemblable. C'est pourquoi nous n'avons affaire qu'à une « foi ». **Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier article de foi.** »
- La preuve par l'ordre, qui est la plus importante et qui conclut à Dieu comme intelligence. Elle présente des nuances importantes par rapport à la tradition mais également par la façon dont on conçoit l'ordre en son siècle marqué par le mécanisme de la physique mathématique de Newton². Cet argument est étroitement lié à la

1. Spinoza identifie la Nature et Dieu, à condition d'entendre par « Nature » la « Nature naturante », c'est-à-dire la force créatrice à l'œuvre au sein de la nature telle que nous la voyons et que Spinoza appelle « Nature naturée ».

2. Dans la *Lettre à Voltaire* du 18 août 1756 (OCIV, p. 1057-1078), les *Lettres morales*, la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau réfute la doctrine matérialiste qui propose une explication mécaniste du monde et de l'homme. Ces lettres préparent la *Profession de foi du Vicaire*. La lettre adressée à Voltaire est une réaction contre la vision pessimiste de la condition humaine telle que l'expose Voltaire dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne*, paru à Genève en mars 1756.

question du mal et de l'optimisme¹, par ailleurs fil conducteur de la *Lettre à Voltaire sur la Providence*. « **Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon de certaines lois me montre une intelligence : c'est mon second article de foi.** »

Rousseau partage la croyance en un Dieu considéré comme la source inconnaissable de l'ordre et du mouvement dans l'univers. L'affirmation de l'ordre du monde n'est pas chez lui liée à l'idée de monde comme totalité. Elle n'est pas liée non plus à l'idée de finalisme cosmique. Rousseau refuse à l'intelligence humaine l'aptitude à une telle connaissance :

« Nous n'avons point les mesures de cette machine immense, nous n'en pouvons calculer les rapports ; nous n'en connaissons ni les premières lois ni la cause finale. »

L'ordre dont il parle est un ordre intracosmique tel que l'homme peut, *in situ*, en faire l'expérience individuelle :

« Je juge de l'ordre du monde quoique j'en ignore la fin, parce que pour juger de cet ordre il me suffit de comparer les parties entre elles, d'étudier leur concours, leurs rapports, d'en remarquer le concert. J'ignore pourquoi l'univers existe ; mais je ne laisse pas de voir comment il est modifié : je ne laisse pas d'apercevoir l'intime correspondance par laquelle les êtres qui le composent se prêtent un secours mutuel. Je suis comme un homme qui verrait pour la première fois une montre ouverte, et qui ne laisserait pas d'en admirer l'ouvrage, quoiqu'il ne connût pas l'usage de la machine et qu'il n'eût point vu le cadran. Je ne sais, dirait-il, à quoi le tout est bon ; mais je vois que chaque pièce est faite pour les autres ; j'admire l'ouvrier dans le détail de son ouvrage, et je suis bien sûr que tous ces rouages ne marchent ainsi de concert que pour une fin commune qu'il m'est impossible d'apercevoir. »

Mais, en tant que connaissance purement rationnelle, elle est entachée de probabilité. Elle n'invalide pas notamment les explications du matérialisme par le hasard². Rousseau ne peut simplement pas donner son assentiment au matérialisme, ne le donnant de façon élective qu'à ce qui était le mieux la cohérence et la moralité de l'action. Il s'agit, dit Masson, d'une « méthode suspensive qui permet sur la vie et sur les devoirs de l'homme, des affirmations très décidées ».

6.2.3. Dieu et le mal

• 6.2.3.1. La prière

Le sentiment de Rousseau face au mystère est celui de l'admiration et de l'adoration. C'est un sentiment d'immensité, un sentiment océanique. Pour lui, la plus grande merveille est l'harmonie du tout (p. 67). Aussi la forme de sa prière est-elle toute d'adoration, jamais de demande. Le vicaire ne prie pas, au sens où il demanderait à Dieu quelque chose : « Que lui demanderais-Je ? » dit-il. « Qu'il changeât pour

1. Tel que le systématise Leibniz avec son idée du meilleur des mondes **possibles** et sa *Théodicée* qui innocenté Dieu du mal.

2. C'est probablement chez les oratoriens, héritiers intellectuels de Malebranche, que Rousseau a pris les arguments spiritualistes dont il frappe le matérialisme d'Helvétius.

moi le cours des choses, qu'il fût des miracles en ma faveur ? » Sa réponse est inspirée de Malebranche¹ qui dénonçait l'impiété de pareille hypothèse : « Moi qui dois aimer par-dessus tout l'ordre établi par sa sagesse... voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi ? Non, ce vœu téméraire mériterait d'être plutôt puni qu'exaucé » ; « Lui demander le pouvoir de bien faire » ? La réponse est : « Pourquoi lui demander ce qu'il m'a donné ? »². Rousseau évacue le problème traditionnel de la grâce, le salut par pure grâce que la Réforme avait hérité de saint Augustin.³ Encore moins croit-il à la sinistre théologie de la substitution, tirée d'une lecture erronée de l'Évangile que Rousseau aime pourtant par-dessus tout, théologie selon laquelle Dieu aurait offert en sacrifice son Fils pour sauver les pécheurs (Jésus dont il fait l'éloge dans la seconde partie). Dieu « ne m'a-t-il pas donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir ? » Rousseau est ici fidèle à Luther pour qui « la prière exauce Dieu ». Au lieu de demander à Dieu d'exaucer nos prières, c'est-à-dire nos demandes particulières, dérisoires dans l'ordre du tout, mieux vaut rendre grâce pour ce que nous avons en partage. Qu'avons-nous en effet que nous n'ayons reçu ? L'argumentation de Rousseau s'achève ainsi en prière d'adoration, reprenant l'idée fondamentale du *Notre Père*, de la soumission de la volonté humaine à la volonté divine, c'est-à-dire à l'ordre immuable des choses. Les Stoïciens avaient une prière à Zeus tout à fait analogue.

• **6.2.3.2. Dieu peut-il aider l'homme à ne pas succomber à la tentation ? Peut-il le « délivrer du mal » ?**

Demander à Dieu de ne pas nous laisser succomber à la tentation et de nous délivrer du mal, c'est être insatisfait de notre état, « c'est vouloir autre chose que ce qui est, c'est vouloir le désordre ». L'ordre, en effet, implique la liberté humaine. Demander à Dieu de faire exception pour la personne singulière qu'est tout homme, de troubler pour elle le cours des choses, c'est oublier que ce cours des choses, dès lors qu'on le comprend de façon adéquate, n'est pas un obstacle au bonheur. Les maux dont souffrent les hommes sont leur œuvre propre. Rousseau reprend l'optimisme métaphysique de Leibniz mais aussi de Malebranche et le renouvelle à partir des prémisses du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* où l'histoire du mal est corrélée à la genèse désordonnée des premières sociétés⁴.

1. Philosophe cartésien du XVII^e siècle.

2. Sur la prière, voir aussi la troisième *Lettre sur la montagne* : « Ce mot de *prière* est souvent employé dans l'Écriture pour *hommage, adoration... Non point ce que je veux, mais ce que tu veux. Que dis-je ? C'est l'Oraison dominicale elle-même. Elle est toute entière dans ces paroles : Que ta volonté soit faite* ». La *Profession* elle-même se termine par l'*amen* des célébrations chrétiennes qui se traduit souvent par : *ainsi soit-il*, autrement dit par un consentement volontaire à l'ordre des choses.

3. Voir F. Farago *Le christianisme, le judaïsme, l'islam et la pensée occidentale*, Armand Colin, manuel rédigé à l'intention des classes préparatoires aux grandes écoles.

4. Voir *supra* Introduction p. 124.

Ainsi, quand le vicaire dit à Dieu : « Que ta volonté soit faite ! », il sait pertinemment que cette volonté divine inclut le vouloir de la liberté humaine. C'est une volonté qui laisse la liberté de l'homme entièrement libre et capable, avec les seules forces de sa nature, de résister à la tentation et de le délivrer du mal. Victorieuse, dénuée de préjugés et de passions, elle jouit de son pouvoir d'agir selon la volonté de Dieu. Le moi n'a rien à demander car il a à exiger de lui-même le sursaut de ne pas succomber. Dans le cas de la victoire sur ce qui l'a tentée, la volonté reconduit avec force le sentiment de sa liberté. La volonté, éclairée par la raison, guidée par la conscience, est en quelque sorte rendue à sa propre efficence alors que sa démission devant la tentation en aurait diminué la puissance, l'homme aurait acquiescé à sa propre défaite. Cette attitude théologique qui consiste à croire que l'homme a les forces suffisantes pour se redresser lui-même (« faire son salut ») s'appelle « pélagianisme », du nom d'un moine irlandais du IV^e siècle auquel le « docteur de la grâce » que fut saint Augustin s'opposa vivement¹. De la Réforme qui doit beaucoup à saint Paul et à saint Augustin, Rousseau est loin de tout retenir. La « réformation » est « sainte » parce qu'elle a vu dans l'Évangile l'expression pure de la raison et de la conscience, parce qu'elle unit la libre interprétation de l'Écriture à l'idée que celle-ci ne contient rien d'inaccessible à un être naturellement doué de conscience et de raison. Mais les réformateurs se sont trop souvent laissés subjugués par leurs passions, répondant à l'intolérance de Rome par leur propre intolérance en des temps trop troublés.

On peut aussi se reporter à la *Nouvelle Héloïse* (VI, lettres 6, 7 et 8). Dans la lettre 6, Saint-Preux estimant que Dieu nous « a donné dans la conscience tout ce qui peut nous porter au bien », conclut que toutes nos actions dépendent de nous, que nous n'avons donc rien à lui demander.

Hannah Arendt² faisait remonter à saint Augustin la « découverte de l'homme intérieur » parallèlement à laquelle s'est posé le problème de la volonté référé au sujet d'imputabilité des actes posés. Cela implique que l'on analyse les relations entre volonté humaine et volonté divine, après bien sûr avoir sondé le sens philosophique de telles expressions devenues énigmatiques pour l'homme moderne... « L'obscur » Moyen Âge savait clairement que la « volonté de Dieu » n'est autre que la loi éternelle (*lex aeterna*). Du moins les docteurs de l'Église et les philosophes l'appelaient ainsi. La modernité peut y voir le principe suprême de réalité – pour emprunter un vocable freudien –, le conflit entre volonté humaine et volonté divine se ramenant à un conflit entre le principe de plaisir et le principe de réalité au sens supérieur. L'expres-

1. Sur saint Augustin, voir D. Collin, D. Ginestet, S. Peyturaux, A. Quesnel, *Les énigmes du moi*, Armand Colin, 2008 ; thème qui fut au programme de vos sections scientifiques en 2008. Avant Augustin, il y avait eu aussi, bien sûr, saint Paul, dont « les subtilités sur la grâce » ne sont pas à mettre entre toutes les mains. Cf. aussi F. Farago et G. Vannier, *Les Énigmes du moi*, Armand Colin.

