

2m11.2927.8

Université de Montréal

Le rôle du sentiment dans la philosophie morale de Rousseau d'après la *Profession de foi  
du Vicaire Savoyard*

par

Myrna Chahine

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

---

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)  
en philosophie

mai 2000-05-01

© Myrna Chahine



8.12.198

B  
29  
U54  
2000  
v.004

Université de Montréal

Myrthe (Léah)  
Département de la philosophie  
Faculté des études supérieures

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise en arts (M.A.)  
en philosophie

mai 2000

EEF v. III

Mémoire de

Page d'identification du jury

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le rôle du sentiment dans la philosophie morale de Rousseau d'après la *Profession de foi  
du Vicaire Savoyard*

Présenté par :

Myrna chahine

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Georges Hélal, président rapporteur  
M. Claude Piché, directeur de recherche  
M. Daniel Dumouchel, membre

Mémoire accepté le :.....31...juillet...2000.

## Sommaire

Le but poursuivi dans ce mémoire était de circonscrire le rôle du sentiment dans la philosophie morale de Rousseau à partir du texte de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*. Si ce dernier nous intéresse tant, c'est parce que dans le cadre du problème de la fondation de la moralité, tel qu'il se présentait au XVIII<sup>ème</sup>, il acquiert une valeur inusitée. Le défi que voulait relever Rousseau consistait à trouver un fondement acceptable à la moralité qui jusqu'alors reposait sur les Écritures et les dogmes de l'Église. En vue de pallier à cette difficulté, Rousseau entreprend dans un premier temps, une critique de la religion positive qui sera rejetée comme unique fondement à la moralité, et, dans un second temps, une sévère critique de la philosophie en général et des philosophes matérialistes en particulier, au terme de laquelle la raison objective se voit balayée comme seule instance valide en matière de vérité théorique et pratique. Il s'est donc agi pour nous d'expliquer comment Rousseau défait la morale de tout fondement conventionnel et spéculatif pour en dégager tout l'arbitraire et la déduire de cette source particulière : le sentiment.

L'intérêt de cette étude réside dans l'innovation rousseauiste que constitue la nouvelle acception du sentiment. En effet, avec Rousseau, le sentiment n'est plus un donné inhérent à la nature humaine dont le contenu prédétermine l'homme dans sa façon d'agir. Il devient une sorte d'attribut humain, permettant à l'homme de réaliser son humanité et sa moralité, sans toutefois le conditionner par un contenu déjà donné. Le sentiment est présenté à titre de prédisposition à la moralité, à titre de mécanisme formel la moralité, comme une prédisposition relative à la liberté et qu'il appartient à

l'homme de définir et d'orienter. Le sentiment est présenté comme une faculté "supérieure " à la raison et posé au fondement de la théorie morale de Rousseau .

Pour mener à bien cette entreprise, nous avons reproduit et commenté les moments les plus significatifs de la *Profession de foi* où Rousseau expose les arguments qui justifient la nécessaire substitution de la raison positive par une doctrine du sentiment comme seule instance de la vérité. Il nous est apparu essentiel d'éclairer le propos de la *Profession de foi* par les explications fournies entre autres dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

En somme, nous croyons être parvenus à montrer comment, avec Rousseau, est renversée l'acception traditionnelle du sentiment, et comment ce dernier, vu dans cette nouvelle perspective, acquiert une valeur innovatrice et sans précédent.

## Table des matières

Dédicace.....	p. 3
Remerciements.....	p. 4
Introduction.....	p. 5
Développement :	
<b>1-Préambule : ouverture de la <i>Profession de foi</i>.....</b>	<b>p. 9</b>
1.1-Le doute intenable.....	p. 9
1.2-Premier recours : la religion positive.....	p. 11
1.3-Second recours : les philosophes.....	p. 12
<b>2-Critique de la philosophie en général.....</b>	<b>p. 14</b>
2.1-L'orgueil.....	p. 14
2.2-Le bonheur.....	p. 16
2.3-L'insuffisance de l'esprit humain.....	p. 19
<b>3-Critique des philosophes matérialistes.....</b>	<b>p. 21</b>
3.1-Premier dogme : Dieu-Volonté.....	p. 21
3.2-Le langage de la philosophie.....	p. 26
3.3-Deuxième dogme : Dieu-Intelligence.....	p. 29
<b>4-Une nouvelle acception du sentiment.....</b>	<b>p. 33</b>
4.1-La méthode.....	p. 33
4.2-Le cœur.....	p. 35
4.3-Le sentiment au XVIII <sup>ème</sup> siècle.....	p. 39
4.4-La pitié, un sentiment moral?.....	p. 41
4.5-Les deux types de <i>sentiment</i> .....	p. 44
L'être passif (receptivité).....	p. 49
L'être actif (jugement).....	p. 50
<b>5-La conscience comme fondement de la moralité.....</b>	<b>p. 50</b>
5.1-La conscience est proprement humaine.....	p. 50
5.2-L'amour de soi.....	p. 51
5.3-La question du mal.....	p. 52
5.4-Troisième dogme : Dieu-Intention.....	p. 54

5.5-La raison saine.....p. 57

5.6-Liberté et moralité.....p. 60

5.7-Le cœur comme porte d'accès à la conscience.....p. 62

5.8-La conscience est le foyer de la moralité.....p. 64

5.9-La conscience est un instinct divin.....p. 68

Conclusion.....p. 73

Bibliographie.....p. 77

*En mémoire de Marwane et pour mes  
parents, qui ont eu le courage de quitter  
leur patrie pour offrir à leurs enfants un  
avenir et une vie meilleurs*

Je veux remercier ici mon directeur de recherche, M. Claude Piché, pour sa confiance et son support intellectuel, Manuel Roy et Alexandre Brunet, pour leur support moral, de même que Marc Bélisle et Gatien Frédette, mes premiers professeurs de philosophie, pour m'avoir encouragée et aidée durant mes études.

## INTRODUCTION

Le présent commentaire de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* (1762), texte qui contient l'essentiel de la pensée religieuse de Rousseau, vise à dégager ce qui constitue le fondement de la moralité, soit le sentiment. À l'époque où Rousseau développe sa thèse, le problème du fondement de la moralité était indissociable de la question religieuse. La religion, ne suffisant plus comme unique critère de vérité de la connaissance et de la morale<sup>1</sup>, allait se voir condamner comme " mode de certitude " dogmatique au profit de la raison. Le constat des philosophes du XVIII<sup>ème</sup> siècle est que la religion s'est avérée " incapable de fonder une vraie morale et un ordre politique et social juste " <sup>2</sup>. Rousseau, dressant dans la *Profession de foi* un procès en bonne et due forme contre le théisme et l'athéisme, n'admet pourtant pas comme solution un rejet radical de la religion. Selon lui, le moyen de libérer l'homme n'est pas de lui indiquer la " voie du vrai bonheur " en extirpant " absolument toute croyance " <sup>3</sup>. Il ne croit pas à la chimérique idée du " progrès ", ni à la campagne menée par les matérialistes et les rationalistes promulguant qu'à la raison seule incombe la responsabilité de garantir une amélioration des conditions d'existence de l'homme par le développement de ses connaissances. L'auteur suggère un autre remède au malaise. Obstiné dans son rejet de la raison objective, dont il entend opérer la substitution par une doctrine du sentiment comme seule instance où la spontanéité, la spiritualité et, dans une certaine mesure, la vérité peuvent se manifester, Rousseau donne une nouvelle valeur à la subjectivité par

---

<sup>1</sup> CASSIRER, Ernst. *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 195. (Ci-après cité *La philosophie des Lumières*)

<sup>2</sup> CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, p. 193.

<sup>3</sup> CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, p. 194.

le biais du sentiment. À ce dernier, il donne une acception toute particulière, comme une faculté " supérieure " à la raison qu'il pose au fondement de sa théorie religieuse et morale. Précisons toutefois que l'intérêt de cette étude se borne uniquement au rôle du sentiment dans la théorie morale de Rousseau d'après la *Profession de foi du Vicaire savoyard*. La thèse que défend Rousseau dans ce texte précis s'appuie sur une prémisse : le " moi "¹. Ce " moi ", bien qu'il paraisse s'apparenter au *cogito* rationnel de Descartes, s'en distingue pourtant puisqu'il ne relève plus de la raison mais du sentiment. Ce sentiment, nommé aussi " conscience ", sorte " d'instinct divin " que chaque homme possède en lui et qui le fait accéder à la moralité, qui est son humanité, a pour critère de vérité " la sincérité du cœur ". Ce sentiment, plus que la raison, est à même de nous guider dans nos actions, en nous permettant de juger celles qui sont bonnes et celles qui sont mauvaises. En ce sens, il y a donc chez Rousseau un primat accordé au sentiment sur la raison. Pour Rousseau, l'homme est condamné à l'égarement et au malheur s'il persiste à ne vouloir régir sa vie que selon des principes purement rationnels ou conventionnels parce que de tels principes nous abusent s'ils ne s'appuient pas sur notre moralité. De plus, ce sentiment a un mode de manifestation plus immédiat, plus spontané, puisque nous le ressentons dans l'intimité de notre cœur. Malgré cela, les " vérités " qui émanent du cœur ont toutes une validité universelle, étant donné que ce sentiment est manifeste chez tous les hommes, du moins chez ceux que la société n'a pas corrompus au point de le leur faire renier. C'est donc à la défense de cette thèse, grossièrement résumée, qu'est dédié le texte de la *Profession de foi*, où le concept de

---

¹ Nous reprenons ici les propos tenus dans les *Lettres morales* ainsi que dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* dont les références sont fournies en bibliographie.

conscience trouve sa justification théorique la plus exhaustive.

L'interprétation que nous proposons de ce texte s'appuie en grande partie sur les commentaires des auteurs suivants, dont les références détaillées sont fournies en bibliographie. Nous nous sommes principalement inspirés des explications fournies par E. Cassirer dans son ouvrage *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, par P. Burgelin dans ses notes du texte de la *Profession de foi*, par J. Starobinski auteur de *Jean-Jacques Rousseau la transparence et l'obstacle*, et par Y. Vargas dans son livre *Introduction à la lecture de l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*.

Le corps de cette étude se divise en cinq parties. La première fait office de préambule et vise à poser le problème tel qu'il est présenté au début de la *Profession de foi*. C'est-à-dire que le Vicaire distingue la morale de la religion chrétienne, qui est une morale conventionnelle et donc fondamentalement arbitraire, d'une morale plus " instinctive " et conforme à la conscience qui, elle, serait plus conforme à la nature de l'homme. La seconde partie s'attache à reconstruire l'itinéraire du Vicaire en quête d'une véritable source à la moralité. Ce faisant, il commence par examiner la religion chrétienne et les philosophes pour conclure que l'esprit corrompu ne peut conduire à une morale saine, ou à une religion plausible. La troisième partie consiste à présenter la critique que Rousseau adresse à la philosophie et à la raison. Il entreprend cette critique à travers l'exposé de ses deux premiers articles de foi où il confronte ouvertement certaines idées philosophiques de ses contemporains. Dans la quatrième partie, nous exposons la méthode qu'emprunte le Vicaire pour mener sa réflexion.

Nous y expliquons, par la suite, l'importante distinction qu'il fait entre deux types de sentiment, soit le sentiment sensualiste et le sentiment d'existence. Distinction à partir de laquelle il sera à même de définir la conscience et d'indiquer le nouveau statut qu'elle acquiert. Finalement, nous consacrons la cinquième partie à l'explication du rôle que joue le sentiment alors identifié à la conscience dans la moralité telle que l'envisage Rousseau.

Nous terminons cette introduction par une ultime remarque concernant la manière dont nous avons choisi de rendre compte du texte de la *Profession de foi*. Bien que notre but était de systématiser un tant soit peu la pensée de Rousseau, et que nous aurions pu pour cela procéder par une analyse thématique, nous avons tout de même choisi de suivre l'ordre d'exposition du texte de la *Profession de foi*. Ce dernier est contestable et porte quelques fois à confusion, il est vrai, mais il demeure tout de même compréhensible. Aussi, avons-nous choisi de suivre le texte en optant pour une forme de traitement quelque peu différente de ses idées. Il faut dire que le style littéraire de Rousseau nous y invitait grandement.

Voyons maintenant comment dans l'exorde de sa profession, le Vicaire pose le problème de la moralité.

## 1-PREAMBULE : OUVERTURE DE LA PROFESSION DE FOI

### 1.1-Le doute intenable

La profession débute telle une confession où Rousseau, par l'entremise du Vicaire, explique en être venu à la nécessité de faire une déclaration publique de ses croyances. Une malheureuse expérience de jeunesse l'aurait conduit au constat d'une dichotomie entre les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles paraissent être. C'est donc à une reconsidération de la distinction socratique entre *être* et *paraître* qu'il nous convie, à la différence cette fois qu'il l'applique à la réalité de la condition humaine de son époque. Cette dichotomie est exemplifiée dans la *Profession de foi* par la loi de l'abstinence régissant les prêtres ; cette loi, parce qu'elle ne tient pas compte des besoins naturels de l'homme, en interdisant leur satisfaction, entraîne le constat de contradictions évidentes entre les idées reçues et les faits observés.<sup>1</sup> C'est qu'on lui enseigne la noble idée de justice en lui montrant, dans la vie concrète, que sa pratique peut être plus nuisible que gratifiante. Effectivement, le Vicaire se rend compte que le reproche qu'on lui fait n'est pas tant d'avoir commis une faute, mais surtout de ne l'avoir pas su cacher.

...je fus bien plus la victime de mes scrupules que de mon incontinence, et j'eus lieu de comprendre, [nous dit-il] aux reproches dont ma disgrâce fut accompagnée, qu'il ne faut souvent qu'aggraver la faute pour échapper au châtement.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. " Profession de foi du Vicaire Savoyard " dans *Émile ou de l'éducation*, , in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes* IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 567. [Ci-après cité *Émile* O. C. IV]

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 567.

Rousseau dénonce les hypocrites lois prétendument garantes de la justice, mais dont la nature est davantage une invitation au vice qu'à la vertu.

Peu d'expériences pareilles mènent loin un esprit qui réfléchit. Voyant par de tristes observations renverser les idées que j'avais reçues 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.<sup>1</sup>

L'expérience montre, dit le Vicaire, que dans l'impossibilité de se conformer à de pareilles lois, l'homme est contraint de les enfreindre, et bien qu'il soit justifié de le faire, il n'en demeure pas moins qu'il initie une scission entre lui-même et le monde extérieur. Tout en ne faisant que ce que sa nature lui prescrit, il déroge " malgré lui " aux lois sociales<sup>2</sup> (dans cet exemple, les lois de l'Église).

À partir de son expérience personnelle donc, le Vicaire est amené à douter de la validité de ses connaissances. Mais le doute par lequel il est assailli est un doute moral. Il ne concerne pas spécifiquement, comme ce fut le cas pour Descartes<sup>3</sup>, la connaissance purement théorique, mais la connaissance pratique, soit ce qui porte " *sur la cause de l'être et sur les devoirs de l'homme* ".<sup>4</sup> Pour le Vicaire, il importe de savoir si être vertueux et moral consiste à être contre-nature, c'est-à-dire à " paraître autre que nous

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 567.

<sup>2</sup> Cette inadéquation donc entre les lois établies et la nature de l'homme caractérise l'ensemble des conventions qui régissent les humains en société et nous supposons que l'auteur procède implicitement à une dénonciation de la mauvaise institution générale de la société. Précision de P. Burgelin, in *Émile*, O.C. IV. Notes sur le texte, p. 1511

<sup>3</sup> DESCARTES. *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Parties I, II et III. [Ci après cité *Discours de la Méthode*π]

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 567.

ne sommes " et s'il est rationnellement acceptable d'adhérer à un Dieu dont la législation est plus tyrannique qu'humaine. Ceci dit, si l'objet du doute est différent chez Descartes et Rousseau, la méthode quant à elle demeure similaire.<sup>1</sup> Le doute initie un questionnement qui conduit à l'examen des connaissances acquises et au rejet de celles dont la justification se révèle inadéquate. Et, de même que le *Discours de la méthode* débute par un avis de Descartes indiquant que son " *dessein n'est pas d'enseigner la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de voir en quelle sorte, [il a] tâché de conduire la [sienne]* " <sup>2</sup>, de même, Rousseau, au début de la profession, nie toute intention de convaincre. Il affirme ne vouloir qu'exposer sa pensée et avise le lecteur qu'il ne faut pas attendre de lui " *ni des discours savants, ni de profonds raisonnements. [...] Il me suffit [nous dit-il] de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon cœur, consultez le vôtre durant mon discours ; c'est tout ce que je vous demande.* " C'est dans la mesure où Rousseau se refuse à élaborer un texte purement théorique qu'il débute sa profession par la confession de son doute quant à " l'orthodoxie " de la religion telle qu'instituée. Reconstituons maintenant les étapes de sa quête.