2. *La Vie de l'esprit*, PUF, 2000, p. 71-132.

sion qui jalonne les oraisons juive, stoïcienne (l'hymne à Cléanthe) et chrétienne « Que Ta Volonté soit faite », répercutée dans l'*amen* final qui clôt la *Profession de foi* de Rousseau témoigne de la conscience que la sagesse consiste à articuler les deux « volontés », proposant à la volonté humaine une voie de salut, en lui montrant les voies de son efficacité, lesquelles se situent dans l'acceptation de l'universel comme référence pour la finitude de la créature.

• **6.2.3.3. « La bonté de Dieu est l'amour de l'ordre », modèle pour l'homme (p. 82)**

La considération de l'Être infini, source de l'ordre des choses, a l'effet bénéfique de ramener l'homme à la considération de sa petitesse, de l'amener à l'humilité :

« **Plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois** ; mais elle est, cela me suffit ; **moins je la conçois, plus je l'adore**. Je m'humilie, et lui dis : Être des êtres, je suis parce que tu es ; c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage de ma raison est de s'anéantir devant toi : c'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma faiblesse, de me sentir accablé de ta grandeur. » (*PF*, p. 82-83)

« Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là le tout de l'homme ». Ce précepte est la conclusion d'un petit livret que Rousseau s'était fabriqué et dans lequel il avait consigné les passages de la Bible qui lui importaient le plus.

« Adorez l'Être éternel, dit Julie à Saint-Preux, c'est lui, c'est sa substance inaltérable qui est le vrai modèle des perfections dont nous portons tous une image en nous-mêmes. Nos passions ont beau la défigurer, tous ses traits liés à l'essence infinie se représentent toujours à la raison, et lui servent à rétablir ce que l'imposture et l'erreur en ont altéré... C'est à la contemplation de ce divin modèle que l'âme s'épure et s'élève, qu'elle apprend à mépriser ses inclinations basses et à surmonter ses vils penchants. Un cœur pénétré de ces sublimes vérités se refuse aux petites passions des hommes ; cette grandeur infinie les dégoûte de leur orgueil ; le charme de la méditation l'arrache aux désirs terrestres ; et quand l'être immense dont il s'occupe n'existerait pas, il serait encore bon qu'il s'en occupât sans cesse pour être plus maître de lui-même, plus fort, plus heureux et plus sage. »¹

Il faut donc constamment remonter à l'auteur de notre être pour tenir notre âme à l'abri des passions et nous élever au degré de perfection morale auquel nous pouvons atteindre. Notre raison elle-même ne demeure saine que par le même moyen. La vraie religion est donc l'amour de l'ordre universel et juste d'un Dieu sensible au cœur.

« Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme : Sois juste, et tu seras heureux. » (*PF*, p. 77)

1. *Nouvelle Héloïse*, Partie III, Lettre XVIII.

• 6.2.3.4. *La Profession de Foi comme théodicée : Dieu est innocent du mal*

Le principe explicatif du mal dont souffre l'homme est dans sa liberté, dans la nature active et intelligente de son âme. Dieu ne veut pas le mal que fait l'homme en mésusant de sa liberté qui définit l'homme dans son essence-même en le rendant responsable de ses actes. *La Profession de foi du vicaire savoyard* se constitue ainsi en théodicée. Indifférent aux problèmes spéculatifs, il suffit à Rousseau de savoir que Dieu est innocent ; qu'il a donné aux hommes la liberté ; et que la liberté humaine s'est fourvoyée dans le labyrinthe du mal. Ainsi, Rousseau espère en Dieu et désespère des hommes : c'est la fin de son entreprise philosophique. L'originalité profonde de *La Profession de foi* est d'être un manuel de méthode religieuse, renvoyant chacun à son individualité afin de scruter les profondeurs de son âme et de sa liberté.¹

6.3. « Je vois le mal sur la terre » (p. 71)

6.3.1. *Passage de la métaphysique à la morale : la conscience*

« Après avoir ainsi, de l'impression des objets sensibles et du sentiment intérieur qui me porte à juger des causes selon mes lumières naturelles, déduit les principales vérités qu'il m'importait de connaître, il me reste à chercher quelles maximes j'en dois tirer pour ma conduite, et quelles règles je dois me prescrire pour remplir ma destination sur la terre, selon l'intention de celui qui m'y a placé. En suivant toujours ma méthode, je ne tire point ces règles des principes d'une haute philosophie, mais je les trouve au fond de mon cœur écrites par la nature en caractères ineffaçables. Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire : tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la conscience ; et ce n'est que quand on marchande avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement. » (*PF*, p. 83)

La conscience n'est pas chez Rousseau un jugement. Ce n'est pas une opération de la raison. C'est la faculté de l'amour du bien, une « affection » au sens premier du terme, c'est-à-dire une modification de l'âme. C'est une évidence intérieure, une voix impérative, un *dictamen*². Elle prend son origine dans la pitié et s'est développée à l'occasion des relations entre les hommes. La conscience est une faculté intuitive de totale et immédiate clairvoyance quant aux choix éthiques que l'homme est appelé à faire dans ses relations sociales, toujours guettées par les passions égoïstes et l'antagonisme des désirs. La conscience est une faculté innée qui nous intime de faire le bien et de nous éloigner de ce que nous savons pertinemment lui être contraire. Mais l'homme peut, par mauvaise volonté, laisser s'assourdir en lui la voix de la conscience.

1. Les *Lettres de la montagne* achèvent de révéler le même individualisme religieux.

2. Terme que Rousseau emploie dans la *Lettre à M. de Franquières*, O.C., t. IV, p. 1138 et dans la 4^e promenade des *Rêveries* O.C., t. I, p. 1028.

Le problème est que « ce n'est pas assez que ce guide existe ; il faut savoir le reconnaître et le suivre ».

« 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. » (PF, p. 87)

La connaissance du bien et du mal par entendement ne suffit pas car elle n'implique aucune adhésion au bien. Face aux données confuses de la réalité et des propositions entachées d'utilitarisme de la raison toujours portée à calculer, la conscience énonce la valeur d'une façon univoque, immédiate, non discursive, capable de faire aimer les valeurs positives. Éclairée par la conscience, la raison ne saurait errer, mais séparée de la conscience, détournée d'elle, elle se fait calculatrice, sophistique, intéressée. La raison livrée à elle-même n'est pas pleinement elle-même. Informée par la conscience, elle ratifie son *dictamen*, alignant la volonté particulière sur l'exigence de l'universel qui structure de façon normative la réciprocité humaine : justice, rectitude, obligation sont alors les vertus qu'elle prescrit et au service desquelles elle se met. Sans l'amour, la connaissance du monde demeure partielle, inadéquate sur le plan axiologique, c'est-à-dire sur le plan des valeurs. Dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau dit que l'homme aime naturellement, c'est-à-dire primitivement, la justice et l'ordre, que l'amour a précédé en lui la connaissance et que la conscience n'est que le développement conscient – au sens psychologique du terme – de ce qui, à l'origine, était un instinct spontané. Si l'homme, au cours de son histoire, a conçu l'idée des valeurs, c'est que, déjà, il était porté vers elles de façon inconsciente et aveugle.

6.3.2. De la bonté naturelle de l'homme à sa corruption par la société

• 6.3.2.1. À l'origine de tout : la bonté de Dieu, la bonté de l'être, la bonté de l'ordre

Rousseau a toujours considéré l'*Émile* comme son livre clé. Ce « n'est, dit-il, qu'un traité de la bonté originelle de l'homme. »¹ C'est donc la notion centrale de son œuvre. Or celle-ci brosse un tableau plutôt sombre de l'humanité. Le premier *Discours sur les Sciences et les Arts* ne mentionne guère cette bonté :

« Les maux causés par notre vaine curiosité sont aussi vieux que le monde... Les hommes sont pervers. »

1. Lettre à M. de Malesherbes, 12 janvier 1762.

Dans la note i du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau écrit :

« Les hommes sont méchants, une triste expérience dispense de la preuve ; cependant l'homme est naturellement bon ».

Le postulat fondamental de Rousseau est en effet la bonté de la nature en tant qu'ordre cosmique issu des mains de Dieu et, par conséquent, la bonté de la nature humaine. La méchanceté voile la bonté, qu'elle recouvre de son ombre sans pour autant la détruire. Et cela, Rousseau dit qu'il en fait lui-même l'expérience : « Je le crois et j'ai le bonheur de le sentir. »¹ La bonté de l'homme est l'approbation que sa conscience donne à l'existence, à toute existence. Il ne s'agit pas, en effet, de n'être attentif qu'à son propre intérêt, mais d'être aussi capable d'admiration et de compassion – au XVIII^e siècle on parlait de « pitié », terme qui n'était pas encore connoté péjorativement. Tout acte de générosité, de bienfaisance ayant un surcroît de bonheur pour conséquence est donc selon la nature et non une corruption de l'ordre. Le fait de partager un plaisir le redouble. Enfin, l'homme sain aime la beauté morale qui se déploie dans l'héroïsme par exemple. À l'opposé, l'égoïsme, la poursuite du seul intérêt personnel ne sont que la mutilation d'une âme étroite, la mort spirituelle d'une « âme cadavéreuse », devenue par corruption de son essence, insensible au juste et au bon, au bien. Qu'est-ce en effet que le mal sinon la partie qui se prend pour le tout ? Le terme de bonté cherche à exprimer la saveur partagée de la vie perçue comme un bien, préférable au fait de n'y avoir jamais goûté et le fait que notre bonheur se trouve multiplié par celui d'autrui.

Cette idée de la bonté naturelle de l'homme est banale à l'époque. Ainsi Buffon dit-il que, si le philosophe rencontrait quelque sauvage, « peut-être verrait-il clairement que la vertu appartient à l'homme sauvage plus qu'à l'homme civilisé, et que le vice n'a pris naissance que dans la société »².

L'idée que l'homme serait originellement mauvais est irrecevable, à moins de tomber dans les rêveries des Manichéens.

À l'origine de tout, il y a Dieu dont la bonté se confond avec l'expansion infinie de son être. Dieu est principe d'ordre et d'unité. « Ce qui est, est bien, et aucune loi générale n'est mauvaise » (*Émile*, II). Comment pourrait-on concevoir que l'homme y fasse exception ? Celui-ci est à sa place dans l'ordre universel. La méchanceté ne peut venir que de la faiblesse, de la limitation. Elle est souvent défensive et meurtrière, vécue comme réponse la plupart du temps inconsciente à ce qui nous menace.

Puisqu'être et bonté s'impliquent l'un l'autre, si l'homme restait fidèle au simple sentiment d'existence, il serait bon et nul problème

1. Réponse à Bordes.

2. *Histoire Naturelle, Variétés dans l'espèce humaine*, 1749, III, 249.

moral ne se poserait. Il le serait certes naïvement, sans considération d'ordre éthique. Il serait bon d'une bonté ingénue, instinctive :

« Tout homme qui ne voudrait que vivre, vivrait heureux ; par conséquent, il vivrait bon ; car où serait pour lui l'avantage d'être méchant ? (*Émile*, II)

« Fais le bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*), « comme si le premier bien n'était pas de ne point faire de mal » (*Discours sur les richesses*), telle serait sa maxime.