### 1.2-Premier recours : la religion positive

Pour se débarrasser de son doute, le Vicaire, qui s'était d'abord tourné du côté de la religion positive, se rend compte qu'il ne peut se fier à ses dogmes. En effet, celle-ci se fonde sur des prescriptions arbitraires qui ne tiennent pas compte de l'existence. Ses lois découlent de l'autorité des Écritures, donc de la tradition, ou bien

---

<sup>1</sup> GOUHIER. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 57 : " Rousseau mime la démarche qui ouvre le *Discours de la méthode* ".

<sup>2</sup> DESCARTES. *Discours de la méthode*, p. 35.

elles sont basées sur la Révélation que le catéchisme se plaît à interpréter selon l'intérêt de l'institution ecclésiastique dominante qui se place comme médiatrice entre Dieu et l'homme.<sup>1</sup> Le problème de la religion chrétienne est son association avec le pouvoir de sorte qu'elle s'allie davantage avec un esprit de domination et de contrôle des consciences qu'avec un esprit de tolérance reconnaissant à chacun la capacité d'écouter son cœur et de suivre son sentiment. Le Vicaire ne peut se fier à la religion positive puisque :

Il avait vu que la religion ne sert que de masque à l'intérêt, et le culte sacré que de sauvegarde à l'hypocrisie : [...] Il avait vu la sublime et primitive idée de la Divinité défigurée par les fantasques imaginations des hommes ; et trouvant que pour croire en Dieu, il fallait renoncer au jugement qu'on avait reçu de lui, il prit dans le même dédain nos ridicules rêveries et l'objet auquel nous les appliquons.<sup>2</sup>

Le recours à la religion positive ayant abouti à un échec, le Vicaire se tourne alors vers les philosophes. Mais après examen de leurs doctrines respectives, c'est un résultat tout aussi lamentable qu'il obtient.

### 1.3-Second recours : les philosophes

Avant de rendre compte des mauvais résultats obtenus suite à la consultation des philosophes<sup>3</sup>, le Vicaire prend bien soin de se distinguer de ces derniers en indiquant que c'est par " l'amour de la vérité " qu'est motivée sa recherche. Les commentateurs soulignent unanimement qu'il s'agit là d'une attaque à peine masquée que Rousseau lance contre ses pairs. C'est qu'en consultant les " philosophes éclairés ",

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 568.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 560.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 568.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 570.

Rousseau n'est parvenu ni " à lever ses doutes, ni à fixer ses irrésolutions ", mais a vu ses certitudes ébranlées par les " très impérieux dogmatiques " dont " l'intolérance ne permettait qu'on s'opposât à leurs désolantes doctrines ".<sup>1</sup> En " feuilletant leurs livres " et en " examinant leurs diverses opinions " il les " trouva tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien ", se moquant les uns des autres, seul point commun sur lequel il donne raison à tous.<sup>2</sup>

Rousseau identifie l'orgueil comme la première cause des querelles entre les philosophes dogmatiques et l'insuffisance de l'esprit humain comme la seconde.<sup>3</sup> L'analyse de la critique que Rousseau adresse à l'endroit de la philosophie est tout indiquée si nous voulons comprendre pourquoi, plus loin, Rousseau entreprend une reconsidération du rôle de la raison. C'est que cette dernière a des limites que les philosophes outrepassent sans considération envers les sophismes que cela entraîne. Messieurs Beaulavon et Derathé, soucieux de contester la thèse de P.-M. Masson pour qui la *Profession de foi* est un " manifeste du sentiment ", tendent même à faire de Rousseau un rationaliste en bonne et due forme et le qualifient d'apologiste de la raison. Nous tâcherons, dans notre exposé, de tenir compte de ces deux interprétations. Voyons d'abord comment Rousseau initie cette critique.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Les rêveries du promeneur solitaire*, in J.- J. Rousseau, *Oeuvres complètes* I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, troisième rêverie, p.1015-1016. [Ci-après cité , *Les rêveries du promeneur solitaire*, O.C. I]

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 568. (Nous paraphrasons Rousseau)

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 568.

## 2- CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE

### 2.1-L'orgueil

Je conçus [dit le Vicaire] que l'insuffisance de l'esprit humain est la première cause de cette prodigieuse diversité de sentiments, [entre les philosophes] et que l'orgueil est la seconde.<sup>1</sup>

Examinons brièvement ces deux causes. Quel chrétien ne connaît pas les sept péchés capitaux<sup>2</sup> ? L'orgueil ne figure-t-il pas à la tête de cette liste ? Il n'est pas fait mention de cela dans la *Profession de foi*, cependant, nous sommes en droit de supposer que Rousseau reprend ici l'argument du catéchisme, celui du premier péché, soit le péché d'orgueil. Celui-là condamne la prétention de l'homme de croire que par l'acquisition de connaissances, il pourra égaler Dieu. Et cet orgueil caractériserait alors la vanité des philosophes.

C'est que la philosophie des modernes, qui se base sur la raison, est mue par cette prétention de connaître et de dominer la nature. Rousseau, quant à lui, affirme que sa réflexion est entreprise en vue de la vérité et pour cela, il est soucieux de " *borner* [ses] *recherches à ce qui l'intéresse immédiatement* ".<sup>3</sup> Il trace une frontière entre lui et les autres philosophes, ceux-là, qui cherchent indifféremment le vrai comme le vraisemblable ou le nouveau dans des domaines où toute connaissance est *inutile* pour l'homme, et où toute investigation est marquée du sceau de la vanité et de l'orgueil. En effet, " *où est le philosophe qui pour sa gloire ne tromperait pas volontiers le genre humain ?* "<sup>4</sup> demande le Vicaire le plus sérieusement du monde.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 568.

<sup>2</sup> *Catéchisme de l'Église catholique*. S.l. : Libreria Editrice Vaticana, 1993. Article n°1866.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 569.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 569.

Selon Rousseau, ce qui véritablement anime les disputes entre les philosophes, c'est le fait qu'en dernière instance, c'est toujours le désir d'un ego qui s'exprime derrière tout système qu'on défend. Il faut se rappeler que nous avons été éduqués à tenir à nos raisonnements plus qu'à nos sentiments. Nous avons été habitués à cultiver notre amour propre dans son domaine de prédilection : la réflexion. Et dans ce cas, la futilité repose sur " la mauvaise foi " des philosophes qui nient la nature humaine qui est en eux.

Mais, comme le fait remarquer si justement P. Burgelin, "*ne pourrait-on objecter que le Vicaire lui-même finira comme tous les autres : [et qu']il soutiendra son système parce que c'est le sien et qu'il lui plaît?*"<sup>1</sup> Le bouclier avec lequel semble se protéger Rousseau contre ce genre d'attaque n'est autre que sa rhétorique. Une rhétorique littéraire bien rodée où Rousseau joue le pari de la transparence et de l'authenticité. Dans un élan que l'on pourrait presque qualifier d'exhibitionnisme, Rousseau étale sa vie dans ses plus lugubres détails afin de nous prouver qu'au risque de l'humiliation et de l'indignité, il vaut la peine de réviser sa vie, et de la réformer s'il y a lieu. Mais en cela ne réside pas la seule défense de Rousseau. Ce dernier, au début de la *Profession de foi*, fait dire au Vicaire qu'il ne veut pas "*argumenter avec [nous], ni même tenter de [nous] convaincre; il [lui] suffit de [nous] exposer ce qu'il pense dans la simplicité de [son] cœur*"<sup>2</sup>. Le Vicaire n'admet qu'une prétention, celle de " s'estimer heureux " .<sup>3</sup> Et cet état d'âme, dit le Vicaire, est le fruit d'un long travail d'introspection dont il se propose de nous retracer l'itinéraire. C'est

---

<sup>1</sup> Note de BURGELIN, in ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p.1516.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 566.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 565.

dans cette perspective que Rousseau n'hésite pas à poser le " sentiment " plutôt que la raison à la base de sa philosophie. C'est qu'ainsi il affirme sa volonté de réfléchir sur des choses qui le concernent bien autrement que les lois physiques qui gouvernent le monde et la matière. Ses préoccupations portent sur la finalité de l'homme, c'est-à-dire le bonheur.

## 2.2-Le bonheur

" *L'objet de la vie humaine est la félicité de l'homme* " <sup>1</sup> écrit Rousseau à Sophie dans la deuxième des *Lettres morales*. Mais ce dernier, ne pouvant se fier à ce que le monde lui propose en guise de guide, et n'ayant pas encore trouvé les règles adéquates pour sa conduite, reste dans un égarement qui le maintient loin du Souverain Bien. Connaître ne rend pas l'homme heureux. Est heureux non pas l'homme qui sait, mais celui qui sait vivre.<sup>2</sup> Rousseau ne partage pas l'enthousiasme que procure à ses contemporains la vision eudémoniste du monde. La " valeur de l'existence humaine " ne s'évalue pas, selon lui, en fonction de la somme des plaisirs individuels, mais " *sur une échelle des valeurs édifiée en fonction du droit et de la justice sociale reconnue comme la vraie mesure de l'existence humaine* " <sup>3</sup>. Rousseau ne partage donc pas l'idéal utilitariste sous-entendu derrière le développement impressionnant des connaissances que connaît son époque. Pour cette raison, le bonheur ne résulte pas des différentes possibilités mises à la disposition de l'homme en vue de la satisfaction de ses aspirations et de ses désirs particuliers.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 1087.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 814.

<sup>3</sup> CASSIRER. *La philosophie des Lumières*, p.216.

Il n'y a pas en fait chez Rousseau de définition claire et définitive du " bonheur ". Par contre, ce thème est indirectement traité dans ses œuvres dans la mesure où il en donne une définition négative en identifiant les artifices qui nous en éloignent.<sup>1</sup> Comme le dit si bien L. Luporini :

C'est après "l'illumination de Vincennes" que sa réflexion sur le bonheur s'éclaircit dans le cadre d'une critique de la société contemporaine, le luxe, les arts et les sciences ne sont pas favorables au bonheur et surtout, dans l'état actuel de la civilisation, les hommes sont portés à le chercher "dans l'opinion d'autrui".<sup>2</sup>

Le point de départ de la réflexion rousseauiste remonte en effet à cette fatidique promenade sur le chemin de Vincennes, où, lisant *Le Mercure de France*, Rousseau tombe sur la question du concours lancé par l'Académie de Dijon: "*Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mœurs?*"<sup>3</sup>. C'est là, d'après le récit des *Confessions*<sup>4</sup>, que Jean-Jacques est frappé d'une double illumination l'instruisant du même coup et de la cause de son malheur et de celui de l'humanité; C'est que l'espace d'un moment Rousseau, s'étant retrouvé face à lui-même, comprend que ce n'est pas *lui* qui souffre, mais la *nature humaine* qui est en lui<sup>5</sup>. Ce mal ne lui est pas particulier, il est partagé par les autres. Tous les hommes souffrent, mais sans savoir pourquoi. Ce *pourquoi* venait subitement de s'élucider pour lui et de faire naître en son esprit cette opposition fondamentale qui est à la base de sa doctrine, soit celle entre nature et société.

---

<sup>1</sup> Tel est le propos du premier et du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in J.- J. Rousseau, *Oeuvres complètes* III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964. [Ci-après cité *Second Discours* ]

<sup>2</sup> Ouvrage collectif. *Le dictionnaire Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion éditeur, 1996, " Le bonheur " de L. Luporini, p. 85.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Deuxième rêverie, p. 1007.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Les Confessions*, O.C. I, p. 351.

<sup>5</sup> Nous nous permettons cette digression que nous tirons à partir du propos que tient Le François de la page 932 à 937 dans *Rousseau, juge de Jean-Jacques*.

La division est donc identifiée comme l'obstacle majeur au bonheur de l'homme. L'ouverture de la *Profession de foi* constitue en un exemple concret de cette division, exemple que nous avons déjà commenté. Dans un contexte social où sont condamnés des actes " légitimes " parce que conformes à la nature, l'homme ne parviendra jamais à accorder sa volonté avec le monde extérieur. Cette division est d'autant plus accentuée par le déséquilibre que provoque le développement des facultés de l'homme. Rousseau en a contre les philosophes promulguant l'idée selon laquelle " *en étendant ses facultés, l'homme étend ses forces* " <sup>1</sup>. Au contraire, dit-il, nos forces diminuent à mesure que l'orgueil prend le dessus. C'est que le développement de la force n'est pas proportionnel au développement de la faculté la plus dangereuse de l'homme : l'imagination. En effet, " *de toutes les facultés de l'âme, l'imagination, la plus active de toutes étend la mesure des possibles, soit en bien soit en mal, c'est elle qui excite et nourrit les désirs par l'espoir de les satisfaire* " <sup>2</sup>. Ainsi, l'imagination contribue à la multiplication des désirs (ou passions) de l'homme, sans toutefois multiplier ses moyens de les combler. L'absence de commune mesure entre le " pouvoir " et le " vouloir " de l'homme constitue ainsi une autre cause de la division qui le caractérise et, en plus de le plonger dans un état misérable, provoque son malheur. Retrouver un équilibre entre ses besoins et ses capacités d'y pourvoir est la mission de l'homme qui veut s'orienter sur le chemin du bonheur.

En attendant, le but du Vicaire est de mettre de l'ordre dans ses idées. C'est pour cela qu'il " *repassé dans [son] esprit les diverses opinions qui [l'avaient] tour à tour entraîné depuis sa*

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 85.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 84.

naissance ", et qu'il les examine dans " *le silence des préjugés* " pour ne retenir enfin que celles qui lui seront utiles pour vivre.<sup>1</sup>

### 2.3-L'insuffisance de l'esprit humain

La critique que Rousseau adresse à l'endroit des philosophes n'est pas, comme le note Cassirer, une critique portée contre la raison, mais au nom de cette dernière.<sup>2</sup> C'est contre l'art de raisonner qui porte les philosophes à faire un usage abusif et erroné de la raison qu'en a Rousseau. " *La raison ne se résume pas au raisonnement* ", c'est-à-dire à l'art de justifier par des motifs rationnels l'existence de Dieu par exemple. En attribuant à la raison seule le pouvoir d'admettre certaines vérités, les " philosophes dogmatiques " se réservent le droit de statuer sur une preuve possible ou non de l'existence de Dieu et d'imposer le résultat de leur travail intellectuel comme une vérité certaine.

Rousseau décrie l'esprit des " philosophes dogmatiques " pour qui le raisonnement est le critère de vérité autant en science qu'en religion ou en morale. En prétendant pouvoir fonder rationnellement la religion, les philosophes reproduisent les mêmes attitudes qu'ils prétendent combattre, c'est-à-dire l'arbitraire et le dogmatisme de la religion positive. On ne peut se fier uniquement à la raison, car comme " *trop souvent [elle] nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser* " <sup>3</sup>, scande le Vicaire. Selon Rousseau, ce n'est pas de la raison mais de la certitude morale qu'est tirée la croyance

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 568-569.

<sup>2</sup> CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe, Deux essais*, Paris, Belin, 1991. p. 80.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Lettres morales*, deuxième lettre, O.C. IV, p. 1090.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 568.

religieuse. Il rejette les justifications théoriques où l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont démontrées par des preuves strictement métaphysiques, puisqu'elles ne peuvent, pas même en se basant sur la raison, garantir la certitude que cette dernière n'est à même d'offrir que dans les domaines de la connaissance scientifique ou théorique. En matière de philosophie pratique, la raison n'est plus qu'un guide aux facultés douteuses : " *un pilote inexpérimenté qui méconnaît sa route et qui ne sait ni d'où il vient, ni où il va.* " <sup>1</sup> En somme, nous nous trompons souvent malgré nous, considérant le fait que " *le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain; il n'y résiste pas longtemps, il se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que ne rien croire* " <sup>2</sup>. Ce qui va à l'encontre de la prescription du siècle voulant que dans les domaines où la raison n'est pas apte à statuer seule, comme en religion par exemple, nous devrions suspendre notre jugement.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 567.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 568.