« La bonté est donc éminemment l'adhérence immédiate et totale à soi : être soi sans fissure ni aliénation. Tel est Dieu. »¹

La situation de l'homme est, elle, plus complexe : une fois posée, la dualité du corps et de l'âme – provoquée par la conscience réflexive, la conscience réfléchie de soi-même – introduit en lui la scission qui va mettre en danger sa bonté :

« L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Ce dernier amour, développé et rendu actif, porte le nom de conscience ; mais la conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme. »

Aussi longtemps que ces lumières ne sont pas éveillées, « borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête ». Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Rousseau dit déjà que les primitifs isolés « ne pouvaient être ni bons, ni méchants, et n'avaient ni vices, ni vertus » et précise : « N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que, pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant ». Dans *Émile* (II), Rousseau, catégorique, pose « pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits », ce qui ne l'empêche pas de dire : « Avant l'âge de raison, nous faisons le bien et le mal sans le connaître ». Cette innocence première caractérise les peuples comme les enfants. Rome la vertueuse n'a-t-elle pas été fondée par des bandits ? Mais « ils ne méprisaient pas la vertu, ils ne la connaissaient pas encore » (*Préface du Narcisse*).

« Si la bonté morale est conforme à notre nature, l'homme ne saurait être sain d'esprit ni bien constitué qu'autant qu'il est bon. » (p. 84)

Qu'est-ce que la bonté ? « Rien de plus, commente Burgelin, qu'une sorte de santé psychophysiologique qui se présente comme l'aspect normatif du sentiment d'existence »².

Il n'y a donc pas, chez Rousseau d'ontologie du mal. Le mal ne relève pas de l'être mais d'une distorsion que l'homme fait subir à sa nature et qui contamine ses relations aux autres. La nature initiale de l'homme se laisse corrompre par les passions.

1. Burgelin, *op. cit.* p. 308.

2. *Idem*

Ne pas confondre « nature de l'homme » et « état de nature »

Il ne faut pas se méprendre sur l'idée de bonté naturelle chez Rousseau. On connaît la fiction de l'état de nature que Rousseau hérite d'ailleurs d'une longue tradition. Au début de la Réforme, les juristes protestants ont mis fin à l'idée héritée de l'Antiquité selon laquelle la société et la cité sont naturelles. Cette nature était d'ailleurs sacralisée : le pouvoir spirituel (le pape ou ses légats) présidait au sacre des rois et des empereurs. La Réforme, ne reconnaissant plus l'autorité romaine, a inventé la fiction de l'état de nature, antérieur à la société, elle-même fruit d'un contrat artificiel passé entre les hommes, contrat fondant la légitimité du pouvoir exercé sur eux.

Il existe plusieurs types de contrat, plusieurs conceptions de l'état de nature. Les plus connus sont ceux de Hobbes et de Rousseau. Mais, alors que pour Hobbes, l'homme à l'état de nature n'est qu'un loup pour ses semblables, pour Rousseau l'homme est naturellement bon. Encore faut-il préciser la nature de cette bonté. Pour Rousseau, l'homme à l'état de nature n'est ni bon ni méchant au sens moral de ces mots. Rousseau reprend ici la pensée de saint Paul : il n'y a ni bien ni mal là où une loi ne définit pas pour les consciences le bien et le mal. Le bon sauvage, qui est l'équivalent rousseauiste de l'Adam de la Genèse avant d'avoir mangé du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin d'Eden, n'a aucune notion du bien et du mal. Isolé, il ne possède ni conscience, ni langage, ni raison, ni sociabilité. Limité au seul instinct physique, il n'est guère plus qu'un animal. Il est cependant perfectible, contrairement aux autres animaux. Son innocence n'est pas le contraire de la culpabilité : c'est juste un autre mot pour dire l'ignorance, l'inconscience et cet état n'est pas le plus haut état de l'homme. L'innocence de l'ignorance est en deçà du bien et du mal. L'apologie du bon sauvage que l'on trouve certes dans l'œuvre de Rousseau n'est qu'une préhistoire romancée qui ne correspond ni à l'état des sociétés extra-historiques ni à l'état des sociétés primitives à la rencontre desquelles l'homme occidental a pu aller.

De cet état d'indépendance, de solitude, de vie limitée au seul instinct physique, la liberté authentique est absente puisqu'à l'état de nature, l'homme subit sa nature. Il en subit le déterminisme dans une totale hétéronomie. « La Nature commande à tout animal et la Bête obéit. » L'homme sorti de l'état de nature, l'homme social, l'homme actuel éprouve la même impression, mais « il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister... Et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme. »¹

À l'état de sociabilité, l'homme conserve sa bonté naturelle en ce sens que les virtualités qui forment sa nature sont bonnes : « C'est là le principe de toute morale » écrit Rousseau à M. de Beaumont. Mais la liberté implique le choix de l'acte et, par conséquent la possibilité du mal.

• 6.3.2.2. Les passions : amour de soi et amour-propre

Selon la nature, le pouvoir de choisir exprime le mouvement vers la perfection, contenu dans la perfectibilité humaine. Mais, si « la bonté morale est conforme à notre nature », l'histoire de l'homme manifeste une corruption de cette bonté originelle : les passions ont étouffé la voix de la nature. C'est pourquoi Rousseau insiste sur la nécessité d'obtenir le « silence des passions » pour retrouver la pureté naturelle par l'inter-

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1^{re} partie OC III, p. 141-142.

médiaire de la conscience, voix divine, voix de la nature. Pourtant, Rousseau ne condamne pas les passions en tant que telles :

« Nos passions sont les principaux instruments de notre conservation : c'est donc une entreprise aussi vaine que ridicule de vouloir les détruire ; c'est contrôler la nature, c'est réformer l'ouvrage de Dieu. Si Dieu disait à l'homme d'anéantir les passions qu'il lui donne, Dieu voudrait et ne voudrait pas ; il se contredirait lui-même. Jamais il n'a donné cet ordre insensé, rien de pareil n'est écrit dans le cœur humain ; et ce que Dieu veut qu'un homme fasse, il ne le lui fait pas dire par un autre homme, il le lui dit lui-même, il l'écrit au fond de son cœur. »¹

« L'amour de soi-même est toujours bon, et toujours conforme à l'ordre »², c'est « la source de toutes nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit ». Cette passion est « primitive, innée, antérieure à toute autre, et dont les autres ne sont, en un sens que des modifications ». En ce sens, si l'on veut, dit Rousseau, toutes les passions sont naturelles, mais nombre d'entre elles n'auraient jamais trouvé l'occasion d'apparaître sans les causes étrangères qui les suscitent à l'état de société. Elles risquent toujours alors d'être nuisibles, mettant l'homme en contradiction avec soi.

L'amour de soi est nécessaire à la conservation de soi-même qui est « le premier et le plus important de nos soins ». Le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même et le second d'aimer ceux qui prennent soin de lui. Un enfant est donc, dit Rousseau, naturellement enclin à la bienveillance. Ce n'est qu'en étendant ses relations que « l'enfant devient impérieux, jaloux, trompeur, vindicatif ». L'amour de soi devient alors amour-propre³. Or :

« L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux ; ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre. Ainsi, ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins, et de peu se comparer aux autres ; ce qui le rend essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins, et de tenir beaucoup à l'opinion. Sur ce principe il est aisé de voir comment on peut diriger au bien et au mal toutes les passions des enfants et des hommes. »⁴

1. *Émile*, Garnier, 1951, p. 247.

2. *Émile*, Garnier, 1951, p. 247.

3. Rousseau reprend la conception de La Rochefoucauld : « L'amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi ; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens. »

4. *Émile*, Garnier 1951, p. 248.

• **6.3.2.3. La division de l'homme : « Non, l'homme n'est point un »**

« De quoi sert que la raison nous éclaire quand la passion nous conduit ? » demande Rousseau dans sa Lettre au Marquis de Mirabeau du 26 juillet 1767, constatant avec saint Paul que nous savons ce qu'est le Bien mais que nous faisons le Mal.

« En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais : Non, l'homme n'est point un : je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal ; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent ; et mon pire tourment quand je succombe est de sentir que j'ai pu résister. » (p. 71)

Sous l'influence des passions, en effet, l'homme se divise. L'homme se lamente alors de la perte de son unité. Pourtant, au fond de lui-même, il a la puissance de la retrouver s'il la cherche et comment ne la rechercherait-il pas s'il est vrai que notre unité, l'adhésion totale à soi, est le bonheur et la sagesse ? Le péché est de s'écarter de soi, de compromettre son ordre interne en s'éloignant de Dieu, source de l'ordre. Comment cela est-il possible ? Ce qui permet une telle dislocation de notre structure normative interne (c'est-à-dire de notre nature ontologiquement bonne), c'est que la volonté pourtant indépendante des sens et des passions qu'ils peuvent alimenter peut être séduite par leurs promesses ou leur convoitise, leur égoïsme. L'âme devient alors le lieu d'une tension, d'une contradiction, d'un combat au terme duquel :

« 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 à mes passions. J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter. Quand je me livre aux tentations, j'agis selon l'impulsion des objets externes. Quand je me reproche cette faiblesse, je n'écoute que ma volonté ; je suis esclave par mes vices, et libre par mes remords ; 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 loi du corps. » (PF, p. 73)

Quoi qu'il en soit, l'âme qui cède à la tentation du mal est toujours consciente de ce qu'elle fait. La mauvaise conscience est d'ailleurs, dans le temps, la première forme de la conscience jugeante. Rousseau affirme que l'homme est responsable de sa mauvaise volonté où, en un même mouvement s'affirme et s'enchaîne sa liberté. Rousseau, en mettant son discours à la première personne, veut signifier que jamais l'homme n'adhèrera totalement à sa dépravation. C'est librement, volontairement, qu'il se déprave, non pas nécessairement. C'est donc encore par liberté qu'il peut se corriger.

Kant : la bonne volonté

Pour Kant, ce qui accomplit l'homme, c'est la volonté de se vouloir soi-même comme être libre et cela, seule la volonté bonne est susceptible de le donner. Ce qui fait la bonté de la volonté, c'est la possibilité d'universaliser la maxime qui la motive, c'est la rectitude de l'intention. Il est inadéquat de parler de Bien et de Mal. Il faut préférer à ces termes ceux de bon ou de mauvais principe de l'action. Ce n'est donc pas le Bien qu'il faut vouloir car « de tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde [...], il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une BONNE VOLONTÉ. » Même la maîtrise de soi, le courage, peuvent être mis au service de fins mauvaises. Le critère de la bonté de la volonté est donc la rectitude de l'intention et ce qui rend l'intention droite, c'est la faculté de l'universel qu'est notre raison.

Le fondement de la métaphysique des mœurs, c'est-à-dire de la science pure *a priori* (c'est-à-dire indépendamment de l'expérience) de la moralité, est donc la raison, seule capable de guider avec rectitude la volonté faillible. Et la morale ne commande qu'une chose, à savoir de faire ce que je veux, sachant que l'être qui fait ce qu'il veut, c'est l'être raisonnable qui est en moi et non pas l'être dont la sensibilité est déterminée par la nature et toujours enclin à vouloir faire exception à la loi tout en la voulant pour les autres. Si bien qu'« une volonté libre et une volonté soumise à la loi morale, c'est tout un ». La liberté est moralité ; loin d'être choix, elle est loi. Agir selon la droiture de l'intention, de la volonté bonne, voilà qui nous rend *dignes d'être heureux*.