### 3-CRITIQUE DES PHILOSOPHES MATÉRIALISTES

Dans sa croisade menée au nom de la " vraie religion " et dans le cas qui nous intéresse de la " vraie moralité ", c'est à coups d'acribes diatribes que Rousseau règle leur compte aux philosophes matérialistes de son époque, et s'il en a tant pâti, c'est qu'il n'a su épargner personne, ni la religion chrétienne ni les philosophes. Dans cette partie, notre but est d'exposer les deux premiers dogmes de sa profession de foi et de montrer que la défense de ces derniers est moins basée sur les preuves qu'il apporte pour les soutenir que sur sa réfutation de certaines théories invoquées par les philosophes matérialistes. En plus d'amener une preuve de l'existence de Dieu, cette partie dresse le tableau des erreurs qu'impute le Vicaire à la philosophie des modernes dont les nouvelles théories scientifiques ont pour principale conséquence d'impliquer l'athéisme. La raison pour laquelle nous nous attardons à exposer ces preuves théoriques de l'existence de Dieu est que le Vicaire s'en servira plus loin pour dire que la conscience est un don divin. Voyons maintenant en quoi consistent ses deux premiers " articles de foi " du Vicaire.

#### 3.1-Premier dogme : Dieu-Volonté

Le premier " article de foi " (Dieu Volonté) repose sur la conviction que la matière qui se meut n'est pas " autonome " mais régie par une force extérieure. C'est que Rousseau n'adhère pas à la position des matérialistes selon qui " *la cohésion entre la matière, l'ordre et le mouvement est inhérente à la matière elle-même* "1. C'est là, selon lui, le point

---

<sup>1</sup> VARGAS, Yves. *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1995. P.157. [Ci après cité *Introduction à l'Émile* ]

d'appui théorique du *matérialisme athée* qui soutient que le mouvement de la matière n'est pas produit par une cause extérieure. Or contre cette négation de toute idée de Dieu, que le Vicaire ne saurait supporter, il lui sied mieux de prendre le parti du *matérialisme théiste* et de défendre l'idée qu'à l'origine du mouvement de la matière agit une volonté. Pour ce faire, Rousseau procède en trois étapes, à l'examen de ce qui est extérieur à la matière dans le but de démontrer qu'il existe une cause première.

Dans un premier temps, voyant que la matière peut autant rester inerte qu'être en mouvement, il en déduit que sa qualité essentielle est d'être au repos. " *Quand donc rien n'agit sur la matière, elle ne se meut point, et par cela même qu'elle est indifférente au repos et au mouvement, son état naturel est d'être en repos.* " <sup>1</sup> Rousseau s'oppose incidemment à La Mettrie qui soutient l'idée d'une matière auto-organisée, et à Newton qui récuse la théorie de l'inertie de la matière. En effet, selon ce dernier, même au repos, la matière possède virtuellement les lois internes du mouvement en elle. Sur ce point, Rousseau semble plutôt se ranger du côté de Descartes pour dire que le mouvement n'est pas dans la matière, mais que Dieu est la cause de l'activité de l'étendue.<sup>2</sup>

Ensuite, toujours d'après ses observations, il divise le mouvement en deux types :

J'aperçois dans les corps deux sortes de mouvement, savoir : mouvement communiqué et mouvement spontané ou volontaire. Dans le premier, la cause motrice est étrangère au corps mû, et dans le second, elle est en lui-même.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 574.

<sup>2</sup> VARGAS. *Introduction à l'Émile*, p. 165.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 574.

Y. Vargas fait remarquer que le Vicaire introduit ici une dualité d'ordre " ontologique " : dualité entre la " matière passive " et la " volonté active "<sup>1</sup>. Les arguments que le Vicaire invoque pour justifier cette dualité<sup>2</sup> brillent par leur faiblesse. Rousseau, dont le cœur fut toujours plus porté à *professer* qu'à *philosopher*, en appelle au bon sens, à la bonne foi et même à l'ignorance de tous, pour nous faire adhérer à l'idée d'une volonté extérieure qui régirait la matière. " *Vous me demanderez encore comment je sais donc qu'il y a des mouvements spontanés;*" dit le Vicaire, " *je vous dirai que je le sais parce que je le sens. Je veux mouvoir mon bras et je le meus, sans que ce mouvement ait d'autre cause immédiate que ma volonté.*"<sup>3</sup> En ultime instance, le Vicaire en appelle au *sentiment*, celui-là même à partir duquel il avait déduit sa propre existence. Or, ce dernier, affirme-t-il, ne peut pas le tromper, autrement il devrait remettre en question le moyen par lequel il a pris acte de son existence. Il y tient si fermement qu'il nous avertit que toute tentative de le détourner de ce sentiment, seul critère de certitude, serait vaine.<sup>4</sup>

Cela ne nous empêche pas de nous étonner de certaines conclusions un peu hâtives. En effet, l'empressement avec lequel le Vicaire accorde aux animaux une " volonté spontanée " et même une " liberté "<sup>5</sup> surprend : " *Vous me demanderez si les mouvements des animaux sont spontanés; je vous dirai que je n'en sais rien, mais que l'analogie est pour*

---

<sup>1</sup> VARGAS. *Introduction à l'Émile*, p. 165-167.

<sup>2</sup> La première dualité ayant été présentée antérieurement distingue l'être passif et l'être actif.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 574.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 574.

<sup>5</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 575.

*l'affirmative.* "1 Or, nous savons que dans le second *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau n'accordait la liberté qu'aux hommes. Et plus encore, il en faisait l'élément distinctif de l'humanité.<sup>2</sup> D'où vient alors cette confusion? Rousseau serait-il en mal de classer les animaux dans la hiérarchie de son anthropologie? En fait, le Vicaire, après avoir posé ses deux dogmes, centre de nouveau sa réflexion sur lui-même et cherchant à déterminer quel rang il occupe dans le monde,<sup>3</sup> il constate :

Je me trouve incontestablement au premier de mon espèce... Il est donc vrai que l'homme est le Roy de la terre qu'il habite, car, non seulement il dompte tous les animaux, non seulement il dispose des éléments par son industrie, mais lui seul sur la terre en sait disposer et il s'approprie encore par la contemplation les astres mêmes dont il ne peut approcher.<sup>4</sup>

L'homme a cet avantage sur les bêtes qu'il est " conscient " du monde qui l'entoure. Sa liberté n'est pas celle de la spontanéité de la nature ou chaque acte est posé en vue de la survie. Il est doté de certaines facultés dont le développement lui permet d'avoir une certaine emprise sur le monde qui l'entoure, ce qui ne semble pas être le cas des animaux. Il jouit donc d'un certain privilège par rapport aux animaux puisque son existence comporte d'autres dimensions. Conscient de lui-même, l'homme se rend bien compte qu'il a des facultés dont il est le seul à jouir : " *Quel être ici bas, hors l'homme, sait observer tous les autres, mesurer, calculer, prévoir leurs mouvements, leurs effets...* "5 L'homme occupe une position unique dans le monde, position dont il peut reconnaître la valeur sans être nécessairement philosophe ou savant.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 574.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Second Discours*, O.C. III, p.141.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 582.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 582.

<sup>5</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 582.

De mon premier retour sur moi nait dans mon cœur un sentiment de reconnaissance et de bénédiction pour l'Auteur de mon espèce, et de ce sentiment, mon premier hommage à la divinité bienfaisante.<sup>1</sup>

Dieu est bon, dit le Vicaire, parce qu'il couvre l'homme de ses bienfaits; Bienfaits appréciables et notables, même par le commun des mortels. Ce dont le Vicaire est en train de prendre acte est à la portée de n'importe qui. La bonté de Dieu que constate le Vicaire n'est pas déduite d'un long raisonnement abstrait mais est " éprouvé " par le sentiment, le sentiment que tous possèdent.

Dans un second temps, Rousseau n'admet absolument pas l'idée d'une matière auto-organisée. " *Mon esprit refuse tout acquiescement à l'idée de la matière non organisée se mouvant d'elle-même ou produisant quelque action* " <sup>2</sup>, dit le Vicaire. Il faut donc qu'à l'origine de tout mouvement commande une volonté. L'exemple de l'homme suffit à le prouver : je me reconnais apte à régir mes actions, mais mes sens me forcent à admettre que l'univers qui m'entoure et qui est matière " *est en mouvement, et dans ses mouvements réglés, uniformes, assujétis à des loix constantes, il n'a rien de cette liberté qui paraît dans les mouvements spontanés de l'homme et des animaux.* " <sup>3</sup> Le Vicaire conclut, sa " persuasion intérieure " à l'appui, qu'à l'origine de ce mouvement agit une " cause étrangère ", une " volonté active " qui le provoque. Armé de cette conviction, Rousseau contre la théorie physique de la matière auto-organisée en invoquant la nécessité d'une cause première qui aurait donné " *la première impulsion de la marche de l'univers* ". Pour lui, le vitalisme ne fait pas sens : " *La volonté m'est connue par ses actes [dit-il] non par sa nature. Je connais cette volonté comme cause motrice, mais concevoir la*

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 583.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 575.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 575.

*matière productrice du mouvement, c'est clairement concevoir un effet sans cause, c'est ne concevoir absolument rien.* <sup>1</sup>

Mais les matérialistes ont une autre corde à leur arc et pour justifier la théorie voulant que le mouvement soit inhérent à la matière, même quand elle est au repos, ils en appellent à un autre argument, tiré de la chimie cette fois. Ils affirment alors que la matière est composée de particules ou d'atomes dont la caractéristique est d'être en perpétuel mouvement. À cet argument, Rousseau rétorque qu'en multipliant les forces particulières, on doit par le fait même expliquer de nouvelles causes.<sup>2</sup> De sorte que le problème demeure et Rousseau maintient sa position dont il fait son premier dogme : "*Je crois qu'une volonté meut l'univers et anime la nature.*"<sup>3</sup> Tel est son premier article de foi, lequel postule Dieu comme le moteur premier à l'origine du mouvement de la matière.

### 3.2-Le langage de la philosophie

Le procédé rhétorique qu'emploie le Vicaire pour solliciter notre adhésion à l'idée d'une volonté divine ressemble à un endoctrinement puisque dénué de toute véritable démonstration. Et sa méthode surprend par sa témérité. Mais le Vicaire se justifierait en répétant qu'il ne se soucie ni de convaincre ni de démontrer, son but n'étant que d'exposer<sup>4</sup> en évitant la fourberie des joutes langagières auxquelles se livrent habituellement les philosophes. Confondant peut-être l'inutilité de la science avec sa propre inaptitude à saisir ses énoncés, Rousseau la déclare inapte à fournir

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 576.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 578.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 576.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 581.

toute vérité utile en matière de religion et de morale. Révisant les preuves apportées par les matérialistes, il déclare : " *L'idée de la matière sentant sans avoir des sens me paraît inintelligible et contradictoire; pour adopter ou rejeter cette idée il faudrait commencer par la comprendre, et j'avoue ne pas avoir ce bonheur là.* " <sup>1</sup> On suppose que c'est avec une pointe d'ironie que Rousseau se flatte de son ignorance. Ignorance imputée à la manière dont les philosophes, " les sophistes les mieux disant ", font usage du langage.<sup>2</sup> Le Vicaire dresse un véritable réquisitoire contre l'abus d'une certaine forme d'utilisation du langage, réquisitoire au terme duquel il conclut qu'il est nécessaire de s'extraire du domaine de la spéculation métaphysique si on veut aboutir à une quelconque vérité sur les questions qui concernent directement l'homme. Le Vicaire en a contre les philosophes matérialistes et la satire qu'il leur adresse est sans équivoque :

Les idées générales et abstraites [que ces derniers développent] sont la source des plus grandes erreurs des hommes; jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité et il a rempli la philosophie d'absurdités dont on a honte sitôt qu'on les dépouille de leurs grands mots.<sup>3</sup>

Premièrement, Rousseau reproche à la philosophie d'employer des mots dont le signifiant ne réfère à rien de concret dans le monde, mais à quelque chose de relatif, d'approximatif, d'abstrait, qu'on ne peut concevoir que dans l'imagination. Nous connaissons la méfiance de Rousseau à l'égard de l'imagination dont les limites sont infinies en opposition au réel qui, lui, est limité.<sup>4</sup> À propos des explications des matérialistes, le Vicaire s'offusque : "*Quand on me dit que le mouvement ne lui est pas essentiel [à la matière], mais nécessaire, on veut me donner le change par des mots qui seraient plus aisés à réfuter, s'ils avaient*

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 575.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 577.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 577.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 305.

*un peu plus de sens.* "1 Ainsi, tout mot qui ne réfère pas à quelque chose de concret garde un sens vague et flou qui ne correspond à rien de précis. À ce propos, le Vicaire dit : " *On croit dire quelque chose par ces mots vagues de force universelle, de mouvement nécessaire, et l'on ne dit rien du tout.* "2

Deuxièmement, Rousseau s'insurge contre le " langage technique ". C'est qu'un tel langage se compose d'un vocabulaire particulier où les mots réfèrent les uns aux autres et engendre des discours abstraits réservés à l'usage des joutes intellectuelles. L'abstraction de la métaphysique révolte le Vicaire parce si on nie Dieu sur la base de raisonnements que seul un groupe de scientifiques peut comprendre, alors c'est dogmatiquement qu'on veut nous faire adhérer à cette négation de l'idée de Dieu. " *Je comprends que le mécanisme du monde peut n'être pas intelligible à l'esprit humain, [dit-il] mais sitôt qu'un homme se mêle de l'expliquer, il doit dire des choses que les hommes entendent.* "3 Et s'il faut adhérer aveuglément à une quelconque croyance, le Vicaire suggère d'adhérer à la sienne. De la faiblesse de sa démonstration il se défend ainsi: " *Le dogme que je viens d'établir est obscur, il est vrai, mais enfin il offre un sens et il n'a rien qui répugne à la raison ni à l'observation; en peut-on dire autant du matérialisme?* "4 D'après lui, tel n'est pas le cas, et c'est en bonne partie pour les raisons que nous venons d'énumérer.

Enfin, Rousseau, dont la plume littéraire en a séduit plus d'un, sait que le récit

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 577.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 577.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 578.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 576.

convainc mieux qu'une démonstration déductive. Pour cette raison, il expose ses idées à l'aide de procédés littéraires, truffant son propos d'exemples de manière à toujours renvoyer le lecteur à un contexte et s'assurer qu'à son idée, à ses mots, corresponde une réalité. Rousseau limite son vocabulaire afin que son langage soit accessible à tous et préfère user de redondance au risque de nous confondre plutôt que de nous renvoyer à la définition abstraite ou conventionnelle d'un mot.<sup>1</sup> Tel fut le pari de Rousseau, avec pour lot une œuvre littéraire originale et critique mais à la cohérence quelques fois boiteuse et problématique.

### 3.3-Deuxième dogme : Dieu-Intelligence

À la suite de son règlement de compte avec les philosophes matérialistes, le Vicaire énonce son second article de foi (Dieu Intelligence). " *Si la matière mue montre une volonté, la matière mue selon de certaines loix montre une intelligence.* " <sup>2</sup> Ce dogme stipule en effet que la volonté comme cause première du mouvement de la matière ne découle pas du hasard et ne s'applique pas de façon aléatoire mais ordonnée. Le Vicaire affirme : " *Loin de pouvoir imaginer aucun ordre dans le concours fortuit des éléments, je n'en puis pas même imaginer le combat, et le cahos de l'univers m'est plus inconcevable que son harmonie.* " <sup>3</sup> Cette harmonie, il est possible de la *sentir* par la seule contemplation de la nature : " *Non-seulement dans les Cieux qui roulent, dans l'astre qui nous éclaire; non-seulement dans moi-même, mais dans la brebis qui pâit, dans l'oiseau qui vole, dans la pierre qui tombe, dans la feuille qu'emporte le vent.* " <sup>4</sup> L'argument principal

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 339-346.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 578.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 578.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 578.

invoqué ici est l'assentiment du " sentiment intérieur ", à propos duquel le Vicaire s'interroge :

Quel esprit sain peut se refuser à son témoignage, à quels yeux non prévenus l'ordre sensible de l'univers n'annonce-t-il pas une suprême intelligence, et que de sophismes ne faut-il point entasser pour méconnaître l'harmonie des êtres et l'admirable concours de chaque pièce pour la conservation des autres?<sup>1</sup>

C'est à croire qu'à l'homme ne s'offrent que deux choix, soit celui d'écouter le sentiment intérieur qui s'exprime timidement et involontairement dans le cœur de tous les hommes, soit celui de se laisser persuader par les théories qu'élabore la raison. Selon Rousseau, c'est à l'évidence du sentiment qu'il vaut mieux pour l'homme de se fier puisque l'alternative serait de boire à la source des " *galimathias d'abstractions* " de " *ceux qui nient l'unité d'intention qui se manifeste dans les rapports de toutes les parties de ce grand tout.* " <sup>2</sup>

Rousseau invoque une Intelligence à l'origine de l'ordre de la matière parce qu'il n'adhère pas au transformisme, composante vitaliste du matérialisme, lequel défend l'idée voulant que " *l'harmonie de la matière organisée découle d'un long processus d'essais et d'erreurs* " <sup>3</sup>. Le Vicaire réclame qu'on lui explique pourquoi alors ce processus est parvenu à un terme et ce sans raison :

Si les corps organisés se sont combinés fortuitement de mille manières avant de prendre des formes constantes, s'il s'est formé d'abord des estomacs sans bouches, des pieds sans tête, des mains sans bras, des organes imparfaits de toute espèce qui sont périés faute de pouvoir se conserver, pourquoi nul de ces informes essais ne frappe-t-il plus nos regards, pourquoi la nature s'est-elle enfin prescrit des loix auxquelles elle n'était pas d'abord assujétie? <sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 579.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 580.

<sup>3</sup> VARGAS. *Introduction à l'Émile*, p. 167.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 579.

Pour Rousseau, la nature est le fruit d'une organisation minutieuse, et l'ordre du monde n'est surtout pas le résultat de " combinaisons et de chance "¹. Le recours à l'argument de la probabilité de la justification transformiste de l'ordre du monde relève selon Rousseau de la fabulation. " *Que d'absurdes suppositions pour déduire toute cette harmonie de l'aveugle mécanisme de la matière mûe fortuitement!* "² s'exclame à ce propos le Vicaire.

En somme, sur Dieu, nous ne savons que peu de choses : " *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.* "³ Nous ne connaissons de lui que ses " attributs " et encore, des attributs sommaires. Il est " intelligence, puissance, volonté et bonté "⁴. Nous savons que Dieu existe mais sans rien soupçonner de ses intentions ni de ses dessins. Sur l'essence ou la nature de Dieu, le Vicaire avertit qu'il est inutile de spéculer et que rien ne sert de gaspiller ses efforts pour de telles recherches. " *Pénétré de mon insuffisance, je ne raisonnerai pas sur la nature de Dieu* "⁵.

Rousseau ne discute donc pas véritablement les hypothèses des matérialistes. Il se contente d'en critiquer l'abstraction qui selon lui confond les esprits plus qu'elle ne les éclaire. Face à l'argumentation systématique traditionnelle, Rousseau oppose un argument : l'évidence obtenue par l'acquiescement du *sentiment intérieur*. Car, ce dont il

---

¹ ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 579.

² ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 580.

³ ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 581.

⁴ ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 581.

⁵ ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 581.

veut traiter ne relève pas d'un prétendu savoir. C'est en fait la profession d'ignorance socratique que réclame Rousseau pour lui-même comme pour tout être authentique.<sup>1</sup> Rien de moins qu'une invitation à reconsidérer l'inscription delphique : " connais-toi toi-même ". Mais se connaître soi-même, ce n'est pas connaître ses goûts, ses préférences, ses penchants naturels comme le prêchent les matérialistes, ni encore de croire ce qu'une convention s'entend pour dire que nous sommes. Se connaître implique une prise de conscience de la nécessité pour l'homme de rendre compte de la place qu'il occupe dans l'ordre du monde, de prendre conscience de sa finalité humaine, de sa destination, de la responsabilité qui lui incombe d'assumer son existence, de se réaliser librement.

Contre toutes les théories des matérialistes et leurs variantes, il invoque donc, en ultime instance, un seul critère pour juger de la validité et de l'utilité d'une vérité : le sentiment. "*Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage; je le vois, ou plutôt je le sens*"<sup>2</sup> affirme le Vicaire. Mais qu'en est-il exactement de ce sentiment, source de toutes les évidences, auquel nous sommes sans cesse renvoyés?

---

<sup>1</sup> FERRARI, Jean. Les sources françaises de la philosophie de Kant, partie III, chapitre IV: Kant, lecteur de Rousseau, Paris : Klincksieck, 1979, p. 240.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 580-581.

#### 4-UNE NOUVELLE ACCEPTATION DU SENTIMENT

Souvenons-nous que le conflit que cherche à résoudre Rousseau est celui causé par l'incompatibilité de la moralité de la religion positive avec la nature de l'homme. À cette fin, le Vicaire cherche à déterminer quelle est la véritable source de la moralité : les lois conventionnelles de l'Église catholique ou la nature? Or, Rousseau n'est pas athée. Nous avons vu avec quelle farouche résistance il combat les théories des matérialistes qui penchent en faveur d'une telle conviction. Rousseau croit en Dieu et avec une ferveur telle que dans son examen du problème de la théodicée il l'innocente de toute culpabilité. De sorte que si la véritable moralité trouve son fondement dans la nature, il faut aussi y chercher Dieu. Voyons comment il procède.

##### 4.1-La méthode

Le Vicaire, en tant qu'homme de Dieu, s'adresse aux philosophes modernes comme à ses enfants. Ces derniers se sont si éloignés de la réalité par les abstractions qu'ils s'évertuent à élaborer qu'il leur faut un rappel au simple et au clair. L'homme du peuple, selon lui, n'a pas besoin de lire des traités de métaphysique pour connaître l'idée de bien, ni reconnaître la loi morale inscrite en lui. J. Starobinski fait remarquer que dans un contexte où le rétablissement des sciences et des arts contribue, par la publicité et la publication des connaissances nouvellement acquises, à installer un certain doute dans l'esprit des individus, il devient nécessaire de s'extraire du charme

des philosophes.<sup>1</sup> Telle sera donc la méthode du Vicaire :

Portant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des argumens, je reprends sur cette règle l'examen des connaissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles dans la sincérité de mon cœur je ne pourrai refuser mon consentement, pour vrayes, toutes celles qui me paraîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique.<sup>2</sup>

Dans la théorie religieuse de Rousseau est défendue l'idée voulant que tout homme est à même de saisir la dimension morale de son existence et, sur cette base, d'en venir à la nécessité de la divinité. Car pour Rousseau, la religion et la conscience sont inscrites dans la nature humaine, sous la forme de l'idée de justice : idée innée, universelle et immuable.<sup>3</sup> Le scepticisme de Rousseau quant à la capacité de l'esprit humain d'atteindre des vérités générales en matière de religion est alors involontaire<sup>4</sup>; car le cœur parle toujours plus fort que la raison. Notre sentiment nous concerne davantage que les propos de la raison " raisonnante ". Une religion authentique ne s'adresse pas à l'entendement, mais au cœur, et lui communique une connaissance utile pour *vivre*. La vérité de cette connaissance relève d'un critère subjectif : la sincérité du cœur, et non pas d'une source extérieure au sujet même. Mais monstrueuse est la fragilité philosophique du fondement de cette méthode puisque c'est dogmatiquement qu'elle fonde sa base sur la sincérité du cœur. En fait, c'est le caractère auto-référentiel de cette méthode qui pose problème. En effet, en exagérant à peine, nous pourrions

---

<sup>1</sup> STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 51-52.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile, O.C.* IV, p. 570.

<sup>3</sup> CASSIRER. *Rousseau, Kant, Goethe*, p. 84.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile, O.C.* IV, p. 627.

substituer à la " sincérité du cœur ", l'expérience personnelle de Rousseau de la sincérité de son cœur. Mais examinons d'abord ce dernier.

#### 4.2-Le cœur

Sans prétendre les avoir toutes répertoriées, Yves Vargas dénombre, dans *l'Émile*, six sens entre lesquels jongle Rousseau dans l'emploi de l'expression *cœur*.<sup>1</sup> Considérant cela, quelques remarques préalables s'imposent si nous voulons comprendre les nuances de sens dont il est fait usage dans le texte de la *Profession de foi*. Le cœur, comme l'explique Y. Vargas, peut être compris comme le principe à partir duquel se développent les facultés humaines. Ainsi considéré, il peut alors prendre trois formes, soit celle des sens (réceptivité), de la raison (jugement), ou de la conscience (volonté).

D'un côté, le cœur, sans s'opposer à la raison, peut s'y substituer dans la philosophie pratique et dans la philosophie théorique; Dans la philosophie pratique, parce que c'est de lui que nous tirons les lois de notre nature; Dans la philosophie spéculative par ailleurs, car en prévalant sur la raison, il limite le champ de la connaissance à ce sur quoi le cœur peut se prononcer, soit sur ce qui est utile pour l'existence. Le cœur semble donc posé comme principe " épistémique " <sup>2</sup> au même titre que la raison chez Descartes, à la différence toutefois que la raison cartésienne est donnée, tandis que le cœur rousseauiste est un phénomène subjectif en perpétuelle

---

<sup>1</sup> VARGAS, Yves. *Introduction à l'Émile*, p. 340. Dans son index, Vargas indique que dans *l'Émile*, le cœur est employé au sens de nature humaine, au sens de faculté, au sens de sentiment rationnel, ou alors il désigne le courage ou la qualité d'une personne ou la religion.

<sup>2</sup> VARGAS. *Introduction à l'Émile*, p. 340.

quête de reconnaissance. Reconnaissance qui lui est refusée par la dénaturation, puisque comme explique le Vicaire :

Ce n'est pas assez que ce guide [la conscience] existe, il faut savoir le reconnaître et le suivre. S'il parle à tous les cœurs, pourquoi donc y en a-t-il si peu qui l'entendent? Eh! C'est qu'il nous parle la langue de la nature que tout nous a fait oublier.<sup>1</sup>

D'un autre côté, le cœur désigne aussi la nature humaine en l'homme, celle qui malgré sa dénaturation subsiste en lui, mais à laquelle ordinairement, nous ne donnons pas préséance parce que les institutions sociales, les opinions philosophiques et les préjugés s'évertuent à la soumettre et la faire taire.<sup>2</sup> Bien que cette idée de nature humaine soit centrale chez Rousseau, elle n'est nulle part définie de manière claire et distincte. Cependant, elle est illustrée à travers l'opposition familière entre nature et société, opposition que Rousseau assoit au fondement de son système.

Cette opposition est présentée dans le *second Discours*, par une comparaison entre l'homme de la société et l'hypothétique homme de la nature. Ce dernier est décrit comme la figure de l'homme policé démuné de ses facultés et de ses instruments; ce qui donne comme résultat une sorte d'homme primitif autonome et autarcique pourvu par la Nature du strict nécessaire pour sa survie. L'homme sauvage qu'imagine Rousseau est un être solitaire et apathique qu'à première vue rien ne pousse à s'associer avec autrui.<sup>3</sup> Au berceau de l'humanité, cet " homme " ne connaît pas encore le bien et le mal, il vit dans un état " prémoral " <sup>4</sup> où son ignorance de la moralité le maintient dans un état d'innocence vis-à-vis de ses actes : il ne fait qu'obéir à lui-même. Il est

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 570.

<sup>2</sup> VARGAS. *Introduction à l'Émile*, p. 21-22.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Second discours*, O.C. III, p. 151.

<sup>4</sup> Expression empruntée à J. Starobinski.

encore libre de toute contrainte extérieure. L'unité entre lui et le monde n'ayant pas été brisée, il demeure un être authentique. Tandis que la nature lui fournit ce dont il a besoin pour sa subsistance, l'homme de la nature vit dans une parfaite harmonie avec le monde extérieur.

Il ne connaît ni le travail (qui l'opposera à la nature), ni la réflexion (qui l'opposera à lui-même et à ses semblables) : Dans cette suffisance parfaite, l'homme n'a pas besoin de transformer le monde pour satisfaire ses besoins.<sup>1</sup>

L'homme est donc encore dans un rapport d'immédiateté avec lui-même et le monde qui l'entoure. Rien ne s'interpose entre ses désirs et leur satisfaction. Tandis que l'homme est au stade d'une existence purement sensitive, le cœur est encore pur de toute corruption. La voie de la Nature ne se trompant jamais, le cœur, à titre de " faculté originelle " ne peut non plus ni se tromper, ni nous tromper.

O Homme, de quelque Contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute [clame Rousseau];voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais.<sup>2</sup>

Rousseau a une foi quasi fanatique en la nature. D'après lui, le cœur est d'autant plus fiable que l'erreur ne réside pas dans les sens, mais dans le jugement<sup>3</sup>. Cette affirmation poussée à son extrême implique la conséquence suivante : l'homme sauvage, dont les facultés ne sont pas encore développées et dont l'étendue ne dépasse pas celles de la sensation et de la perception, demeure par le fait même dans le vrai. Il serait légitime de penser que de là vient en partie le mérite accordé au cœur. Sur la base de ce que nous venons de dire, il nous apparaît pour le moins risqué de croire le cœur incapable

---

<sup>1</sup> STAROBINSKI. *La transparence et l'obstacle*, p. 40-41.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Second Discours*, O.C. III, p. 133.

<sup>3</sup> C'est une idée qu'il défend dans la *Profession de foi* et sur laquelle nous reviendrons. p. 570-572.

de nous tromper même lorsqu'il est sincère; puisque cette sincérité, facile à concéder au cœur originel et hypothétique, nous apparaît bien douteuse lorsque transposée dans la réelle situation de l'homme dénaturé. Nous savons que le destin de l'homme est de dépasser ce premier stade de passivité, de sorte que pour " exister " et assumer son humanité, l'homme doit s'opposer aux aspirations originelles de son cœur. Dans la mesure où, pour être, l'homme *doit* se dénaturer, il est fort improbable que ce dernier soit en mesure de conserver cette " sincérité originelle ". Peut-être serait-il même nuisible qu'il la conserve. Le Vicaire, en tout cas, homme exceptionnel, affirme avoir conservé dans son esprit " *toute la clarté des lumières primitives* " <sup>1</sup>. Quoiqu'il en soit, si l'argument de la sincérité du cœur charme par son romantisme, il refroidit par son utopisme.

Armé donc de cette méthode, le Vicaire est résolu à ne suivre comme guide que " la lumière intérieure " : " *elle m'égarera moins, [dit-il], qu'ils (les philosophes) ne m'égareront* " <sup>2</sup>. Le Vicaire en est convaincu et il avertit son élève que sur l'inconnaissable, il faut se garder de spéculer ainsi que font les philosophes. <sup>3</sup> Voyons maintenant quels chemins emprunte le Vicaire pour sortir de son agnosticisme.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 566.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 569.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 568. " ceux-là croyant avoir de l'intelligence pour percer tous les mystères, quand au fond, ils n'ont que de l'imagination. "

#### 4.3-Le sentiment au XVIII<sup>ième</sup> siècle

Le premier effort du Vicaire se concentre sur l'investigation de sa propre nature. Ce faisant, il entreprend une réflexion théorique sur le " sentiment ", réflexion au terme de laquelle il établit une distinction entre le " sentiment sensualiste " et le " sentiment d'existence ". La raison pour laquelle le Vicaire s'attache d'abord à régler son compte au sentiment en indiquant la place qui lui revient dans cette nouvelle façon de considérer le problème moral et religieux s'éclaire à la lumière du commentaire d'E. Cassirer dans *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, lequel explique :

Toute la morale du XVIII<sup>ième</sup> siècle, quelles que puissent être les divergences de détail et pour autant qu'il s'y dessine une tendance générale, montre qu'elle considère la question de l'origine du domaine éthique comme un problème d'ordre psychologique, et qu'elle n'envisage de résoudre ce problème qu'en approfondissant l'analyse de la nature du sentiment moral... On insiste sans cesse sur l'idée qu'une théorie morale ne peut pas être pensée de manière arbitraire, qu'elle ne peut pas être forgée à partir de simples concepts et qu'elle doit nécessairement s'appuyer sur un donné ultime de la nature humaine, donné qui constituerait une limite de l'analyse.<sup>1</sup>

Ainsi, pour les penseurs contemporains de Rousseau, qui considèrent " le sentiment " comme le principe fondateur de la moralité, la tâche d'un théoricien de la morale consiste essentiellement à déterminer la nature de ce sentiment. " *C'est sur la doctrine des "sentiments de sympathie", du sentiment moral, que s'est élaborée la philosophie morale d'un Shaftesbury, d'un Hutcheson, d'un Hume et d'un Adam Smith* "2, note, à titre d'exemple, E. Cassirer. Cependant, cette manière de considérer le fondement de la morale renvoie à des considérations plus ou moins justifiables de ce qu'est véritablement en son essence

---

<sup>1</sup> CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 87.