Cette conception de la moralité se rattache à l'esprit du christianisme qui réclame avant tout la pureté du cœur ou d'intention, et qui affirme l'intériorité essentielle de la vie morale. La loi du devoir élève l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus du monde sensible dont il fait partie et le rattache à un ordre de choses suprasensible qu'il ne peut atteindre que par la pensée (l'âme, le monde comme totalité, Dieu). Sous le nom de « postulats de la raison pratique », Kant reprend dans sa *Critique de la raison pratique* les trois articles de foi de Rousseau : l'existence de Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme.

6.4. Troisième article de foi : l'homme est libre

6.4.1. « *Homme, ne cherche plus l'auteur du mal ; cet auteur, c'est toi-même* » (p. 76)

• 6.4.1.1. La liberté de notre volonté

Si l'affirmation de la bonté originelle concorde avec le début de la Genèse : « Dieu contempla ce qu'il avait fait, et il vit que cela était bon » (I, 31), reste à expliquer le mal alors que Rousseau s'oppose au dogme du péché originel, cette « décourageante doctrine de nos durs théologiens ». D'autant qu'il ne pense pas la transgression de l'interdit de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal comme une faute car, dit-il à Monsieur de Beaumont, « regimber contre une défense inutile et arbitraire est un penchant naturel mais qui, loin d'être vicieux en lui-même, est conforme à l'ordre des choses et à la bonne constitution de l'homme. »

La liberté est une donnée immédiate de la conscience :

« Si vous me demandez, demande le Vicaire, comment je sais que je suis actif par moi-même, je vous réponds : Je le sens. Et si vous êtes assez subtil pour démontrer que je ne le suis pas, cela ne changera rien : ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat. »

Rousseau reprend ici la tradition cartésienne. Descartes pensait que « la liberté de notre volonté se connaît sans preuve par l'expérience que nous en avons ». De même, Leibniz affirmait l'existence de la liberté par le « sentiment vif interne » dont on ne peut douter.

« Nul être matériel n'est actif par lui-même, et moi je le suis, écrit Rousseau. On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat. »¹

Rousseau fait allusion ici à Spinoza qui disait que la croyance en notre liberté n'est que l'ignorance des causes qui nous déterminent. Rousseau refuse ce déterminisme qui mécanise l'homme.

« Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre ; on ne saurait remonter au delà. Ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité [...] il n'y a point de véritable volonté sans liberté. L'homme est donc libre dans ses actions, et, comme tel, animé d'une substance immatérielle, c'est mon troisième article de foi. » (*PF*, p. 74)

Rousseau pour qui il faut toujours « remonter à quelque volonté pour première cause » pense la volonté comme « cause motrice ». Quelle est la modalité de son action ?

« Comment une volonté produit-elle une action physique ou corporelle ? Je n'en sais rien, mais j'éprouve en moi qu'elle la produit. Je veux agir et j'agis... »²

L'expérience originaire du vouloir est d'ailleurs la source de l'idée de cause, tout comme elle l'est de celle de liberté. La volonté est la modalité de la présence dans le monde de la liberté. La liberté de la volonté est de se vouloir soi-même. La volonté qui se veut elle-même n'est pas la volonté qui veut quelque chose. Elle jaillit du fond de la liberté, dans la certitude active de soi-même. La volonté se fonde dans la liberté, qui la met elle-même dans le flottement de l'indétermination dont elle réchappe par cette même liberté lorsque, par son libre-arbitre, c'est-à-dire son pouvoir de choisir entre des possibles, elle prend une décision. Autrement dit, la liberté est un pouvoir d'autodétermination. S'appuyant sur la connaissance de l'ordre, la volonté n'est pas aveugle. La volonté comme capacité d'action délibérée est liée au processus de réflexion propre à l'être doué de raison et nécessaire à l'exercice éclairé de son libre-arbitre. C'est la dimension réfléchie de ce que nous sommes en tant qu'êtres capables de représentation, c'est-à-dire de distanciation entre nous et le monde, nous et autrui, nous et nous-mêmes. La volonté

1. *Confessions*, livre II, O.C., t. I, Gallimard, bibliothèque de La Pléiade, p. 64.

2. *Émile*, p. 330.

est cette combinaison de la spontanéité de l'activité et de la réflexion qui est capable de la réguler.

• 6.4.1.2. *Le mal vient de la liberté qui mésuse d'elle-même*

Le mal vient du mésusage de la liberté qui, elle, est un bien. La liberté de l'homme se caractérise en effet d'abord par la capacité qu'a l'homme d'excéder le nécessaire, ce qui, par définition, est transgression des limites que la nature impose aux besoins fondamentaux. Par là même, l'homme s'est exposé à mal faire, se faisant ainsi la source du mal dont il est accablé. Il « n'a guère de maux que ceux qu'il s'est donnés lui-même » (*Discours sur l'origine et les fondement de l'inégalité*). Rousseau les ramène à un dénominateur commun : l'homme a cessé d'être soi en s'aliénant à l'opinion que les autres ont de lui. Les hommes vivent hors d'eux-mêmes et « l'opinion, rendant l'univers entier nécessaire à chaque homme, les rend tous ennemis nés les uns des autres, et fait que nul ne trouve son bien que dans le mal d'autrui »¹. Par le mal, l'unité intérieure se scinde. Mais l'homme est capable de refaire son unité par la conscience, à condition toutefois de faire cesser l'engrenage infernal dans lequel il est pris. Tout homme en naissant se découvre en effet émergeant au sein d'un monde dont la corruption le précède, aussi la vertu est-elle devenue difficile. *L'Émile* a d'ailleurs été écrit pour éduquer un enfant destiné à devenir un homme dans une société corrompue. L'analyse anthropologique de l'enfance vise à ne pas laisser l'enfant, et plus tard l'adulte, se fourvoyer dans ses fins. Rousseau précise les conditions requises pour le préserver de l'aliénation insidieuse qui s'opère parfois à l'insu de celui qui s'aliène. La volonté peut librement s'enchaîner. « Le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave » (p. 73). Appelé toutefois à en prendre conscience, à en souffrir moralement, l'homme peut mobiliser en lui les forces nécessaires pour y remédier. C'est d'ailleurs à partir de la servitude que s'est pensée la liberté au point que son annonce, surgie au cœur du monde antique a pu être désignée d'emblée comme « bonne nouvelle »². Le schème de l'esclavage a servi depuis l'antiquité pour penser le rachat de la servitude morale. Cela s'appelle le Salut ou la rédemption. Le remords est déjà le début du Salut :

« Je suis esclave par mes vices, et libre par mes remords » (p. 73).

Mais, si c'est la liberté qui est la source du mal par le mauvais usage du libre-arbitre, c'est aussi « la liberté qui maintient l'homme exempt de vices ». Il faut un héroïsme de la liberté pour que celle-ci se déprenne des pièges où elle s'entrave car seule la liberté peut défaire les liens par

1. *Lettre à Christophe de Beaumont*.

2. De l'expérience de libération que fut le christianisme primitif, l'Europe n'a cessé de ressaisir la problématique anthropologique que cette expérience impliquait. Au Moyen-Âge, c'est à partir d'une méditation sur le péché que s'est approfondie la réflexion sur la liberté de notre volonté et l'imputabilité de nos actes. Chez Platon, l'homme choisit sa propre destinée dans un acte intemporel assez analogue à celui que concevra Kant.

lesquels elle se rend elle-même captive. C'est seulement en accordant à l'homme cette liberté et cette responsabilité pour ses propres actions que nous pourrions absoudre Dieu. De l'imputabilité des actes, de la responsabilité qui est corrélative à la liberté, Rousseau conclut avec Platon que Dieu n'est pas la cause du mal.

• **6.4.1.3. *Le mal ne peut être aimé pour lui-même***

« Sans doute je ne suis pas libre de ne pas vouloir mon propre bien, je ne suis pas libre de vouloir mon mal ; mais ma liberté consiste en cela même que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable, ou que j'estime tel, sans que rien d'étranger à moi me détermine. » (PF, p. 74)

Si l'homme, doué d'un libre-arbitre, peut choisir le mal en cédant aux tentations dont ses passions sont l'occasion, on ne peut absolument pas dire, sans perversion, que le mal puisse être aimé pour lui-même. Le sauvage « nous regarde sans s'émouvoir et nous dit : Vous êtes des fous. Il a raison car nul ne fait le mal pour le mal » (*Émile*, II). On peut voir ici le souvenir de l'optimisme de Socrate, pour qui nul n'était méchant volontairement. Le mal, pour Rousseau, est toujours relatif. Il ne saurait donc devenir fin en soi. Il n'émane jamais de l'élan spontané de notre nature mais toujours de causes externes. Si le pervers peut éprouver une jouissance à faire le mal, il ne saurait en éprouver de la joie. Rousseau, comme Kant le fera après lui, nie que l'homme puisse vouloir le mal pour le mal. La volonté ne saurait être diabolique. Si l'homme peut devenir fou, il ne saurait devenir méchant par essence. Pourquoi ? Parce que l'homme, créature d'un Dieu bon, est naturellement bon et que chez lui, la méchanceté est liée au rapport et à la confrontation avec l'autre. Or, comme c'est Dieu qui crée aussi toute altérité, toute multiplicité au sein de sa création, Rousseau est amené à poser la bonté originelle dans une existence sans relation autre que celle que l'homme entretient inconsciemment avec Dieu, puisqu'à l'état de nature il est solitaire, réduit à l'état quasiment animal, sans conscience, sans langage, sans sociabilité. Ce qui le différencie de la bête, c'est sa perfectibilité. Dans son cheminement vers lui-même, il sera donc orienté par le désir de l'accomplissement que promet ce mot. **La bonté sera l'existence même dans sa plénitude et son unité reconquise par-delà son aliénation et sa division**, elles-mêmes nées des passions par lesquelles l'homme se compare aux autres, rivalise avec eux, entre en conflit, etc. Si le mal vient du choc des individualités, l'homme social témoigne encore cependant de sa bonté par l'effort pour retrouver la plénitude de l'existence à l'intérieur des relations, par la médiation de la vertu et de la sagesse.

• **6.4.1.4. *La Providence ne veut pas le mal. Tentation et verbe***

« Si l'homme est actif et libre, il agit de lui-même ; tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de **la Providence**, et ne peut lui être imputé. Elle **ne veut point le mal que fait l'homme, en abusant de la liberté qu'elle lui donne ; mais elle ne l'empêche pas de le faire**, soit que de la part d'un être si faible ce mal soit nul

à ses yeux, soit qu'elle ne pût l'empêcher sans gêner sa liberté et faire un mal plus grand en dégradant sa nature. **Elle l'a fait libre afin qu'il fit non le mal, mais le bien par choix.** Elle l'a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a doué ; mais elle a tellement borné ses forces, que l'abus de la liberté qu'elle lui laisse ne peut troubler l'ordre général. **Le mal que l'homme fait retombe sur lui sans rien changer au système du monde, sans empêcher que l'espèce humaine elle-même ne se conserve malgré qu'elle en ait.** Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il la fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu ». (p. 75)

Le but que cherche l'homme est le bonheur et c'est pour jouir du contentement de soi-même, c'est pour le mériter « que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté, que **nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience** ». Si Dieu empêchait l'homme de faire le mal, il entraverait sa liberté, ce qui annihilerait la condition, l'essence même de l'homme, ce qui serait « un mal plus grand » encore que de laisser ouverte la possibilité du mal à sa liberté. Cela fait de l'homme autre chose qu'un automate. Privé de conscience et de liberté, l'homme agirait par instinct, ne se distinguant plus alors de l'animal.