<sup>2</sup> CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 87.

la " nature humaine ". En effet, d'un point de vue moderne, les spéculations sur les réels penchants de " la nature humaine " nous apparaissent peu crédibles ou superflues puisque impossibles à prouver et insuffisantes à satisfaire tout esprit logique imprégné des théories de l'évolution.

Mais si pour nous, la démarche des moralistes du XVIII<sup>ème</sup> semble choquante, il n'en demeure pas moins que le siècle dans lequel elle s'inscrit lui fournit le contexte et les outils propices à un tel développement. Il est impératif de nous rappeler qu'alors, la question morale n'était pas indépendante de la question religieuse, de sorte qu'il devient plus aisé de comprendre pourquoi, en engageant une réflexion sur la morale, les philosophes ne pouvaient contourner la question de la nature humaine. Les prescriptions morales plutôt punitives de l'église chrétienne reposaient exclusivement sur le sentiment de culpabilité nourri à la source du dogme du péché originel. Ce dernier imputait à la nature humaine (foncièrement mauvaise) la cause du mal. La moralité de l'homme consistait en un ensemble de lois contraignant cette nature dans le but ultime de la réformer ou à tout le moins, l'orienter sur le chemin de la rédemption. Quoi qu'il en soit, nous voulons seulement souligner ici que c'est à partir d'une conception originelle de l'homme qu'est construit l'édifice moral de la religion chrétienne. Dans leur ambition de réformer ce système moral, les philosophes des Lumières engagent leur réflexion par une reconsidération de cette " nature humaine " et de ce qui la caractérise, c'est-à-dire, les sentiments originels de l'homme.

Cette vision de la moralité implique un certain déterminisme dans la mesure où si l'homme, par exemple, est foncièrement égoïste, il aura beau ériger des lois

" vertueuses ", ses actions tendront logiquement à se conformer à son penchant naturel. Et il en sera ainsi quel que soit le sentiment auquel on voudra attribuer l'origine de la morale. En fait, cette manière de considérer la moralité est aussi une façon de justifier " l'immoralité " puisqu'en dernière instance, l'homme sera toujours justifié de s'être assujetti à ses penchants. Au chrétien, bien sûr, restera toujours comme porte de sortie le pardon! Mais le Vicaire refuse de se satisfaire d'une morale aussi hypocrite.

En somme, le point que nous voulions soulever au terme de cette présentation est que pour Rousseau, est irrecevable l'idée voulant que la morale s'appuie sur un *sentiment* que nous aurions au préalable identifié comme " le profil psychologique de l'homme "¹ et que nous aurions assigné à la nature humaine comme une caractéristique indéniable. Dans le système de Rousseau, le *sentiment d'existence*, identifié à la conscience, n'a aucun contenu moral défini. La conscience fait office d'un mécanisme dont est doté l'homme et dont la signification dépend d'une donnée extérieure. C'est précisément en cela que consiste l'innovation de Rousseau. Le contenu de la moralité ne dépend plus d'un sentiment particulier à la nature humaine, il devient le produit de la liberté de l'homme.

#### 4.4-La pitié, un sentiment moral?

Mais par ailleurs, nous pourrions objecter que dans le second *Discours*, Rousseau fait état de deux principes relatifs à l'homme de la nature, soit la *pitié* et *l'amour de soi*.

---

¹ CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 87.

Pourquoi ne pourrions-nous pas supposer que la pitié soit en fait le fondement originel de la morale? À son propos, Rousseau écrit:

Elle nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables et modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce.<sup>1</sup>

Après tout, la connotation morale de sa définition est sans équivoque. Sans l'*Émile* et le *Contrat social*, nous aurions été légitimés de penser que de la *pitié* découlent les autres vertus morales. Mais une lecture rétrospective du second *Discours* montre une variété significative dans le vocabulaire employé pour désigner ce dit sentiment. Dans la préface du second *Discours*, il présente la pitié et l'amour de soi comme des " principes " <sup>2</sup>. Et plus loin, dans la première partie, il qualifie la *pitié* de " vertu Naturelle " <sup>3</sup> et enfin de " sentiment naturel " <sup>4</sup> au sens où sa manifestation est antérieure au sentiment d'existence et à la raison. Nous suggérons que cette variation de termes déployée en vue d'indiquer le statut de la *pitié* et de *l'amour de soi* n'indique pas une confusion théorique de Rousseau vis-à-vis de son propre système. Et il serait faux de croire que Rousseau réduit la moralité à la bonté naturelle. Cette dernière n'est pas, comme le souligne E. Cassirer, " *une qualité originelle du sentiment, c'est une tendance et une destination fondamentale de la volonté et elle ne correspond pas à un penchant instinctif de la sympathie* " <sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Second Discours*, O.C. III, p. 156.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Second Discours*, O.C. III, p. 126.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Second Discours*, O.C. III, p. 154.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Second Discours*, O.C. III, p. 156.

<sup>5</sup> CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 92.

D'après certains commentateurs, comme R. Derathé<sup>1</sup> par exemple, Rousseau aurait " juxtaposé une morale d'inspiration rationaliste sur une morale de l'instinct ".<sup>2</sup> Selon lui, l'anthropologie rousseauiste contiendrait deux acceptions de la morale : une morale de l'instinct où la bonté naturelle fait office de moralité<sup>3</sup>, mais qui demeure insuffisante pour l'homme de la société, et une morale de la conscience où notre raison nous sert de guide pour la vertu<sup>4</sup>. Bien que ces deux types de moralité puissent parfaitement coexister sans que l'une n'exclue l'autre, Rousseau, tout en attribuant une certaine supériorité à la morale de la conscience, montre dans ses Discours<sup>5</sup> que vu les conditions sociales de l'homme, la pratique de la vertu est chose rare et relève de l'exploit ; de sorte que si dans le monde corrompu qu'il décrit, moralité il y a, cette dernière n'est possible que parce que l'homme possède au fond de son cœur une bonté naturelle dont rien ne peut le départir. Mais c'est une hypothèse qui ne nous satisfait que partiellement puisque la pitié n'a pas de valeur morale et donc pas de rapport avec la morale. De plus, il serait hâtif et peut-être même défaitiste de taxer Rousseau d'utopisme relativement à la possibilité d'une moralité de la conscience chez l'homme considérant que dans le contrat social, il fournit les conditions de possibilité théoriques de la pratique de la vertu. Mais voyons plus précisément en quoi consiste le sentiment chez Rousseau.

---

<sup>1</sup> DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Paris, 1948. [Ci-après cité *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*]

<sup>2</sup> DERATHÉ. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 119.

<sup>3</sup> Cette idée est présente et développée dans plusieurs textes de Rousseau dont le *Discours Sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, de même que dans *L'Emile*, ainsi que dans *Rousseau juge de Jean-Jacques* et bien sûr dans la *Nouvelle Héloïse* de manière " métaphorique ".

<sup>4</sup> Voir *La Profession de foi du Vicaire Savoyard*.

<sup>5</sup> Discours sur les Sciences et les Arts et le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

#### 4.5-Les deux types de *sentiment*

En guise d'ouverture de la *Profession de foi*, le Vicaire se propose d'abord de vérifier si comme il l'a prétendu, il a raison de ne se fier qu'à lui-même pour repasser en revue les connaissances qui l'intéressent.<sup>1</sup>

Mais qui suis-je? [demande-t-il] Quel droit ai-je de juger les choses, et qu'est-ce qui détermine mes jugements? S'ils sont entraînés, forcés par les impressions que je reçois, je me fatigue en vain à ces recherches, elles ne se feront point, ou se feront d'elles-mêmes, sans que je me mêle de les diriger. Il faut donc tourner d'abord mes regards sur moi pour connaître l'instrument dont je veux me servir, et jusqu'à quel point je puis me fier à son usage.<sup>2</sup>

Sommes-nous des êtres déterminés? Si tel est le cas, alors cette recherche est vaine ou pour le moins faussée. P. Burgelin souligne le fait que cette " recherche suppose la liberté "<sup>3</sup>, donc un être capable de réfléchir sur son existence et par le fait même de la régir. Qui suis-je donc? À cette question, le Vicaire répond par la seule évidence qu'il reconnaît, c'est-à-dire par " *la première vérité qui le frappe et à laquelle il est forcé d'acquiescer* "<sup>4</sup>: " *J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté* "<sup>5</sup>. Maintenant, comment savoir si ce que je pense être moi est autre chose que les sensations qui m'affectent? D'autant plus que je "subis" ces sensations, et à ce propos, note le Vicaire :

Leur cause m'est étrangère puisqu'elles m'affectent malgré que j'en aye, et qu'il ne dépend de moi ni de les produire, ni de les anéantir. Je conçois donc clairement que ma sensation qui est moi, et sa cause ou son objet qui est hors de moi, ne sont pas la même chose.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 569.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 570.

<sup>3</sup> Note de BURGELIN, in ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 1519.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 570.

<sup>5</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 570.

<sup>6</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 571.

N'ayant aucun contrôle sur les sensations qui l'affectent, le Vicaire reconnaît son " impuissance " quant à l'effet qu'elles produisent sur lui. Ceci l'amène au double constat suivant : d'abord, il admet que quelque chose existe hors de lui.

Ainsi [dit-il], non seulement j'existe, mais il existe d'autres êtres, savoir les objets de mes sensations, et quand ces objets ne seraient que des idées, toujours est-il vrai que ces idées ne sont pas moi.<sup>1</sup>

Ce qui agit sur les sens, Rousseau le nomme matière<sup>2</sup>. Ensuite, il se reconnaît en partie comme " être passif " étant donné qu'il n'a aucune emprise sur le monde qui lui est extérieur. En somme, Rousseau, fonde l'existence du monde extérieur, de la matière, sur l'évidence des sensations. Maintenant, si les sensations indiquent l'existence du monde extérieur, elle ne suffisent pas à fonder " l'existence du moi ", qui elle, dépasse le simple sensualisme. L'homme n'a pas une existence purement sensitive et passive. Son rapport au monde est plus complexe. Comme le souligne Y. Vargas, le dualisme du Vicaire est " têtue ", et ce dernier s'était engagé à ne pas aller contre l'évidence des sens. Or, ces derniers, comme nous voulons le montrer, l'ont amené au double constat suivant : la nature de l'homme est binaire. Il est sensitif et passif en même temps qu'actif et intelligent. Ainsi se décrit le Vicaire :

Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent, et quoi qu'en dise la philosophie, j'oserai prétendre à l'honneur de penser. Je sais seulement que la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui les juge, et que moins je mets du mien dans les jugements que j'en porte, plus je suis sûr d'approcher de la vérité; ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 571.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 571.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 572.

Le Vicaire ne pourrait affirmer *qu'il existe*, s'il n'était que pure passivité. Y. Vargas explique que " *en distinguant "j'existe" de "j'ai des sens", [le Vicaire] forme d'emblée une dualité, un principe d'action et de passivité* " <sup>1</sup>. Le *sentiment du moi* repose sur l'existence duelle d'un être passif compris comme pure réceptivité et d'un être actif capable de jugement. Sur lui-même et le monde extérieur, le Vicaire en vient à l'évidence suivante :

Me voici déjà tout aussi sur de l'existence de l'univers que de la mienne. Ensuite, je réfléchis sur les objets de mes sensations, et trouvant en moi la faculté de les comparer, je me sens doué d'une force active que je ne savais pas avoir auparavant. <sup>2</sup>

Il est à noter que le sentiment d'existence ou le sentiment du moi que cherche à déterminer Rousseau n'est pas déduit d'une pure opération intellectuelle, de même qu'il n'est pas déduit de la matière. " *Ainsi, [dit le Vicaire] toutes les disputes des idéalistes et des matérialistes ne signifient rien pour moi.* " <sup>3</sup> Rousseau fait un pied de nez à Berkeley et Descartes en n'admettant pas que l'existence puisse être tirée de l'idée seulement. Et il ne cède pas pour autant à Locke et Condillac puisque selon lui, l'existence ne peut pas non plus être déduite de la pure matière ni ne saurait se réduire aux sensations. Comme le souligne Y. Vargas, " *l'existence suppose un moi actif indépendant des sens* " <sup>4</sup>. Voyons ce que cela veut dire.

" *Juger et sentir ne sont pas la même chose.* " <sup>5</sup> Le fait d'apercevoir relève de la seule

---

<sup>1</sup> VARGAS. *Introduction à l'Émile*, p. 164.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile, O.C. IV*, p. 571.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile, O.C. IV*, p. 571.

<sup>4</sup> VARGAS. *Introduction à l'Émile*, p. 164.

<sup>5</sup> ROUSSEAU. *Émile, O.C. IV*, p. 571.

sensation tandis que le fait de comparer les sensations entre elles relève de la force active de l'esprit, de la raison. Selon E. Cassirer, deux éléments évoquent la force active qui caractérise l'être actif : " le jugement " d'un côté, et " le phénomène de l'erreur " de l'autre.<sup>1</sup>

Premièrement, le jugement permet de comparer et d'établir des rapports entre les différents objets qui m'affectent.

Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés tels qu'ils sont dans la nature; par la comparaison, je les remue, je les transporte, pour ainsi dire, je les pose l'un sur l'autre pour prononcer sur leur différence ou leur similitude, et généralement sur tous les rapports.<sup>2</sup>

C'est le jugement qui permet d'unifier l'impression des sensations. En soi, à chaque sens correspond sa substance chez l'être passif, et c'est par le jugement que l'être actif peut savoir que l'objet qu'il touche est bien le même que celui qu'il voit. La sensation seule ne peut pas qualifier les choses; pour ce faire, elle a besoin de la volonté active de la conscience pour prédiquer quelque chose des objets des sens.

Ces idées comparatives, plus grand, plus petit, de même que les idées numériques d'un, de deux, etc. [explique le Vicaire] ne sont certainement pas des sensations, quoique mon esprit ne les produise qu'à l'occasion de mes sensations.<sup>3</sup>

Les rapports que le jugement établit entre les différents objets sont donc relatifs à la force active du sujet, à sa raison, et non pas issus des sensations. Bien que l'activité du sujet ne soit provoquée que par le contact avec la matière.

---

<sup>1</sup> CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 100.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 571.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 572.

Deuxièmement, et il ne s'agit là que de la conséquence de ce que nous venons d'expliquer : À savoir que le phénomène de l'erreur est alors lié à la force active du sujet.<sup>1</sup> Rousseau soutient que ce n'est que lorsque le jugement se mêle de qualifier ou de quantifier la matière que l'homme court le risque de se tromper.<sup>2</sup> L'erreur ne vient effectivement pas des sensations, selon Rousseau, mais de l'acte de juger. À ce propos, il affirme que :

Si le jugement [...] n'était qu'une sensation et me venait uniquement de l'objet, mes jugements ne me tromperaient jamais, puisqu'il n'est jamais faux que je sente ce que je sens.<sup>3</sup>

Sur ce chapitre, Rousseau n'innove pas véritablement. D'après la note de P. Burgelin, il semble qu'il s'agissait là d'une idée commune chez les penseurs du siècle<sup>4</sup>. Nous retrouvons ce même genre de considération chez Condillac, par exemple, selon qui : "*Il n'y a ni erreur, ni obscurité, ni confusion, dans ce qui se passe en nous, non plus que dans le rapport que nous en faisons au dehors... Si l'erreur survient, ce n'est qu'autant que nous jugeons*"<sup>5</sup>. Dans le débat entourant la " théorie de l'erreur " <sup>6</sup>, Rousseau ne déroge pas de la traditionnelle conception de la " vérité adéquation ". Selon lui, la vérité est dans les objets et est transmise sans entrave aux sens. Ceci implique que dans un rapport de pure passivité au monde, où l'homme n'a qu'une médiation purement " sensuelle " entre lui et les choses, il ne peut pas être sujet à l'erreur.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 572 et p. 573.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 572.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 572.