« Que pouvait de plus en notre faveur la puissance divine elle-même ? Pouvait-elle mettre de la contradiction dans notre nature et donner le prix d'avoir bien fait à qui n'eut pas le pouvoir de mal faire ? **Quoi ! pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête ?** Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin que je pusse être libre, bon et heureux comme toi. » (PF, p. 75)

• 6.4.1.5. *La vertu est la force de triompher de ses passions*

Pour Rousseau, la liberté ne se conçoit pas sans la raison. C'est elle qui lui permet de dominer ses passions. Il ne faut pas, en effet, confondre la « liberté naturelle » du sauvage, qui n'est qu'indépendance, avec la « liberté morale » de l'homme qui vit en société, en relation avec ses semblables. La première est sans rapport avec la moralité, tandis que la seconde est la soumission progressive de la volonté individuelle, d'abord égocentrique, à la conscience et à la raison qui est la faculté de l'universel. La liberté morale est bien supérieure à l'indépendance naturelle : on est plus libre dans le pacte social que dans l'état de nature¹ (*Émile*, II). L'indépendance naturelle n'est pas un idéal digne de l'homme. On ne peut se représenter le retour à l'état de nature que comme une chimère. Celle-ci nous fait envisager un état qui n'est pas souhaitable pour l'homme car il y perdrait tous les avantages de l'état civil pour mener une existence purement animale. Mais, la vie sociale faisant naître des passions qui rendent l'homme esclave de lui-même et de ses semblables, le problème de la liberté se pose dans d'autres termes que ceux qui servent à penser l'état de nature. L'homme social doit être libre « malgré ses passions ». C'est moins l'absence des passions que leur maîtrise qui rend les hommes libres. La liberté ainsi comprise ne va pas

1. L'homme à l'état de nature est un homme chimérique « qui n'a peut-être existé que dans un roman », dit Rousseau.

sans combat et ne se sépare pas de ce que Rousseau appelle avec son siècle la « vertu ».

« Qu'est-ce que l'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.... Apprends à devenir ton propre maître : commande à ton cœur, ô Émile, et tu seras vertueux » (*Émile, II*).

On retrouve la même définition dans les *Dialogues* :

« Celui qui sait régner sur son propre cœur, tenir toutes ses passions sous le joug, sur qui l'intérêt personnel et les désirs sensuels n'ont aucune puissance, ne fait en toute occasion que ce qui est juste et honnête, sans égard aux vœux secrets de son cœur ; celui-là seul est vertueux »¹

La vertu ne doit pas être confondue avec la simple bonté. Être bon, c'est suivre ses inclinations naturelles qui sont originellement bonnes.

« Faire le bien, écrit Rousseau à Monsieur de Franquières, est l'occupation la plus douce d'un homme bien né : sa probité, sa bienfaisance, ne sont point l'ouvrage de ses principes, mais celui de son bon naturel ; il cède à ses penchants en pratiquant la justice, comme le méchant cède aux siens en pratiquant l'iniquité. **Contenter le goût qui nous porte à bien faire est bonté, mais non pas vertu** ».

La vertu telle que la pense Rousseau suppose un combat et une victoire. Rousseau insiste sur le fait que « vertu » signifie initialement *force*. C'est la force de triompher de ses passions.

« Le sophisme qui me perdit est celui de la plupart des hommes, qui se plaignent de manquer de force quand il est déjà trop tard pour en user. La vertu ne nous coûte que par notre faute, et **si nous voulions être toujours sages, rarement aurions-nous besoin d'être vertueux**. Mais des penchants faciles à surmonter nous entraînent sans résistance : nous cédon à des tentations légères dont nous méprisons le danger. Insensiblement nous tombons dans des situations périlleuses dont nous pouvions aisément nous garantir, mais dont nous ne pouvons plus nous tirer sans des efforts héroïques qui nous effrayent, et nous tombons enfin dans l'abîme, en disant à Dieu, pourquoi m'as-tu fait si faible ? Mais malgré nous il répond à nos consciences : je t'ai fait trop faible pour sortir du gouffre, parce que je t'ai fait assez fort pour n'y pas tomber. »²

Le mal provient de l'inattention : on se laisse aller à ses inclinations, on s'abandonne par distraction. C'est la naïveté de l'amour de soi qui nous entraîne à croire qu'il suffit d'agir d'instinct, de suivre nos appétits pour servir nos intérêts et la vanité qui en est le prolongement social. Ainsi, être soi, pour un être libre, n'est pas tant suivre ses tendances qu'être capable d'y résister. Toute la volonté est dans cette résistance. Le mal est donc le résultat d'une certaine inaptitude à la liberté qui

1. Rousseau *juge de Jean-Jacques*, Second Dialogue.

2. Rousseau, *Confessions*, livre II, O.C., t. I, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, p. 64. Dans une première version de l'*Émile*, Rousseau avait écrit : « Je suis faible, il est vrai, mais qu'importe ? Si ce sont mes intentions et non mes actions qui sont comptées ; pour être juste, je n'ai qu'à vouloir l'être, puisque tout le bien que j'ai voulu faire est réputé fait. Les bons veulent toujours le bien et font quelquefois le mal par faiblesse... Le méchant seul veut le mal et le prémédite, le méchant seul sera puni. » La justice de la volonté est au fond sa justesse, sa conformité à l'ordre vrai, universel des choses, ce que veut dire exactement « faire la volonté de Dieu ».

s'explique par la force en nous des appétits sensibles et l'habitude de les suivre prise pendant l'enfance, quand bien même on serait devenu capable d'y résister. Par ailleurs, si l'on a fait de Rousseau le chantre de la solitude, le *Contrat social* est là pour nous rappeler que la dimension relationnelle, collective et politique de l'existence a été au centre de ses préoccupations. Car, si l'homme ne trouve son bonheur que dans l'unité et ne peut éviter d'être social, il sera le plus heureux là où il trouvera le sentiment social en lui-même. Or le *Contrat social* détermine les conditions d'une volonté généralisant ses fins en vue du bien commun, après consultation de chacun de manière à ce qu'il puisse être un avec la source des lois et y reconnaître sa volonté propre.

6.5. La conscience, « instinct divin »

6.5.1. *La voix de la conscience est le vrai guide de l'homme*

Rousseau détache l'instinct du plan de l'animalité pour le transporter dans une sphère où l'homme rejoint immédiatement Dieu : la conscience est un instinct divin. Et le mot « instinct » désigne bien en nous une spontanéité au-delà de la raison, qui, seule, nous introduit dans le monde des valeurs. Si « le premier de tous les soins est celui de soi-même », « la voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui nous faisons mal ». Cette voix de l'âme qu'est la conscience sait juger celui qui succombe aux passions qui sont la voix du corps. « Est-il étonnant que souvent ces deux langages se contredisent ? et alors lequel faut-il écouter ? ».

Il faut tout d'abord dire qu'ils ne se contredisent pas nécessairement ni toujours. L'homme bon n'a pas besoin de l'effort vertueux. Mais, lorsque celui-ci est requis face à la tentation, nous pouvons chercher en nous de fausses bonnes raisons d'y céder. Nous avons toujours tendance à justifier ce vers quoi nous sommes attirés. C'est là que la conscience doit être consultée car « 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 ». Mais, il faut y insister, dans ce dualisme, la ligne de partage ne passe pas entre le corps et l'âme, mais bien à l'intérieur de l'âme elle-même. Car, en tant que pensée et jugement, l'âme seule est active et seule capable de mal. Elle est seule capable d'abuser des facultés de l'être, de contrevenir aux lois. Doué de libre-arbitre, l'homme qui choisit le mal, qui le commet dans son agir, se rend coupable d'écarts par rapport à la rectitude que dicte la loi naturelle ou loi morale immanente à la conscience. Sa liberté cependant suppose que l'âme soit capable de les évaluer comme tels et de les rectifier. La mauvaise conscience surgit de l'écart ainsi creusé à l'égard de ce qui aurait pu au contraire épanouir

la nature de celui qui la flétrit en étant malfaisant. La mauvaise conscience est alors une conscience malheureuse : elle perçoit la diminution de sa puissance. Ce faisant, elle atteste son indéfectible attachement aux valeurs qu'elle a cependant piétinées.

Cette dualité, certes, n'apparaît à la pensée que dans les moments de tension et de conflit où elle s'éprouve comme déchirée. Mais, les sentiments de remords, de repentir, la volonté de réparation témoignent d'une foi en son unité essentielle, d'une confiance en la possibilité de la retrouver, par-delà la division surmontée.

En effet, « si la bonté morale est conforme à notre nature, l'homme ne saurait être sain d'esprit ni bien constitué qu'autant qu'il est bon » (p. 84). La capacité de juger, de discerner le mal témoigne d'ailleurs de l'existence en l'homme d'un principe qui échappe au mal : **il est impossible d'être essentiellement mauvais**, puisqu'une nature totalement mauvaise ne pourrait prendre aucun recul vis-à-vis d'elle et, ainsi, condamner le mal au nom d'un bien qu'elle ignorerait.

L'originalité de la morale de Rousseau consiste dans la subordination absolue de la raison à la conscience. Il n'y a en effet aucune autonomie de la raison chez Rousseau. Sa morale est une morale du sentiment, contrairement à celle de Kant qui se réclame pourtant de lui (« Rousseau, mon maître », disait-il) mais qui fonde la morale sur la raison.

« Si c'est la raison qui fait l'homme, c'est le sentiment qui le conduit »¹.

La raison peut errer, elle peut se corrompre du fait des passions vaines qu'engendre la vie sociale mais, en elle-même, elle est moralement neutre.

La conscience est comme l'instinct de l'être libre, ce qui nous conduit vers les valeurs vitales.

« Elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps ; qui la suit obéit à la nature, ne craint point de s'égarer ».

L'instinct de l'âme exprime donc seul notre plus authentique nature. En effet, nos idées ne sont pas innées ; elles nous viennent du dehors par les sens, donc par le corps (sensualisme de Condillac) et sont soumises à toutes ses passions, à son esclavage. Tandis que nos sentiments qui apprécient nos idées « sont au-dedans de nous ». « Le principe immédiat de la conscience, indépendant de la raison même », est une impulsion innée, comme l'impulsion intérieure de la commisération. Mais il y a bien de la différence entre cette impulsion primitive et la conscience développée et devenue active par la raison. Ce qui est inné, c'est seulement l'impulsion qui nous porte vers le bien et nous le fait aimer.

1. *La Nouvelle Héloïse*, lettre VII.

« Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer ; l'homme n'en a pas la connaissance innée ; mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer ; c'est ce sentiment qui est inné ».

Quoique inné en nous, ce sentiment ne peut donc se manifester avant que la raison ne nous fasse connaître l'objet auquel il s'applique. C'est pourquoi la conscience reste virtuelle chez les enfants et les sauvages qui, faute de jugement et de réflexion, n'ont aucune idée du bien et du mal.

« La conscience, dit Rousseau dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme. Ce n'est que par ses lumières qu'il parvient à connaître l'ordre, et ce n'est que quand il le connaît que sa conscience le porte à l'aimer. La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé ».

Il faut donc attendre que la raison de l'homme soit formée pour qu'il ait une idée des relations morales et que sa conscience devienne active.

Rousseau inverse donc le rapport entre le jugement et l'action tel que l'avait pensé Descartes. Descartes avait en effet une morale rationaliste : « Il suffit, disait-il dans son *Discours de la méthode*, de bien juger pour bien faire », « de juger le mieux possible pour faire aussi tout son mieux ». La connaissance allait de la conséquence à l'action, la raison étant conçue comme pouvoir de déduction.

Avec Rousseau, le rapport s'inverse : il suffit, sinon de bien faire, du moins de bien sentir pour bien juger ; **la justesse des lumières repose sur la droiture du cœur**. Sans la conscience, l'entendement est sans règle et la raison sans principes : cela vaut absolument.

Bref, la raison est absolument incapable d'atteindre un but si elle n'est guidée ; il n'y a en elle aucune autonomie.

« Ôtez la voix de la conscience et la raison se tait à l'instant » (*Manuscrit de Genève*).

Les véritables lumières naturelles ne sont pas la raison : **sans la conscience, « lumière intérieure », la raison est aveugle. La faculté des principes n'est pas la raison, c'est le cœur.**

La dimension morale de la conscience chez KANT

Pour Kant, être homme, c'est transcender la nature par l'impulsion suprasensible de l'exigence morale qui s'impose à nous comme Loi. C'est mettre en œuvre cette instance transcendantale qu'est la conscience jugeante qui a une connaissance a priori du bien et du mal.

« La conscience tout de même n'est pas chose qui puisse être acquise et il n'est pas de devoir qui ordonne de l'acquérir ; mais comme être moral tout homme possède originairement une telle conscience en lui. Être obligé d'avoir une conscience signifierait avoir le devoir de reconnaître des devoirs. En effet la conscience est la raison pratique représentant à l'homme son devoir pour l'acquiescer ou le condamner en chacun des cas où s'applique la loi. La conscience ne se rapporte donc pas à un objet, mais pleinement au sujet (affectant par son acte le sentiment moral) ainsi c'est un fait inéluctable.

Ce n'est ni une obligation, ni un devoir. Quand l'on dit donc : cet homme n'a pas de conscience on veut dire qu'il ne se soucie pas de ce que lui dit sa conscience. Et en effet s'il n'avait pour de bon aucune conscience il ne pourrait s'attribuer aucune action conforme au devoir, ni s'en reprocher une comme contraire au devoir et par conséquent aussi il ne pourrait concevoir le devoir d'avoir une conscience. [...] Une conscience qui se trompe est un non-sens. [...] L'inconscience (*Gewissenlosigkeit*) n'est pas manque de conscience, mais un penchant à ne point se soucier du jugement de la conscience. [...] Le devoir consiste en ceci uniquement : cultiver sa conscience, aiguïser l'attention donnée à la voix du juge intérieur et mettre en œuvre tous les moyens (ce qui par conséquent n'est qu'un devoir indirect) pour l'écouter. »

Kant, *Doctrine du droit*, « De la conscience », Vrin, 1968, p. 72-73

6.5.2. *La vertu est l'amour de l'ordre, le vice est l'amour de l'ordre subverti*

« 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. On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner ? **La vertu, disent-ils, est l'amour de l'ordre.** Mais cet amour peut-il donc et doit-il l'emporter en moi sur celui de mon bien-être ? Qu'ils me donnent une raison claire et suffisante pour le préférer. Dans le fond leur prétendu principe est un pur jeu de mots ; car je dis aussi, moi, que le vice est l'amour de l'ordre, pris dans un sens différent. 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. Si la Divinité n'est pas, il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé.

Ô mon enfant, puissiez-vous sentir un jour de quel poids on est soulagé, quand, après avoir épuisé la vanité des opinions humaines et goûté l'amertume des passions, on trouve enfin si près de soi la route de la sagesse, le prix des travaux de cette vie, et la source du bonheur dont on a désespéré ! **Tous les devoirs de la loi naturelle**, presque effacés de mon cœur par l'injustice des hommes, s'y retracent au nom de l'éternelle justice qui me les impose et qui me les voit remplir. Je ne sens plus en moi que l'ouvrage et l'instrument du **grand Être qui veut le bien, qui le fait, qui fera le mien par le concours de mes volontés aux siennes et par le bon usage de ma liberté : j'acquiesce à l'ordre qu'il établit**, sûr de jouir moi-même un jour de cet ordre et d'y trouver ma félicité ; car quelle félicité plus douce que de se sentir ordonné dans un système où tout est bien ? ». *PF*, p. 92-93 (voir l'*amen* final).

La notion d'ordre vient de saint Augustin, auteur d'un traité *De l'ordre*. L'ordre (*ordo*) est la hiérarchie qui structure la création. L'animal est supérieur à la plante, l'homme à l'animal, l'âme au corps, Dieu à l'homme. Dieu gouverne le monde malgré le désordre du mal. Les hommes doivent se conformer à cet ordre en s'élevant vers Dieu à travers la connaissance, la charité et la paix. Le mal (*péché*) est de renver-

ser l'ordre, de le subvertir ; il est notamment la subversion de l'ordre entre l'âme et le corps. Malebranche dont Rousseau ici se souvient a repris ce thème. Lorsque l'homme se fait le centre de toutes choses, il renverse l'ordre car c'est Dieu qui est le centre. La tradition le pense comme un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Si Dieu est l'Être par excellence, il traverse toutes les créatures qui ne sont que par Lui. Il est donc en nous. L'égoïsme consiste à ne pas ordonner son *ego* particulier à ce centre universel intérieur qui le fonde et qui le transcende.

Le mal qui ronge la modernité, son infirmité fondamentale, est son mutisme total sur le *telos* humain : atteindre ce centre infini au-delà de tout centre fini, atteindre l'absolu, l'inconditionné que l'on appelle Dieu.

6.6. Le mal physique

Si « **le mal moral** est incontestablement notre ouvrage », le **mal physique** ne serait rien sans nos vices, qui nous l'ont rendu sensible.

« N'est-ce pas pour nous conserver que la nature nous fait sentir nos besoins ? La douleur du corps n'est-elle pas un signe que la machine se déränge, et un avertissement d'y pourvoir ? »

Dans l'état primitif, l'homme connaissait peu le mal physique. Vivant presque sans maladie, l'homme primitif n'était pas soumis au paroxysme de l'angoisse : la peur devant l'idée de la mort, plus pernicieuse que la mort-même. Il ne l'envisageait pas lorsqu'il était heureux et insouciant, ce qui ne troublait pas son état de félicité. Il n'en prenait conscience que lorsque ses misères la lui rendaient désirable. La mort ne lui apparaissait alors que positivement, dans la libération de ses souffrances, puisqu'il ne l'avait jamais redoutée. Et Rousseau se console à l'idée de notre inéluctable finitude.

« Les méchants n'empoisonnent-ils pas leur vie et la nôtre ? Qui est-ce qui voudrait toujours vivre ? La mort est le remède aux maux que vous vous faites ; la nature a voulu que vous ne souffriez pas toujours... Si nous nous contentions d'être ce que nous sommes, nous n'aurions point à déplorer notre sort ; mais pour chercher un bien-être imaginaire, nous nous donnons mille maux réels. Qui ne sait pas supporter un peu de souffrance doit s'attendre à beaucoup souffrir. » (*PF*, p. 75-76)

« Homme, ne cherche plus l'auteur du mal ; cet auteur, c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l'un et l'autre te vient de toi. Le mal général ne peut être que dans le désordre, et je vois dans le système du monde un ordre qui ne se dément point. » (*PF*, p. 76)

6.7. La spiritualité et l'immortalité de l'âme

Le postulat de l'immortalité de l'âme a pour but d'assurer l'autonomie de la vie morale comme voie d'humanisation, puisqu'elle est fondée sur la liberté et donc susceptible de mérite. Le sentiment immédiat de la force injonctive des principes moraux immanente à la conscience se trouve renforcé par la certitude subjective d'un Dieu bon, fondement ultime de ces injonctions, du *dictamen* (commandement) de la conscience. Il fournit un sens à ce dynamisme moral en reconstituant virtuellement dans un au-delà la conjonction de la vertu et du bonheur qui peuvent, dans l'existence, être dissociés. « Sois juste et tu seras heureux », telle est la règle de l'ordre naturel, règle que seul peut cautionner un Dieu bon et tout-puissant, capable d'assurer la survie spirituelle de l'âme après la mort. Cela semble requis à Rousseau et même à Kant pour assurer l'équité, les méchants prospérant trop souvent sur la terre au détriment de ceux qui se sont efforcés de pratiquer la vertu, c'est-à-dire de s'humaniser. Ce postulat est tout formel. Rousseau ne s'y attarde guère. Il vise à boucler l'exigence de cohérence à partir des prémisses et des définitions qui ont été choisies au départ de sa réflexion.

« Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps ; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immatérialité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. »

Rousseau s'en sort en se servant du dualisme de l'âme et du corps, hérité de Platon et de Descartes. Ces deux substances étant de natures différentes, elles « étaient, par leur union, dans un état violent ; et quand cette union cesse » du fait de la mort, elles rentrent toutes deux dans leur état naturel : la substance active et vivante (l'âme) regagne toute la force qu'elle employait à mouvoir la substance passive et morte (le corps). « Hélas ! je le sens trop par mes vices, l'homme ne vit qu'à moitié durant sa vie, et la vie de l'âme ne commence qu'à la mort du corps » gémit Rousseau en reprenant un cliché venu du fond des âges. Et, dans un élan lyrique de tonalité platonicienne, il se console à l'idée que :

« Quand, délivrés des illusions que nous font le corps et les sens, nous jouirons de la contemplation de l'Être suprême et des vérités éternelles dont il est la source, quand la beauté de l'ordre frappera toutes les puissances de notre âme, et que nous serons uniquement occupés à comparer ce que nous avons fait avec ce que nous avons dû faire, c'est alors que la voix de la conscience reprendra sa force et son empire, c'est alors que la volupté pure qui naît du contentement de soi-même, et le regret amer de s'être avili, distingueront par des sentiments inépuisables le sort que chacun se sera préparé ».

Les bons et les justes seront récompensés s'efforce de croire Rousseau, fondant son sentiment moins sur le mérite de l'homme que sur la notion de bonté qui lui semble inséparable de l'essence divine.

« **Je ne fais que supposer** les lois de l'ordre observées, et Dieu constant à lui-même ».