<sup>4</sup> Note de BURGELIN, in ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p.1523. Il mentionne entre autres Helvetius et Descartes.

<sup>5</sup> CONDILLAC. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, in *Œuvres*, Paris : Corpus des philosophes français, 1947. I, I, II, §11.

<sup>6</sup> Ainsi nomme Burgelin le débat entourant l'origine du phénomène de l'erreur. Note de BURGELIN, in ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 1523.

Eu égard à tout ce que nous venons d'exposer, nous pouvons désormais affirmer qu'il est question dans la *Profession de foi* de deux types de *sentiment*. Le *sentiment sensualiste* où l'homme a un rapport immédiat et " transparent "<sup>1</sup> avec la nature, et le *sentiment authentique d'existence*, ressenti comme activité du jugement, donc de la raison, et qui semble lié à la liberté. Cette distinction est cruciale puisque c'est de ce *sentiment d'existence*, identifié à la conscience, qu'est déduite la moralité. Nous nous sommes contentés dans cette partie de distinguer les deux types de sentiments dont parle Rousseau. Nous voulons maintenant expliquer comment du sentiment découle la moralité en rappelant que le but du Vicaire est de dégager le fondement de la moralité d'une base purement " instinctive ".

---

<sup>1</sup> Ce terme est employé par M. Starobinski, dans son ouvrage *La transparence et l'obstacle*.

## 5-LA CONSCIENCE COMME FONDEMENT DE LA MORALITÉ

De savoir que la conscience est ressentie comme libre activité du sentiment d'existence ne suffit pas à faire d'elle le fondement de la moralité. C'est pourtant ce dont veut nous convaincre le Vicaire, et pour ce faire, il entreprend de développer une nouvelle démonstration basée cette fois sur les implications métaphysiques du concept de conscience dont la qualité distinctive est la liberté. Voyons donc quel rôle joue cette dernière.

### 5.1-La conscience est proprement humaine

Étant donné que l'homme qui possède la raison est sujet à l'erreur, nous sommes légitimés de nous demander s'il n'aurait pas mieux valu pour lui de n'avoir qu'une existence purement sensitive? Mais, une telle existence est utopique et n'a de toute façon jamais été envisagée par Rousseau puisque dans le second *Discours*, il explique que la vie de l'homme n'advient et n'acquiert une valeur qu'à partir du moment où l'homme cherche à s'extraire de son état de pure passivité. Avoir des idées n'est pas la caractéristique de son humanité, les animaux aussi ont des idées puisqu'ils ont des sens.<sup>1</sup> L'intelligence n'est donc pas un privilège accordé à l'homme, et gardons nous de la confondre avec la raison, que seul l'homme possède et développe avec le langage. Ce qui le distingue en fait des animaux, c'est sa liberté :

Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Second Discours*, O.C. III, p. 141.

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.<sup>1</sup>

L'homme, contrairement aux animaux, n'a pas pour guide infallible l'instinct. Sa liberté, qui est *naturelle*, l'exempt de tout déterminisme et l'empêche en quelque sorte d'être assujetti à ses penchants.

### 5.2-L'amour de soi

Par contre, il a pour guide une *passion naturelle*, sorte " d'instinct humain " qui le porte à sa propre conservation, l'amour de soi<sup>2</sup> :

L'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre. Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de tous ses soins est et doit être d'y veiller sans cesse...<sup>3</sup>

C'est dans la perspective de sa propre conservation que l'homme, qui n'est pas muni de l'instinct animal est amené à développer ses facultés contenues en lui comme des facultés virtuelles : " *la nature qui fait tout pour le mieux... ne lui donne immédiatement que les désirs nécessaires à sa conservation, et les facultés suffisantes pour les satisfaire. Elle a mis toutes les autres au fond de son âme pour s'y développer au besoin.* " <sup>4</sup>. C'est donc de l'alliance de *l'amour de soi* et de la *perfectibilité* que l'homme développe toutes ses autres facultés : " *La source de nos passions... est l'amour de soi; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications.* " <sup>5</sup> Et dans le lot est comprise la raison qui alimente l'imagination. Il

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Second Discours*, O.C. III, p.141-142.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Second Discours*, O.C. III, p. 126.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 491.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 304.

<sup>5</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 491.

existe alors une dialectique de la perfectibilité où interagissent raison et passions.<sup>1</sup> Celle-ci adopte à peu près le schéma suivant : en quête de la satisfaction d'un désir (au départ naturel), l'homme développe un moyen de le satisfaire. Or, cette satisfaction anticipe déjà un manque auquel l'imagination tentera de suppléer par l'émergence de nouveaux désirs. "*Ceux-ci stimulent le processus de la connaissance en tant qu'ils exigent d'être satisfaits, et pressent la raison de fournir les moyens de les apaiser.*"<sup>2</sup> Les passions, dans la mesure où elles sont développées en vue de notre conservation, ne peuvent pas être dites mauvaises!

### 5.3-La question du mal

D'où vient alors la dépravation et la dénaturation de l'homme dont s'offusquait au départ le Vicaire? S'appuyant sur la première partie du second *Discours*, J.-M. Salien explique :

Quand la raison et les passions se sont concomitamment éveillées, l'homme n'avait sur elles aucun contrôle puisqu'il n'en avait aucune conscience. [...] À cause de son ignorance originelle, l'homme ne pouvait pas à la fois sortir de sa torpeur et conserver sa pureté : il lui fallait se corrompre pour que s'épanouissent ses facultés et qu'il découvre ensuite le chemin de la rédemption.<sup>3</sup>

E. Kryger soutient cette même explication en disant que l'homme, en sortant de sa passivité et " en s'opposant à l'ordre naturel des choses, engendre sans l'avoir prémédité le mal"<sup>4</sup>. L'homme a commencé à être malheureux le jour où il a vu ses désirs dépasser ses forces.<sup>5</sup> "*C'est l'abus de nos facultés [dit le Vicaire] qui nous rend malheureux*

---

<sup>1</sup> KRYGER, Edna. *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1978, p.19. [Ci-après cité *La notion de liberté chez Rousseau*]

<sup>2</sup> SALIEN. *Dialectique de la raison et des passions*, p. 55, et ROUSSEAU. *Second Discours*, p. 143.

<sup>3</sup> SALIEN. *Dialectique de la raison et des passions*, p. 56.

<sup>4</sup> KRYGER. *La notion de liberté chez Rousseau*, p. 24.

<sup>5</sup> ROUSSEAU. *Émile, O.C. IV*, p. 151 et 304.

*et méchants.* "1 Dans l'état de nature, un équilibre existait entre les facultés de l'homme et ses besoins de sorte qu'il vivait " heureux " tout en restant indépendant puisqu'il n'avait pas besoin du concours des autres pour les satisfaire. Bien sûr, il ne s'agissait pas du bonheur que procure la vertu à l'homme moral. C'était un bonheur " innocent " où l'homme, bien qu'ignorant encore, jouissait toutefois de tous ses droits, sans contrainte extérieure. C'est qu'une autre cause du mal consistait dans la conséquence du développement effréné des passions c'est-à-dire, la dépendance des hommes les uns vis-à-vis des autres. C'est cette dépendance qui les aurait amenés à des abus et ultimement à l'instauration d'un système où sévit l'inégalité parmi les hommes. Le point de vue de Rousseau sur cet état des choses se résume à sa volonté de restituer ses droits à l'homme. C'est dans cette perspective qu'il énonce dans le second *Discours* l'égalité morale comme étant le propre de tout homme en fondant la possibilité de cette moralité sur la seule qualité universelle et distinctive de l'homme : sa perfectibilité. E. Cassirer explique :

Ce que Rousseau blâme, ce n'est pas la pauvreté engendrée par l'inégalité, c'est l'aliénation du droit. " Par nature " l'homme aspire à la liberté. Or dans la mauvaise société cette aspiration est aliénée par le rapport d'inégalité qui soustrait les faibles à la domination des riches.<sup>2</sup>

Mais d'où vient que l'homme, sortant des bras de la nature se livre à de tels excès? Comment se fait-il que sur la façon de nous conduire, la raison se trompe et ne nous guide point? Au début, le Vicaire explique que la raison n'est pas en cause en disant que c'est l'usage qui en est fait qui est mauvais. En fait, la raison, liée au sentiment

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 587.

<sup>2</sup> CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 93.

d'existence qui est aussi la conscience, est supposée être le meilleur guide de l'homme.

J.-M. Salien précise :

La corruption consiste en ceci que la raison, " le meilleur guide de l'homme " a pris un cours contraire à celui dicté par la nature, en se faisant l'instrument des passions outrées alors qu'elle était destinée à les contrôler. Mais cette erreur première est due seulement à la débilité d'une raison naissante, incomplète qui n'a pas prévu le danger des passions et qui, à ce stade initial, n'était pas encore apte à dicter une conduite juste.<sup>1</sup>

La solution se situe donc bel et bien du côté de la raison qui sera appelée à modérer nos passions et à légiférer sur un nouvel ordre social et moral, et où seront respectés les droits de tous. Mais sans vouloir aborder la question du droit, nous voulons savoir comment le Vicaire s'y prend pour régler la question du mal. Pour résoudre ce problème, le Vicaire s'attaque de plein front à l'un des débats les plus animés de son siècle, celui de la Théodicée.

#### 5.4-Troisième dogme :Dieu-Intention

Le Vicaire, sortant de sa béate contemplation de l'harmonieuse nature, s'aperçoit donc que le monde des hommes n'est que chaos! " Où est l'ordre que j'avais observé? "2 demande-t-il. Tandis que le monde de la nature ne lui offrait " qu'harmonie et proportions, celui du genre humain ne lui offre que confusion et désordre "3! Pourquoi y a-t-il le mal sur terre et à qui devons-nous en imputer la faute? L'homme est-il le coupable? Examinons-le.

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

---

<sup>1</sup> SALIEN. *Dialectique de la raison et des passions*, p. 56.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 583.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 583.

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 contrarioit par elles tout ce que lui inspiroit le sentiment du premier.<sup>1</sup>

Rousseau, qui ne se remet pas des implications des théories matérialistes impliquant l'idée de l'homme comme substance unique<sup>2</sup> (seule la matière existe et contient en elle toutes les qualités de l'homme y compris la pensée), reprend la traditionnelle conception duelle de l'homme, comme un être composé d'un corps et d'une âme. Cette double substance, le Vicaire la déduit de la déchirure qu'il éprouve quand il agit. Son âme qui voit le bien est tiraillée par son corps qui succombe aux passions :

Je me sens à la fois esclave et libre, [dit le Vicaire] 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.<sup>3</sup>

Le Vicaire prétend que sa conscience lui fait sentir quand il agit justement et quand il cède à ses passions, et ce, bien qu'elle n'ait aucun contenu. Le *sentiment d'existence*, nous l'avons vu, est spécifique en tant qu'il se distingue par la libre volonté de l'homme, sans plus.

Si l'on comprend bien que l'homme est actif dans ses jugements, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable ou dérivé de celui-là; il choisit le bon comme il a jugé le vrai, s'il juge faux il choisit mal.<sup>4</sup>

Par conséquent, la conscience n'est pas déterminée : elle est une sorte de mécanisme formel de la moralité et bien qu'elle soit dénuée de contenu, Rousseau refuse en tout cas de croire qu'elle est " l'ouvrage des préjugés"<sup>5</sup>. " *Si la conscience est l'ouvrage des préjugés, j'ai*

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 583.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 584-585.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 583.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 586.

<sup>5</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 566.

tort sans doute, et il n'y a point de morale démontrée; "<sup>1</sup> Mais l'idée que veut défendre ici le Vicaire est principalement que l'homme est déchiré entre suivre le "*premier sentiment de la justice qui est inné dans le cœur humain*"<sup>2</sup> et l'intérêt particulier, et c'est pour cela qu'il invoque une double substance (corps-âme). Mais pour traiter de la "division" dont nous avons parlé plus tôt, Rousseau avait-il véritablement besoin de recourir à cette dualité métaphysique? La chose n'est pas si sûre d'autant plus que son principal but est ici de s'opposer au monisme de certaines théories matérialistes dont celle de Locke à laquelle il reproche d'aimer "*mieux donner le sentiment aux pierres que d'accorder une âme à l'homme*"<sup>3</sup>. La matière, selon Rousseau, n'agit pas par elle-même, elle n'a pas de volonté et n'est par conséquent pas libre. Or, "*le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre*"<sup>4</sup>. Par conséquent, l'homme ne peut être issu d'une substance unique, en l'occurrence matérielle. Étant libre, il ne peut être fait d'une substance unique : "*L'homme est donc libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle*".<sup>5</sup> Tel est le troisième article de foi du Vicaire.

Invoquer l'immortalité de l'âme pour soutenir la liberté comme le principal attribut de l'homme était-il vraiment nécessaire? Sinon, quelle autre motivation aurait-elle pu pousser Rousseau à invoquer cette dualité en l'homme? En fait, le Vicaire invoque l'immortalité de l'âme pour résoudre la question du mal et de l'injustice. C'est que le Vicaire doit justifier pourquoi la voix du cœur vaut la peine d'être entendue; il

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 584.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 584.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 584.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 584.

<sup>5</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 587.

lui faut dire pourquoi il est préférable de faire le juste lorsque l'observation du monde prouve que partout le méchant triomphe et le juste est bafoué. Or, Rousseau dira justement que c'est le triomphe du méchant sur terre et la croyance en une justice qui le convainc de l'existence d'un au-delà où survit l'âme après la mort.

Si l'âme est immatérielle elle peut survivre au corps, et si elle lui survit, la providence est justifiée. Quand je n'aurois 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.<sup>1</sup>

Maintenant, l'introduction conceptuelle de cette séparation entre l'âme et le corps n'est pas des plus aisées à comprendre, souligne P.Burgelin. Tandis que jusque là " *Dieu n'était en effet que l'organisateur du monde, il va devenir le principe de la conscience morale et du don de liberté qu'il nous fait.* " <sup>2</sup> Mais cette liberté n'est pas celle qui caractérise la tension qui existe entre l'âme et le corps proprement dit, mais la tension qui existe à l'intérieur de l'âme même et que recoupe celle qui lie le *sentiment sensualiste* et le *sentiment d'existence*. P. Burgelin précise :

L'âme est tension entre deux mouvements que l'on peut appeler élévation et chute, activité et passivité. [...] La nostalgie d'unité intérieure nous fait sentir la faiblesse, la passion, la passivité comme un mal. Derrière cette passivité, nous comprenons l'esclavage du corps.<sup>3</sup>

### 5.5-La raison saine

Une des solutions qui s'offre alors à l'homme consisterait à tenter de rallier ces deux sentiments en conciliant les aspirations de la liberté avec celles de nos penchants naturels que sont *la pitié* et *l'amour de soi*. D'un côté, il faudrait rester à l'écoute de notre

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 589.

<sup>2</sup> Note de BURGELIN in *Émile*, O.C. IV, p. 1538.

<sup>3</sup> Note de BURGELIN, in ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 1538.

voix intérieure qui scande la justice plus fort que l'intérêt et d'un autre côté, il faudrait astreindre le développement des passions qui découlent de l'amour de soi en les limitant à ce qui nous est utile. Et la tâche d'une telle réconciliation incomberait à nul autre qu'à la partie active de l'âme, c'est-à-dire la raison. Non pas à la raison corrompue dont il a été fait mention plus tôt, mais à la raison qui nous est connue par la conscience comme notre force de jugement. Il s'agit ici d'une raison dont la pureté et l'existence nous sont garanties par le sentiment même que nous éprouvons. L'activité, le jugement, la volonté et la liberté sont propres à l'homme et il les ressent comme des évidences à travers le sentiment. La raison est donc relative à ce dernier et si dans l'opinion du siècle cette dernière est posée comme un donné antérieur à toutes les autres facultés, Rousseau, quant à lui, la pose dans un rapport de dépendance avec la conscience. Ce n'est que pour autant que l'homme prend conscience de lui-même, de son existence, et du double sentiment qui le caractérise qu'il connaît la raison. La raison n'est donc pas indépendante de la conscience et entretient avec elle des rapports étroits.

À la question " D'où vient qu'il y a le mal sur la terre? ", la réponse semble en partie échoir à la raison " corrompue ". Dieu étant bon et nous l'ayant démontré en nous octroyant la liberté, dit le Vicaire, il est exempt de toute culpabilité. En effet, la Providence " *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;*"<sup>1</sup> Le mal n'a pour cause que l'homme lui même : " *Nos chagrins, nos*

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 587.

*soucis, nos peines nous viennent de nous. Le mal moral est incontestablement notre ouvrage.* <sup>1</sup> Mais l'homme de la nature n'est pas ici mis en cause. Il s'agit en fait de l'homme de la culture, celui qui comme nous l'avons expliqué plus haut a entrepris par le soin de la perfectibilité de sortir de son état originel. Or, encore là, ce dernier n'est pas complètement fautif puisqu'en suivant la route du progrès, il ne faisait que suivre le dessein de la nature. L'homme était destiné à développer ses facultés et sa raison. Son erreur vient de ce qu'il n'a pas su le faire correctement :

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. Le mal particulier n'est que dans le sentiment de l'être qui souffre, et ce sentiment l'homme ne l'a pas reçu de la nature, il se l'est donné. La douleur a peu de prise sur quiconque, ayant peu réfléchi, n'a ni souvenir ni prévoyance. Ôtez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien.<sup>2</sup>

Rousseau, qui lie la justice à la bonté, laisse entendre que la cause de l'injustice vient du désordre provoqué par l'homme; " *Où tout est bien rien n'est injuste* " <sup>3</sup>, dit le Vicaire Mais dans un monde où triomphent incéssamment les méchants comment continuer de garder foi en la justice? Le cœur a beau nous prescrire d'être juste il n'en demeure pas moins que dans le monde, le méchant prospère tandis que le juste reste opprimé.<sup>4</sup> Rousseau dira que la faute de ce désordre et de cette injustice échoit incontestablement à l'homme.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 587.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 588.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 588.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 589.

### 5.6-Liberté et moralité

L'homme n'a pas agi comme l'aurait fait un Prométhée, sermonne Rousseau et il a engendré lui-même la cause de son malheur. Mais encore là, la faute ne peut lui être imputée totalement. Rousseau tente alors de considérer la chose à partir d'un angle nouveau " en élevant le problème au dessus du plan de l'existence individuelle pour le porter au niveau de l'existence sociale. "1 La théodicée revue par Rousseau introduit un troisième terme, soit la société. Pour Rousseau, explique J. Starobinski2, morale et politique sont difficilement dissociables, et l'un ne peut pas être compris sans l'autre. Le mal qui résulte du mauvais ordre institué par l'homme découle de la division. Expliquons-nous.

La perfectibilité, nous l'avons mentionné, est cette qualité propre à l'homme qui place ce dernier sur la voix du progrès. Bien que " la nature humaine ne rétrograde pas "3, son progrès est tout aussi susceptible d'aboutir à " l'imbécillité "4 qu'à une finalité qui répond à un dessein humain. L'homme se doit d'agir et d'orienter le progrès afin que son terme corresponde à sa destination humaine : la liberté. La perfectibilité a poussé l'homme à s'extraire de l'état de nature pour passer à l'état social, mais la société telle qu'elle est instituée n'est pas érigée sur des lois qui tiennent compte de l'aspiration de l'homme à sa liberté tout en veillant à la conservation de ses droits. Dans la *Profession de foi*, il n'est question que de l'aspect moral de la vie, aussi nous bornerons nous à ce dernier.

---

<sup>1</sup> CASSIRER. *La philosophie des Lumières*, p. 215.

<sup>2</sup> Voir STAROBINSKI. *La transparence et l'obstacle*.

<sup>3</sup> CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 94.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Second Discours*, O.C. III, p. 142.

Il s'agit donc pour nous de voir comment liberté et moralité sont liées. À l'état de nature, l'homme n'a qu'à suivre ses " penchants " pour être bon, mais dans l'état civil, qui n'est plus celui de l'isolement de la nature, pour être " bon ", il doit être vertueux. Rousseau décrit ainsi 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. Jusqu'ici, [dit le Vicaire à Émile], tu n'étais libre qu'en apparence; tu n'avais que la liberté précaire d'un esclave. Maintenant, sois libre en effet, apprends à devenir ton propre maître : commande à ton cœur, ô Émile, et tu seras vertueux.<sup>1</sup>

Si être vertueux consiste à maîtriser ses passions, alors pour être libre, il faut être vertueux. En ce sens, la vertu s'oppose à la simple bonté qui résulte d'une façon d'être plutôt passive. La vertu ne peut qu'être le résultat d'un effort, d'un combat où l'homme, à l'aide de la raison, de la conscience, parvient à modérer l'ascendant qu'ont sur lui les passions et le vice qu'elles engendrent. En ce sens, liberté et vertu sont étroitement liés. Et si la liberté est en quelque sorte un " don divin ", la vertu quant à elle ne dépend que du travail de l'homme. À ce propos, le Vicaire explique : "*la suprême jouissance, est dans le contentement de soi-même;*" [C'est-à-dire, dans la pratique de la vertu en d'autres termes] "*c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience.*"<sup>2</sup> R. Derathé, dont les propos s'accordent avec ceux de J. Starobinski, précise que la vie sociale, bien qu'elle réduise notre liberté naturelle en proportion des passions que nous y développons, ne nous réduit pas fatalement à l'esclavage<sup>3</sup>. D'ailleurs, à ce propos, le Vicaire précise :

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. t IV, p. 818

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 587.

<sup>3</sup> DERATHÉ. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 120.

L'être suprême a voulu faire en tout honneur à l'esprit humain : en donnant à l'homme des penchants sans mesure, il lui donne en même temps la loi qui les règle, afin qu'il soit libre et se commande lui-même : en le livrant à des passions immodérés, il joint à ces passions la raison pour les gouverner.<sup>1</sup>

La raison est ainsi la faculté avec laquelle l'homme peut élaborer des lois qu'il peut ériger au dessus de lui-même. La liberté ne signifie donc pas l'absence d'obstacle à l'assouvissement de nos désirs, mais elle consiste, comme l'indique E. Cassirer, dans :

l'obéissance à une loi stricte et infrangible que l'individu érige au dessus de lui-même. La vraie liberté, la liberté authentique ne réside pas dans le fait de se détourner ou de se détacher de cette loi, mais dans le mouvement autonome de la volonté qui y adhère.<sup>2</sup>

Comme nous l'avons affirmé un peu plus tôt, le salut de l'homme est véritablement à envisager du côté de la raison; de la raison saine plus précisément. Si de cette dernière dépend le développement de nos facultés, d'elle aussi dépend le pouvoir de régir nos passions. Ajoutons que la raison qui doit nous guider n'est pas celle soumise aux passions, mais celle soumise à la conscience 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; [...] qui la suit obéit à la nature et ne craint point de s'égarer.<sup>3</sup>

#### 5.7-Le cœur comme porte d'accès à la conscience

Qu'en est-il maintenant de ces lois auxquelles l'homme doit pouvoir obéir sans crainte de s'aliéner? Pour le Vicaire, il est clair qu'elles ne doivent ni découler de conventions ni se fonder sur des spéculations arbitraires de la raison.<sup>4</sup> Elles doivent être tirées d'une source pure et dénuée de toute corruption. Cette source est le cœur :

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C IV, p. 594.

<sup>2</sup> CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 94.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 595.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Second Discours*, O.C. III, p. 153.

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 innéfaçables. 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.<sup>1</sup>

Mais comment comprendre que du cœur, mis ici pour la conscience, soient puisées les lois de la saine raison? R. Derathé explique que l'intuition fondamentale de Rousseau réside en ceci " qu'il n'y a point d'entendement sain dans une âme corrompue "<sup>2</sup>. Et puisque " la conscience est la voix de l'âme "<sup>3</sup>, il faut alors retourner aux aspirations originelles de l'âme pour saisir quelles sont les aspirations de la conscience. Étant donné que " *toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous en portons nous-mêmes* "<sup>4</sup>, l'évidence nous contraint d'admettre que " *s'il est vrai que le bien soit bien il doit l'être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres, et le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique* "<sup>5</sup>. Rousseau nous contraint en quelque sorte à admettre qu'effectivement l'homme est animé d'une aspiration à la justice. Et cette aspiration, propre à la conscience, se distingue du penchant que constitue la pitié et qui caractérise l'homme de l'état de nature. La moralité est de toute façon étrangère à ce dernier qui ne connaît ni le bien ni le mal, et qui devra attendre la naissance de la raison pour que ces deux notions aient pour lui un sens. Rousseau ne parle donc pas ici d'un " amour originel " pour le bien et le juste. Écouter son cœur ne se réduit donc pas à tenter de capter la voix, inaudible, de ce penchant naturel. Il s'agit plutôt d'écouter sa conscience, c'est-à-dire de faire

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 594.

<sup>2</sup> DERATHÉ. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 130.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 594.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 595.

<sup>5</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. tome IV, p. 595.

usage de son jugement. Ce qui explique que la conscience anime notre amour du bien et du juste est le fait que dans le jugement que nous portons sur nos actions, " *la voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien au détriment d'autrui, nous faisons le mal* ".<sup>1</sup> Par conséquent, pour le Vicaire, il apparaît que même animé de l'amour de soi, l'homme ne saurait agir uniquement en fonction de son intérêt.<sup>2</sup> Pour justifier cet amour de l'homme pour la justice, le Vicaire fournit à titre de preuve trois " lieux communs " où se manifeste et " s'exprime " la conscience dans sa fonction morale. À travers ces trois preuves de l'existence de la conscience, son but est de montrer qu'au delà des individus et des nations, se trouvent partout " *les mêmes idées de justice et d'honnêteté, par tout les mêmes notions du bien et du mal.* "<sup>3</sup>

#### 5.8-La conscience est le foyer de la moralité

Premièrement, le Vicaire suggère qu'un accord non concerté existe dans l'admiration que suscitent certains héros tragiques. Au théâtre, où le récit oppose souvent le parti de la vertu à celui de l'intérêt particulier, le spectateur donne plus souvent son assentiment au juste qu'au méchant, prétend le Vicaire. Et curieusement, c'est là selon lui une preuve de la moralité de l'homme: " *s'il n'y a point de morale dans le cœur de l'homme, d'où lui viennent donc ces transports d'admiration pour les actions héroïques, ces ravissements d'amour pour les grandes âmes?* " demande-t-il à cet effet. Cette répugnance face à l'injustice, nous ne l'éprouvons pas qu'au théâtre, laisse entendre le Vicaire, mais à l'occasion de spectacles quotidiens mettant invariablement en scène une lutte entre le bien et le mal :

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 594

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 596.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 598.

Voit-on dans une rue... un quelconque acte de violence et d'injustice? à l'instant un mouvement de colère et d'indignation s'élève au fond du cœur, et nous porte à prendre la défense de l'opprimé.<sup>1</sup>

D'après P. Burgelin, Rousseau refuse l'idée de certains théoriciens faisant de l'homme un être uniquement motivé par son intérêt. Mais sur ce point, l'argumentation du Vicaire reste faible. En parlant des " méchants ", il se contente d'affirmer que quel que soit leur nombre sur la terre " *il est peu de ces âmes cadavereuses, devenues insensibles, hors leur intérêt à tout ce qui est juste et bon.* " <sup>2</sup> Et ceux-là ne peuvent être tenus pour entièrement responsables de leur " méchanceté " puisque s'ils n'entendent pas la voix de la conscience c'est parce que " la société " cherche à couvrir la voix de cette dernière par le bruit des préjugés.<sup>3</sup>

Deuxièmement, le Vicaire invoque un argument qui d'après P. Burgelin repose sur l'histoire. Pour assurer une validité " universelle " à son propos, le Vicaire laisse entendre que nous jugeons des actions morales du passé comme de celles d'aujourd'hui. Concernant Catilina, dont il s'offusque des crimes, il demande : " *Pourquoi donc ai-je de lui la même horreur que s'il étoit mon contemporain?* " <sup>4</sup> Le jugement moral ne varie pas selon le contexte donc, mais a bien une validité intemporelle et universelle. Notre conscience nous est donc bien commune et elle est perceptible chez tous les hommes dont le cœur s'incline du même côté : l'amour du juste. C'est que " *l'on a, malgré soi, pitié des infortunés; quand on est témoin de leur mal, on en souffre* " <sup>5</sup> et c'est tellement vrai,

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 596.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 596.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 596.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 597.

<sup>5</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 597.

affirme le Vicaire que même " *le plus pervers ne saurait perdre tout à fait ce penchant* " <sup>1</sup>. Encore là, il n'en va pas de sa nature d'être " méchant ". Le Vicaire précise que le méchant est divisé, il est contre nature, tel l'homme corrompu qui est en contradiction avec lui-même. Rousseau dira qu'aussi criminel que puisse être un homme, son penchant pour la justice demeure et peut parfois amener le voleur qui dépouille les passants à couvrir la nudité du pauvre ou l'assassin à soutenir un homme tombant en défaillance. <sup>2</sup>

Troisièmement, le Vicaire dira que la conscience nous est connue à travers le cri des remords " *qui punit en secret les crimes cachés et les met si souvent en évidence* " <sup>3</sup>. Remord qu'immanquablement nous éprouvons lorsque nous commettons une action injuste. " *Hélas! Qui de nous n'entendis jamais cette importune voix?* " demande le Vicaire. L'homme n'est pas méchant par nature, et ce n'est que lorsque nous ne lui obéissons pas justement que ce sentiment nous tourmente. La preuve en est que le méchant, pour survivre a besoin de s'oublier dans les artifices du monde pour ne pas entendre la réprobation du sentiment intérieur. " *Le méchant se craint et se fuit; il s'égayé en se jettant hors de lui-même; il tourne autour de lui des yeux inquiets, et cherche un objet qui l'amuse;* " <sup>4</sup> Ce ne sont que les mauvaises actions qui produisent un tel sentiment puisqu'au contraire, le juste est serein.

En somme, ces arguments à l'appui, le Vicaire peut désormais clarifier en quoi consiste la conscience :

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 597.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 597. Ici, nous paraphrasons Rousseau.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 597.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 597.

Il est 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.<sup>1</sup>

La conscience est présentée comme un principe inné du jugement moral qui guide l'âme dans la prise de décision de même que l'instinct guide le corps. En soutenant une telle position, Rousseau s'oppose entre autres au " sceptique Montaigne " <sup>2</sup> qui impute l'origine de la conscience à l'éducation et aux coutumes particulières à chaque coin du monde. Comme Rousseau ne veut pas embarrasser le Vicaire avec une fastidieuse argumentation, il se contente d'imputer l'opinion de Montaigne à sa mauvaise foi. " *Sois sincère et vrai si un philosophe peut l'être* ", lui dit péremptoirement le Vicaire, " *et di-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux?*" <sup>3</sup> Le bien ne peut être nulle part réprimandé et c'est, pour Rousseau, une évidence non discutable.

Par ailleurs, l'intérêt ne peut pas être reconnu comme la motivation essentielle des actions humaines, soutient Rousseau. " *Chacun, dit-on, concourt au bien public pour son intérêt;*" <sup>4</sup> Or, si la conscience est un principe inné, alors l'homme, qui en toutes choses concourt à son propre bien, le fait en tenant compte des aspirations de son corps et de son âme. Par conséquent, ses actions, même si elles sont motivées par l'intérêt, ne lui procurent de satisfaction qu'en autant qu'elles sont conformes à sa nature. Mais là n'est pas le véritable argument de Rousseau. Ce dernier invoque plutôt deux points dont le premier stipule que la vertu vaut la peine de se sacrifier pour elle : " *Qu'est-ce qu'aller à la*

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 598.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 598.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 599.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 599.