Quant au sort réservé aux méchants, il l'ignore et juge d'ailleurs cette question inutile. Et notre bon Jean-Jacques qui souffrit tant de maux de leur part avoue avoir « peine à croire qu'ils soient condamnés à des tourments sans fin » :

« Si la suprême justice se venge, elle se venge dès cette vie. Vous et vos erreurs, ô nations ! êtes ses ministres. Elle emploie les maux que vous vous faites à punir les crimes qui les ont attirés. C'est dans vos cœurs insatiables, rongés d'envie, d'avarice et d'ambition, qu'au sein de vos fausses prospérités les passions vengeresses punissent vos forfaits. Qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie ? il est dès celle-ci dans le cœur des méchants. »

Quoi qu'il en soit, Rousseau s'en remet à la clémence et à la bonté de Dieu :

« Quels que soient tes décrets, je les adore ; si tu punis les méchants, j'anéantis ma faible raison devant ta justice. Mais si les remords de ces infortunés doivent s'éteindre avec le temps, si leurs maux doivent finir, et si la même paix nous attend tous également un jour, je t'en loue. Le méchant n'est-il pas mon frère ? Combien de fois j'ai été tenté de lui ressembler ! Que, délivré de sa misère, il perde aussi la malignité qui l'accompagne ; qu'il soit heureux ainsi que moi : loin d'exciter ma jalousie, son bonheur ne fera qu'ajouter au mien. » (PF, p. 78-79)

Nous avons affaire ici à une vision du réel où le sens prêté à la vie reste toujours le critère ultime.

Rousseau adopte un style familier, à la portée de tous, sans craindre la suspicion de naïveté. Il ne faut toutefois pas s'y tromper : les nombreuses polémiques suscitées par l'*Émile* ont avant tout insisté sur le « rationalisme » religieux de Rousseau qui se résume dans l'expression « religion naturelle ».

La foi : une confiance ontologique (*emounah* en hébreu) que l'on retrouve dans l'*Amen* de Rousseau

La foi d'Israël est caractérisée par l'affirmation de l'unité et de la transcendance du Dieu Vivant, par opposition à la visibilité et à la multiplicité des idoles interdites. Israël est le peuple qui a expérimenté le premier l'inconditionné au cœur de la condition humaine, qui a fait l'expérience de ce qui est au-delà de toute « expérience », au sens kantien du terme, mais dont l'homme peut cependant éprouver la présence, l'efficiencia, ou l'absence dans la dérélition. La conscience juive a légué au christianisme et à l'islam, dont parle Rousseau dans la seconde partie, ce sentiment du Tout Autre, de l'Inassimilable, de l'Innommé, de l'Inconditionné. Si Dieu n'est pas une réalité empirique qui tomberait sous les sens (ce n'est pas une chose !), il est, dans l'Ancien Testament, au cœur de la réalité humaine : il ne s'y éprouve que dans les limites de la vie et du corps, non dans l'au-delà de la mort ni dans l'au-delà de l'âme séparée.

Si le dualisme de la pensée grecque a contaminé le judaïsme comme le christianisme, sous l'influence notamment du néoplatonisme, il est totalement absent de la Bible, totalement étranger à la vision hébraïque primitive de la condition humaine. Dans l'Ancien Testament, notamment, il n'y a qu'un seul monde, et Dieu est au cœur de la réalité de ce monde, tout en lui restant transcendant. Pour savoir ce qu'est Dieu, c'est à Dieu lui-même que Moïse s'adresse. Et Dieu lui répond : « Je suis celui qui suis » ajoutant : « Voici en quels termes tu t'adresseras aux enfants d'Israël : "Je suis" m'a envoyé vers vous... Yahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est le nom que je porterai à jamais, sous lequel m'invoqueront les générations futures » (Exode III, 13-15). C'est donc Moïse qui, d'emblée, a clarifié pour la postérité d'Israël – dont fait partie le christianisme – la notion de Dieu : il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu est l'Être éternel, l'Éternel. Le tétragramme par quoi les juifs désignent Dieu coïncide d'ailleurs avec la racine du verbe être (Haya).

C'est L'Exode qui pose le principe auquel la philosophie chrétienne tout entière se référera désormais pour penser Dieu. Le mot être désignant dès l'Exode l'essence de Dieu, autant dire qu'en lui, l'essence est identique à l'existence. « Il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est l'être, telle est la pierre d'angle de toute la philosophie chrétienne ».

L'Être divin hébraïque défie ainsi toute prétention de l'êtreindre dans nos concepts. L'infinité de Dieu défiant toute limitation, elle récuse par là-même toute prétention d'adéquation de nos dénominations humaines finies. L'infinité est l'un des caractères principaux du Dieu judéo-chrétien et, après l'Être, celui qui le distingue de toutes les autres conceptions de Dieu. Cette infinité fut pensée, ressentie d'une le cadre d'une cosmologie dont le paradigme était encore pourtant la clôture des représentations antiques.

Cette source infinie et originaire nous interdit de nous autofonder et le fait que nous ne soyons pas le point de départ absolu, le point zéro de notre vie, provoque, raisonnablement, à un acte qu'aucune raison ne peut épuiser : faire confiance, ce qui est le vrai sens de la foi, *emounah*, et amène l'intelligence à comprendre ce qui, en elle, est plus grand que les seuls raisonnements. D'où **l'amen final de la Profession de foi de Rousseau.**

6.8. La religion du Vicaire est la religion naturelle

Ceux qui, au siècle des Lumières, professaient un déisme ont opposé la multiplicité des religions positives¹ à l'unicité de la religion naturelle, elle-même expression de l'unicité de la nature humaine, définie par la raison, universelle et intemporelle. Ils en ont conclu qu'il convenait d'élaguer les religions des particularités que le temps avait diversement

1. Les mots « positif » et « positivité » désignent une contingence historique, un fait institué s'opposant à la raison théorique, naturellement intemporelle. Système de coutumes et de principes religieux qui prétend régler la pensée et l'action et qui s'impose à notre jugement en vertu d'une autorité extérieure. C'est ainsi que fut affirmée l'opposition entre la religion positive qui repose sur la croyance et qui est source de contrainte (qui est donc une religion de l'hétéronomie) et, d'autre part, la religion naturelle qui, s'appuyant sur la Raison, et provenant de notre liberté, est, elle, une religion de l'autonomie. Kant, à la suite de Rousseau affirme que le but de toute religion « élaguée » de sa positivité est la moralité.

déposées en leur sein pour obtenir la véritable religion : celle qui est compatible avec « la simple raison », autrement dit la religion réduite à la morale. Rousseau illustre bien ce courant de pensée. Il pensait que la « religion naturelle », conforme à la nature humaine en ce qu'elle a de spécifique – la raison, présumée intemporelle –, retrouvait la pureté du christianisme primitif.

Dans la deuxième partie de la *Profession*, le prosélyte ayant reçu dans l'enfance¹ l'éducation l'initiant à la religion de son père – le calvinisme –, ayant été ensuite amené à se convertir à une autre – le catholicisme –, demande au vicaire de l'éclairer sur leur fondement :

« Parlez-moi de la révélation, des Écritures, de ces dogmes obscurs sur lesquels je vais errant dès mon enfance, sans pouvoir les concevoir ni les croire, et sans savoir ni les admettre ni les rejeter. » (*PF*, p. 97)

Telle est la première réaction du disciple du vicaire à l'exposé affirmatif qu'il vient de faire de sa foi. Dans cette seconde partie, Rousseau prend en compte les conditions réelles qui sont celles de l'éducation religieuse de son époque. La confrontation avec la religion naturelle dont il vient de faire l'exposé permettra de soustraire le superflu dont les religions historiques sont encombrées. Le doute va, maintenant, frapper ce que Leibniz appelait le « formulaire de la croyance », c'est-à-dire le *corpus* dogmatique du christianisme, tel que la tradition l'a transmis depuis son élaboration spéculative antique jusqu'à ce siècle qui n'en possède plus les clés herméneutiques. Les chrétiens ont beau avoir à la bouche les termes d'« Esprit, de trinité, de personnes »², la représentation matérielle qu'ils s'en font est totalement aberrante par son anthropomorphisme. Ces dogmes initialement savants sont devenus « obscurs » et il est pratiquement impossible pour ceux qui ne sont pas initiés à leur sens philosophique de les croire sans pour autant pouvoir les rejeter. On a perdu l'exigence de l'intelligence de la foi : il faut comprendre pour adhérer, donner son assentiment à quelque chose. La foi n'est pas la croyance aveugle. La religion naturelle, dont le disciple vient d'entendre l'exposé, butte sur cet obstacle qu'il est impossible de passer sous silence. Les religions héritées de l'histoire, à savoir, pour l'Europe, le judaïsme, le christianisme et l'islam – le disciple a fait l'expérience de deux variantes de la seconde d'entre elles, le protestantisme et le catholicisme – doivent être soumises à examen à partir des données de la

-
1. Rousseau pense que l'éducation religieuse des enfants est inadaptée à leur pouvoir de compréhension. La façon dont on leur parle de Dieu est beaucoup trop anthropomorphique ; « Il est impossible à l'homme de croire ce qu'il n'entend point » *NH V*, lettre III OCII, p. 583 L'immaturation infantine est comparable à la primitivité qui porte à des croyances irrationnelles et superstitieuses qui, malheureusement, survivent à l'enfance et se perpétuent indéfiniment dans l'histoire. Les religions positives, historiques, en sont ainsi, truffées. Pour les en purger, Rousseau conseille de ne parler de religion aux enfants qu'une fois leur raison formée, capable de concevoir des idées moins inadéquates de la divinité. Malheureusement les premières représentations de l'enfance marquent opiniâtrement l'esprit et ont tendance à perdurer. « Le grand mal des images difformes de la divinité qu'on trace dans l'esprit des enfants est qu'elles y restent toute leur vie, et qu'ils ne conçoivent plus étant hommes d'autre Dieu que celui des enfants »
 2. OC IV, p. 552.

première partie de l'exposé portant sur la religion naturelle. L'exigence de clarté s'impose. La foi s'assure et s'affermite par l'entendement.

« **Le Dieu que j'adore n'est point un Dieu de ténèbres, il ne m'a point doué d'un entendement pour m'en interdire l'usage** : me dire de soumettre ma raison, c'est outrager son auteur. Le ministre de la vérité ne tyrannise point ma raison, il l'éclaire. » (PF, p. 105)

Devant la multiplicité des religions et de leur contenu, le vicaire voit bien que « les peuples se sont avisés de faire parler Dieu... Si l'on n'eût écouté que ce que Dieu dit au cœur de l'homme, il n'y aurait jamais eu qu'une religion sur la terre. » (p. 98) Rousseau renvoie donc tous les visionnaires de tout bord : ils ne colportent que de fausses révélations. Il n'y en a jamais eu qu'une seule : la religion du culte en esprit et en vérité que la conscience de chacun est apte à recevoir et pratiquer.

« Les plus grandes idées de la Divinité nous viennent par la raison seule. Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement ? Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus ? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu, en lui donnant les passions humaines. » (PF, p. 98)

Platon déjà reprochait cela aux poètes.