*mort pour son intérêt?* "1 Et le second dit qu'il y a des limites au delà desquelles notre jugement des actions devient biaisé, de sorte que seule une " trop abominable philosophie " pourrait condamner la vertu et " avilir Socrate "2.

Que la conscience existe, qu'elle nous porte à l'amour de la justice et de la vertu et qu'elle nous fasse aimer le bien plutôt que le mal ne sera pas démontré d'avantage. Le sentiment est garant de ces évidences et suffit au Vicaire pour dire que " *quand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas d'avantage.* "3 Y. Vargas s'étonne d'un tel procédé mais l'explique toutefois en disant que Rousseau procède avec le sentiment à l'instar des philosophes qui considèrent que la raison est garante de la raison.4 Pour Rousseau, le sentiment est garant du sentiment sauf que " *les actes de la conscience ne sont pas des jugements mais des sentiments.* "5

#### 5.9-La conscience est un instinct divin

Il reste que cette foi dans l'immuable droiture de la conscience nous semble relever d'un certain fanatisme. Mais ce fanatisme s'estompe à partir du moment où Rousseau fait de la conscience non seulement un sentiment inné, mais un " instinct divin ".

Le Vicaire rappelle que l'homme est animé par deux types de sentiments, le sentiment sensualiste et le sentiment d'existence. C'est à l'aide de ces sentiments innés,

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 599.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 599.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 599.

<sup>4</sup> VARGAS. *Introduction à l'Émile*, p. 180.

<sup>5</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 599.

antérieurs à toute autre chose, que l'homme assure sa conservation. Le sentiment sensualiste qui caractérise l'individu qui a un rapport passif avec la nature s'apparente à tout le côté instinctif de l'homme et consiste en " l'amour de soi, la crainte de la douleur, l'horreur de la mort, le désir du bien-être ".<sup>1</sup> Mais l'homme, n'étant pas semblable aux bêtes, ne possède pas tous les instincts suffisants à sa survie de sorte qu'il sera amené à s'unir en société et à développer ses autres facultés. C'est lorsqu'il sera dans un rapport social donc que naîtra l'impulsion de la conscience et que l'homme aura besoin de faire usage de son sentiment d'existence, de son jugement :

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 connoître, sa raison le porte à l'aimer :c'est ce sentiment qui est inné.<sup>2</sup>

La conscience est donc donnée comme un sentiment inné qui nous porte à aimer le bien. Bien que ce soit un sentiment dénué de tout contenu préalable, il n'en tient qu'à l'homme de déterminer ce contenu à l'aide de la raison puis de le suivre ou non.

Maintenant, si la raison, parce que trop corrompue, remplit la conscience de préjugés, il reste qu'un doute émergera toujours du penchant inné de la conscience vers le bien et indiquera à l'homme la nécessité de réviser son contenu. Ainsi, la moralité qui ne dépend pas d'un contenu déjà assigné à la connaissance, est assurée par un amour inné de l'âme pour le bien, amour dont le fondement est divin puisque Dieu l'inscrit en notre âme sous forme d'instinct :

Conscience, conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu; c'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi, je ne sens rien qui m'élève au

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 600.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 600.

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.<sup>1</sup>

Cela veut dire que l'âme, de même que le corps, est régie par un " instinct " qui consiste en une prédisposition de l'homme à la moralité. Et parce que la conscience peut être éprouvée comme un instinct, alors tout homme devrait pouvoir la ressentir. Mais l'homme est-il à ce point déficient au niveau moral qu'il lui faille un " instinct divin " à cet effet? Ce recours à un fondement supranaturel de la conscience était-il absolument nécessaire? Pourquoi Rousseau y a-t-il recours?

Il faut se rappeler que la moralité n'est possible que grâce à la liberté : le premier don divin. Or, de cette liberté (initialement perfectibilité) émerge la raison qui va légiférer et donner à la conscience ses règles de conduite. Par conséquent, cet instinct est divin d'abord parce qu'il n'est " fonctionnel " que grâce au don divin : la liberté et par la suite la raison. Ensuite, rappelons-nous que la conscience est le sentiment par lequel l'homme réalise son existence et la place privilégiée qu'il occupe dans le monde.<sup>2</sup> Et le Vicaire avait insisté pour dire qu'il s'agissait là d'une preuve de la bonté de Dieu à l'égard de l'homme. La conscience est donc un instinct parce qu'elle ne peut pas être tirée de la raison. En ce sens elle est accessible à tous. Et elle est divine, car elle est le don le plus précieux que Dieu ait fait à l'homme, toujours selon le Vicaire bien sûr!

Par ailleurs, disons que c'est parce que la conscience est d'origine divine que l'homme ne peut pas indéfiniment la nier. Mais il faut, auparavant, dira le Vicaire, que

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 601.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 582.

nous sortions de l'aveuglement dans lequel nous plongeant " *les premières lueurs du jugement* " et que nous attendions que " *nos faibles yeux se rouvrent, se raffermissent* " pour que nous puissions revoir les " *mêmes objets aux lumières de la raison tels que nous les montrait la nature* " <sup>1</sup>.

Ceci dit, il reste que suivre sa conscience n'est pas toujours évident, entre autres parce qu'elle est d'un accès capricieux, puisqu'on ne l'entend qu'en des circonstances spécifiques et particulières. " *La conscience est timide* ", dit le Vicaire, " *Elle aime la retraite et la paix; le monde et le bruit l'épouvantent;* " <sup>2</sup> La faute, ici encore, est imputée aux passions qui en société sont exacerbées et parlent plus fort que le sentiment. Pour " entendre " la voix intérieure, la conscience, il suffirait, dit le Vicaire, de s'émanciper de toutes les instances qui prétendent légiférer en son nom. " *Les préjugés dont on la fait naître sont ses plus cruels ennemis; leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre.* " <sup>3</sup>

D'un autre côté, si purs que nous soyons, quand la voix de la conscience nous est audible, elle ne nous contraint pas à faire le bien. C'est donc une autre motivation qui nous y porte. Rousseau dira : " *se plaire à faire le bien est le prix d'avoir bien fait, et ce prix ne s'obtient qu'après l'avoir mérité.* " <sup>4</sup> C'est que nous sommes libres, ne l'oublions pas, et que nous sommes maîtres des actions que nous posons. C'est le travail que nous effectuons librement qui compte et qui a une valeur. Etre vertueux exige donc des efforts qu'il incombe à l'homme de faire. Mais, chose curieuse, pour rechercher la satisfaction que procure la vertu, il faut l'avoir éprouvée auparavant: " *Rien n'est plus aimable que la vertu mais*

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 600.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 601.

<sup>3</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 601.

<sup>4</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 602.

*il faut en jouir pour la trouver telle.* <sup>1</sup> Pour aimer pratiquer la vertu, il faut une première fois, une volonté à l'origine d'une série pour installer une habitude.

Avec cette conception de la moralité qui ne dépend plus des institutions humaines, l'homme n'est pas mandaté d'une mission véritablement nouvelle, mais d'une mission dans laquelle jusqu'alors il avait toujours échoué. Rousseau veut rappeler l'homme moderne à l'ordre et il s'y prend en soulignant le fait qu'il est des considérations, comme celles sur la justice par exemple, dont l'homme ne pourra pas se défaire au delà des emballages religieux et des théories modernes de la moralité. Rien ne sert donc de se cacher derrière des justifications quelconques qui nous exemptent de tout devoir moral puisque en ultime instance, notre conscience nous guette en tout moment de solitude ou de silence.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU. *Émile*, O.C. IV, p. 602.

## CONCLUSION

Nous avons voulu, dans cette étude de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, rendre compte du rôle du sentiment dans la théorie morale de Rousseau. Nous avons choisi pour cela d'exposer les thèmes dont traite le Vicaire en vue de résoudre la question du problème moral telle qu'elle se posait pour lui à son époque.

Cette dernière, nous l'avons mentionné, apparaissait indissociable de la question religieuse de sorte que Rousseau choisira de démontrer la nécessité de la moralité parallèlement à la nécessité de la divinité. Puisque l'église chrétienne, plus corrompue que jamais au XVIII<sup>ème</sup> siècle, avait le mandat de statuer et de légiférer sur la moralité, cette dernière restait prisonnière des barrières imposées par les institutions ecclésiastiques. Rousseau, par l'entremise du Vicaire, allait entreprendre la dangereuse contestation de l'ascendant de la religion positive sur la moralité. Ce qui lui vaudra, après la publication de l'*Émile*, d'être décrété de prise de corps.<sup>1</sup> Rousseau n'excluait pourtant pas toute dimension théologique à la moralité, au contraire, il affirme que la moralité est un don divin et s'appuie sur la croyance en Dieu. Par ailleurs, nous avons montré comment, défiant les théories morales des philosophes matérialistes, Rousseau s'oppose fermement à toute idée d'athéisme tout en rejetant farouchement la religion chrétienne comme exemple de la véritable religion.

Sa condamnation n'était donc pas due à une remise en question de la religion elle-même, sinon de ses institutions. Ne craignant pas de pourfendre l'église, Rousseau questionne alors ses fondements afin de s'assurer qu'elle est véritablement la représentante du " divin " sur terre. Pour un homme de foi tel Rousseau, il y allait

---

<sup>1</sup> PLAN. *J.-J. Rousseau raconté par les gazettes de son temps*, p. 16.

de son devoir de restituer ses lettres de noblesses à la vertu qu'il voyait par ailleurs inlassablement avilir par les tenants d'une idéologie nouvelle qu'il dénoncera comme le produit des sophistes. À l'image de nombreux philosophes de cette époque, Rousseau s'attaque alors au problème de la théodicée et au dogme du péché originel qui l'amèneront à reconsidérer la nature humaine du tout au tout.

C'est ainsi qu'il sera amené à développer une nouvelle anthropologie libérant l'homme de tous les déterminismes dont les différents penseurs du siècle l'avaient accablés. Sa vision de l'homme de la nature ne contraste pas tant avec les autres visions d'hommes de la nature, parce que le sien est " bon " originellement, mais parce que ce dernier, à l'état de nature n'est pas tout simplement. L'homme n'est qu'en société. L'existence de l'homme de la nature n'a pas de valeur morale et donc pas de valeur tout court. Rousseau, et cela apparaît clairement dans ses écrits tardifs, ne favorise aucunement une existence purement passive. L'image du sauvage qui vit en paix dans une forêt enchante celui qui vit dans une société corrompue et qui souffre. Autrement, pour Rousseau, le véritable bonheur ne réside pas dans une vie au milieu d'un bosquet, mais dans un ordre crée, où les lois normalement sont garantes de la volonté de l'homme de réaliser sa liberté. L'homme authentique puise en lui-même " les maximes du comportement moral et les principes de la politique " <sup>1</sup> et les érige en lois. Ce n'est que dans un tel ordre que l'homme " peut vouloir se conformer à la volonté générale plutôt qu'à la volonté de tous " <sup>2</sup>. L'homme aspire à vivre en société; c'est là une

---

<sup>1</sup> CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 97.

<sup>2</sup> ROUSSEAU. *Le Contrat social*, O.C. III, p. 440.

conséquence et une condition de la perfectibilité. Cependant, ce dernier aspire à un état juste où les droits de tous seront respectés.

Dans cette optique, le Vicaire, mis pour l'homme le plus sensé et le plus ignorant (sic), sera amené à dénoncer l'ordre établi comme la cause de la misère humaine. C'est que l'homme ne peut être heureux s'il ne peut être vertueux. Et en agissant conformément aux lois telles qu'elles sont instituées, l'homme n'agit pas toujours de manière juste. Il le sait car il le sent. L'homme, déchiré entre ses propres aspirations dictées par sa conscience, la voix de la nature, et les lois sociales (civiques ou religieuses) est malheureux. Pour remédier à son malheur, doit-il s'extraire de la société et s'isoler sur une île déserte où rien ne contrariera ses penchants premiers? Telle n'est pas la solution envisagée par Rousseau. C'est que l'homme policé n'a plus, comme nous l'avons vu, un rapport de simple passivité avec la nature. Il est dans un ordre créé où il est maître de réformer les conventions et d'en briser l'arbitraire. C'est à lui qu'échoit la responsabilité de réformer les lois de façon à ce qu'elles reflètent une anticipation d'ordre moral. C'est que ces lois ne sont pas déjà toutes faites. Il ne suffit pas d'ouvrir son cœur pour les y trouver. Seulement, le sentiment d'existence ou la conscience, lorsque ressentis, nous font réaliser que nous sommes des êtres autonomes et libres. Non seulement nous ne sommes pas réduits au monde sensible, mais nous ne sommes pas non plus des êtres déterminés. C'est par l'exercice de cette liberté, c'est-à-dire en faisant usage de sa volonté que l'homme peut cheminer vers la moralité en déterminant le contenu et la fin de ses actions. En effet, par la conscience, l'homme est animé d'un amour du juste, mais n'est pas conditionné à agir conformément à ce

penchant. La pratique de la vertu est donc le résultat d'un acte posé librement et constitue une preuve de l'exercice de cette liberté. Mais puisque l'homme est voué à une existence sociale, c'est dans l'état civil, voire dans l'état idéal, soit celui du contrat social, que l'homme devrait être à même d'exercer cette liberté sans contrainte.

Tel est le rêve de Rousseau : un état de droit qui garantisse la liberté et la justice pour tous. La liberté comprise non pas comme la possibilité pour l'homme d'assouvir ses désirs, de faire tout ce qu'il veut quand il veut, mais comprise comme " le mouvement autonome de la volonté qui adhère à une loi érigée au dessus de lui-même ".<sup>1</sup>

Nombreux sont ceux qui ont condamné Rousseau pour cet idéal, ou qui dans leur compréhension de sa pensée, se sont arrêtés à l'idéalisation que projette sa description de l'homme sauvage. Jusqu'à aujourd'hui, la méconnaissance de sa philosophie l'expose à la raillerie, et s'il est vrai que Rousseau est devenu paranoïaque, il n'est pas moins vrai que l'on s'est considérablement acharné sur lui, tournant ses écrits incompris ou trop révolutionnaires en dérision. Mais, pour notre plus grand bonheur, toutes les tentatives entreprises pour le faire taire ne l'ont rendu que plus intarissable.

---

<sup>1</sup> CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 32.

## BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres de Rousseau :

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les Sciences et les Arts*, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes* III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes* III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les rêveries du promeneur solitaire*, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes* I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Confessions*, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes* I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres morales*, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes* IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes* IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, édition G. Beaulavon, Paris, Hachette, 1937.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *La Profession de foi du Vicaire Savoyard*, Hollande, Jean-Jacques Pauvert éditeur Libertés 8, 1964. (Introduction de Hervé Falcou)

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *La Profession de foi du Vicaire Savoyard* édition critique, d'après les manuscrits de Genève, Neuchâtel et Paris, avec une introduction et un commentaire historiques par Pierre-Maurice Masson, Paris, Fribourg, Publication de l'Université de Fribourg, 1914.

Ouvrages de référence :

BERNARDI, Bruno. *Rousseau*, in *Gradus philosophique*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 645-575.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris : PUF, 1952.

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

- CASSIRER, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1987.
- CASSIRER, Ernst. *L'unité dans l'oeuvre de Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984.
- CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe, Deux essais*, Paris, Belin, 1991.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948.
- FERRARI, Jean. *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, partie III, chapitre IV: *Kant, lecteur de Rousseau*, Paris, Klincksieck, 1979.
- IMBERT, Francis. *Contradiction et altération chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, L'Harmattan éditeur, 1997.
- GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.
- KRYGER, Edna. *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1978.
- NEMO, Maxime. *L'homme nouveau : Jean-Jacques Rousseau*, Paris, La Colombe, 1957.
- Ouvrage collectif. *Le dictionnaire Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion éditeur, 1996.
- PICHÉ, CLAUDE. *Rousseau et Kant : À propos de la genèse de la théorie kantienne des idées*, in *Revue philosophique*, n° 4, 1990.
- PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984.
- PLAN, P.-P. *J.-J. Rousseau Raconté par les gazettes de son temps*, Paris, Garnier, 1972.
- SALIEN, Jean-Marie. *Dialectique de la raison et des passions dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, in *International studies in philosophy*, 1980.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.
- TODOROV, Tzvetan. *Frêle bonheur*, Paris : Hachette, 1985.
- VARGAS, Yves. *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1995.