La vérité ne se démontre pas : « elle se voit, ou plutôt, elle se sent. » Quiconque est mis en sa présence avec un cœur droit ne peut pas ne pas la reconnaître et s'y attacher. Ce que ressent le cœur est plus sûr que toutes les démonstrations des philosophes.

Les chrétiens affectent de confondre « le théisme » que Rousseau professe avec l'athéisme ou l'irréligion, alors qu'il est « la doctrine directement opposée ».

« Je récuse, dit-il, l'autorité des hommes, et n'entends me soumettre à leurs formules qu'autant que j'en aperçois la vérité. »¹

Rousseau aspire à un dispositif qui permettrait aux hommes d'apprendre progressivement à voir dans la religion naturelle l'essentiel de leur religion, et dans tout ce que les théologiens ont ajouté, l'accessoire. La diffusion de la *Profession de foi* a joué un rôle capital dans ce mouvement de purification. En attendant que les religions s'émondent de l'accessoire pour se recentrer sur leur noyau qu'est la religion naturelle qu'elles expriment malgré tout, la tolérance théologique doit être de règle.

« Chrétien non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. »²

Rousseau se livre à une comparaison devenue célèbre entre Socrate et le Christ. Par Socrate, on peut atteindre l'ignorance et l'humilité, mais il ne peut aller au-delà parce qu'il demeure, en définitive, un philosophe

1. *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC IV, op. cit., p. 961.

2. OC IV, p. 960.

qui fait confiance à la seule raison¹. Socrate raisonne, convainc. Jésus, au contraire, initie à la communication immédiate :

« On sentait que le langage de la vérité ne lui coûtait rien, parce qu'il en avait la source en lui-même. »

Kant redira la même chose : bien loin de contredire à la raison, l'enseignement du Christ, tout entier relatif à la pureté du cœur, de l'intention morale, a valeur universelle. C'est cette valeur universelle qui doit converger avec ce qu'ont d'universel les autres traditions.

Mais, situant la *Profession de foi* sur la ligne de crête qui séparait les philosophes des théologiens, Rousseau ne fut entendu ni des uns ni des autres : l'archevêque de Paris, qui aurait pu en retenir le profond théisme qui l'anime, condamna le texte – ce qui lui valut une cinglante réponse vigoureusement anti-papiste ; les pasteurs de Genève l'anathématiseront. Mais Rousseau l'avait prévu quand il écrivait : « Osez confesser Dieu chez les Philosophes ; osez prêcher l'humanité aux intolérants. Vous serez seul de votre parti, peut-être » (O.C., t IV, 634). Cette solitude est le prix d'une relation immédiate à Dieu.

« Vous porterez en vous-même un témoignage qui vous dispensera de ceux des hommes. Qu'ils vous aiment ou vous haïssent, qu'ils lisent ou méprisent vos écrits, il n'importe : dites ce qui est vrai, faites ce qui est bien. » (O.C., t IV, pp. 634-635)

6.9. Contre le mal politique : le contrat social

L'éducation de l'*Émile* se double des propositions sur la cité du *Contrat social*, qui consistent à la suppression des situations qui peuvent inciter à mal faire. Ces deux ouvrages doivent contribuer à supprimer les effets pervers de la civilisation. Le problème politique consiste à trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus des hommes, garantissant l'inaliénabilité de la liberté par consécration de la volonté. Dans un État dont les lois sont justes, du moment où seule la loi règne, tous obéissent et personne ne commande. Le peuple alors est libre. Il obéit mais ne sert pas. Il obéit à la loi, mais rien qu'à la loi, et c'est en vertu de la loi qu'il n'obéit pas aux hommes. Comment la loi peut-elle garantir la liberté des individus au lieu de l'opprimer ? À cette question, la réponse est théoriquement simple : à condition que la loi ne soit pas le décret arbitraire d'un despote et que l'individu ne réclame pas, sous le nom de liberté, une indépendance sans règle. L'indépendance absolue n'est possible que dans l'état de nature ; dans l'état social où les appétits se développent au-delà du besoin, engendrant de perpétuels conflits, l'homme doit agir selon d'autres principes (CS, I, 8) Il doit consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. La liberté n'est pas dans le déchaî-

1. À l'article « Philosophe » de *L'Encyclopédie*, on trouve cette définition : « Le philosophe est un homme qui agit, en tout par raison ».

nement insatiable des appétits « car l'impulsion du seul appétit est esclavage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». La liberté n'est donc pas absence de loi. Elle ne réside pas dans l'*anomie* mais dans l'*autonomie*. La dimension politique de l'existence humaine ne requiert donc pas le sacrifice de la liberté des hommes. Elle est au contraire consécration de leur volonté. Ainsi, le pacte ne tire pas uniquement sa force du consentement de tous les citoyens mais du fait même que tous les hommes y trouvent la garantie de leur liberté, qu'ils ne peuvent aliéner sans dégrader leur être. La cité n'est donc pas de l'ordre de la nature mais de la liberté. C'est en remplissant notre rôle de citoyen que nous apprenons à être libres. Cette société d'hommes libres n'est pas une utopie puisqu'elle correspond à l'exigence rationnelle qui règle notre volonté, mais elle est une chimère si on la conçoit détachée de l'effort moral. Rousseau rappelle les antiques leçons de la sagesse et du civisme : il n'y a point de paix ni de félicité pour l'homme s'il ne tempère ses désirs et ne respecte pas les lois. C'est la médiation salvatrice de la loi qui institue en nous l'humanité. C'est ainsi que la loi révoque l'étrangeté, dissipe les craintes, fonde la sociabilité, et se trouve être la condition d'une liberté délivrée des aliénations de la liberté. Lorsque Rousseau dit qu'on *forcera les hommes à être libres* (C.S., I, 7), il veut dire qu'on les forcera à aliéner ce qui dans leur liberté les aliène, à faire violence en eux à ce qui fait violence aux autres, et à exercer ainsi cette volonté sur leur liberté qui, les rendant capables de parole, les ouvre à la communication et à la reconnaissance réciproque.

« Il n'y a que les peuples libres où l'on sache ce que vaut un homme. »¹

L'idée fondamentale de tout le système de Rousseau est que l'homme doit, une fois qu'il vit en société, reconquérir par le bon usage de sa raison, les biens dont il aurait joui sans effort et sans mérite dans l'état de nature. La liberté morale est le véritable bénéfice que l'homme tire de la société civile. Si le pacte social est un engagement valide, c'est avant tout parce que la vie sociale est préférable pour l'homme à l'état d'isolement et à l'indépendance de l'état de nature, c'est parce que les lois et la contrainte qu'elles comportent font de chaque citoyen un homme juste, libre et maître de soi, malgré ses passions. L'accord que le contrat réalise élève l'homme à une condition telle qu'il doit agir selon la rationalité et la moralité. La volonté générale témoigne de la présence d'une « règle suprême » de justice dont la conscience est directement informée, la voix de Dieu étant celle de la nature non corrompue, lorsque se taisent les passions humaines.

« Toute justice vient de Dieu. Lui seul en est la source. » (I, 3)

1. *Économie politique.*

Le bien et le juste ne sont donc pas des créations de la liberté humaine. Ce ne sont pas des conventions. *La Profession de foi du vicaire savoyard* (*Émile*, IV) est l'ouverture qui vient exorciser le risque toujours menaçant pour l'État, de s'auto-instituer en instance faussement transcendante.

Conclusion

En quelque sorte, Rousseau reprend le noyau de la tradition dans laquelle il a grandi, montrant ce qui permettrait de voir toutes les traditions converger pour une rencontre raisonnable : la religion naturelle est ce carrefour où peuvent se rencontrer et s'entendre les diverses religions. Rousseau a compris qu'on ne saurait priver l'homme de la dimension métaphysique. S'il dégage du langage symbolique des religions ce qu'il y a de trop figuratif en elles, il en garde l'armature rationnelle. La clarté du rationalisme doit cependant s'accompagner du ressenti de ce qu'il tente de formuler, sous peine de jeter paradoxalement un voile sur l'essentiel. L'homme, qui n'est vraiment homme que dans ses méditations métaphysiques, peut retrouver, certes en tâtonnant, l'accès à son origine éternelle¹. Dans son effort pour situer sa finitude face à l'immensité, Rousseau annonce Kant, Hegel, Kierkegaard pour qui la foi traduit le rapport existentiel de l'homme avec l'éternel, le rapport à la puissance qui l'a posé dans l'être en lui donnant sa condition.

La grandeur des Lumières, et de Rousseau en particulier, puis de Kant, est d'avoir souligné l'importance de ce qui mettrait fin à la pire forme du mal : le mal religieux, les dissensions et les fanatismes meurtriers qui ensanglantèrent l'Europe au XVI^e siècle et qui continuent d'ensanglanter le monde. N'est-ce pas en effet par ce qui prétendait l'élever au plus haut que l'homme tombe le plus bas ? Rousseau ne voulait pas du fanatisme, mais il ne voulait pas non plus de l'apathie, de l'indifférence morale et spirituelle. Or le mal qui ronge la modernité, son infirmité fondamentale, est son mutisme total sur le *telos* humain, sur sa fin spécifique : son accomplissement spirituel qui donne le sentiment d'un accomplissement justifiant l'existence – ce que Rousseau appelle la bonté – en écho au « Dieu vit que cela était bon » de la Genèse.

Il est utile de relire Rousseau. Il nous rappelle que c'est dans l'ordre éthique et spirituel que l'homme accomplit le sens le plus haut de sa liberté. La liberté est ce qui permet à l'homme d'atteindre sa plus haute destination, laquelle est morale. Lorsqu'elle se coordonne avec l'ordre

1. Le grand physicien du XX^e siècle que fut Heisenberg montre qu'on peut désigner autrement le référent religieux traditionnel, mais qu'il demeure ontologiquement (dans son être) inchangé. L'homme peut communiquer avec l'ordre central des choses.

ontologique du monde (ce que le langage religieux appelle « la volonté de Dieu » et que les médiévaux appelaient la « loi éternelle »), la liberté, faculté active et intelligente affirme sa puissance. Elle l'affirme en confirmant l'ordre normatif des choses, l'ordre aussi de l'harmonie intérieure de l'âme. Le mal est subversion de l'ordre, toujours destructeur. Mais ce qu'il ne peut détruire, c'est la loi éternelle, qui préside à la création et à la reconstruction sur les ruines auxquelles aboutissent les hommes lorsque, faute de vigilance, ils laissent se déchaîner les forces du mal notamment dans l'ordre collectif. Le xx^e siècle paya cet aveuglement, lié à des passions politiques qui, peu soucieuses de la nature des institutions, se solda par des millions et des millions de morts.

Bibliographie

Pierre Burgelin, *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*, Archives des sciences sociales des religions, 1963, vol. 15, n° 1, p. 165.

Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence*, Paris, Vrin, 1973.

Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.

Christian Jacquest, *La Pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Louvain-Leiden, 1975.

Pierre-Maurice Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, reprint Genève 1970.

Alexis Philonenko, *La Pensée du malheur*, Vrin, Paris, 1984.

Jean Starobinski, *Le Remède dans le mal*, Gallimard, Paris, 1989.