Comment produire le sentiment de l'existence ?

Laurent Jaffro

▶ **To cite this version:**

Laurent Jaffro. Comment produire le sentiment de l'existence ?. J.-F. Perrin et Y. Citton. Rousseau et l'exigence d'authenticité - une question pour notre temps, Classiques Garnier, pp.153-169, 2014. halshs-01226058

HAL Id: halshs-01226058
https://shs.hal.science/halshs-01226058

Submitted on 10 Feb 2018

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

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

Brouillon du chapitre de

Laurent JAFFRO, « Comment produire le sentiment de l'existence ? », in *Rousseau et l'exigence d'authenticité - une question pour notre temps*, dir. J.-F. Perrin et Y. Citton, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 153-169.

jaffro@univ-paris1.fr

Comment produire le sentiment de l'existence ?

La demande d'être soi, qu'elle vienne des autres (sois toi-même !) ou de soi (si seulement j'étais moi-même !), prise littéralement, est, à première vue, absurde : soi, on l'est à l'indicatif. Toutefois, l'exigence d'être soi devient plus compréhensible si on l'envisage d'un point de vue moral ou plus généralement pratique. Elle peut être vue comme une métaphore d'une exigence de naturalité ou spontanéité, ou encore comme une métaphore d'une exigence de cohérence dans l'action. Ces deux exigences convergent à certains égards : Être soi en un sens intensif, ou, plus explicitement, être « vraiment » soi, « authentiquement » soi, c'est notamment assumer, dans l'ensemble, ses actes, ses choix, ses désirs, ses expériences. Dans cette mesure, c'est être libre et aussi, peut-être, être heureux. C'est en tout cas échapper aux différents états dans lesquels, comme on dit, on n'est pas soi-même. Rousseau a beaucoup réfléchi à ces questions. Dans ses *Rêveries* et dans d'autres textes, il montre quelles solutions pratiques il a cru pouvoir mettre en œuvre pour être vraiment lui-même, sous les deux aspects, bref pour être libre et pour être heureux. Mais peut-on contrôler la manière dont on est soi-même ? Comment obtenir cet état où l'on resterait soi, où l'on serait « davantage » soi ? Tout d'abord, derrière la convergence entre les deux manières de comprendre l'exigence d'être soi, ne faut-il pas faire certaines distinctions? Ne pas être soi peut être entendu relativement à l'identité pratique, dont l'accomplissement est la liberté : c'est une manière, irrationnelle, de se conduire. Ou bien relativement à l'identité pathétique, dont l'accomplissement est le bonheur : c'est une manière de se sentir bizarre, pas « naturel »[1].

1 Jouir de soi, être bien dans sa peau, se sentir bien : manière de comprendre le bonheur comme expérience momentanée, éventuellement répétable, et non à la façon aristotélicienne comme accomplissement d'une vie. Les moments de l'identité pathétique ne coïncident pas nécessairement avec ceux de l'identité pratique, notamment lorsqu'ils consistent à satisfaire des désirs d'une manière que l'anglais décrit comme *indulging oneself in x* : cette satisfaction procure une grande jouissance que ne gâte pas la conscience que nous agissons irrationnellement en satisfaisant des désirs que d'un autre point nous aimerions ne pas avoir ou ne

Les deux questions concernent Rousseau et sont au centre de sa réflexion. Comme nous le verrons, il tend, sinon à les confondre, du moins à confondre les réponses pratiques qu'il leur apporte.

Ces deux questions gagnent à être éclairées par les analyses que Jon Elster a faites des solutions que l'on peut apporter, d'une part, aux défauts de volonté, quand on ne parvient pas à agir comme on sait qu'on le devrait, d'autre part aux excès de volonté, quand on croit que l'on peut obtenir à force de volonté quelque chose qui ne s'obtient qu'involontairement[2]. Elster a commenté l'obsession du naturel dans Stendhal comme un exemple de la vaine quête d'un état dont on sait bien qu'il ne peut pas être obtenu par celui qui le recherche à travers cette recherche même, c'est-à-dire sciemment et intentionnellement, mais seulement en tant que *by-product*, c'est-à-dire comme un résultat qui est essentiellement secondaire, qu'on ne peut obtenir que si l'on renonce à le rechercher. Les exemples de défaut de volonté sont mieux connus, avec les différents cas de l'apathique, de l'acratique, de l'acédique, de l'*addict*, ou du dépressif[3]. Elster distingue ces deux phénomènes d'irrationalité et leur consacre respectivement chacune des deux études qui sont réunies dans *Le Laboureur et ses enfants* ; il nous invite à étudier les stratégies que l'on développe pour remédier à ces deux manières différentes d'échouer à être celui que nous aimerions être. Le paradigme d'une réponse efficace à la faiblesse de volonté par l'imposition à soi-même de contraintes est fourni par le stratagème d'Ulysse qui demande à ses hommes d'équipage de l'attacher au mât afin qu'il ne succombe pas aux Sirènes et leur fait promettre qu'ils ne l'en détacheront pas, même s'il les supplie.

Il m'a paru, en relisant des textes de Rousseau qui relèvent officiellement de l'écriture de soi, et qui s'appuient sur une analyse très fine de la part du volontaire et de l'involontaire dans la conduite de l'esprit et de l'action, que Rousseau, non seulement avait en tête ce type de questions, mais s'était proposé une stratégie unique pour faire face à l'ensemble de ces difficultés : c'est ce que l'on pourrait appeler, à partir d'un épisode relaté dans les

---

pas satisfaire. Nous sommes alors heureux pour autant que nous ne sommes pas trop affectés par notre conscience de ne pas être libres.

2 Jon Elster, *Le Laboureur et ses enfants*, trad. A. Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1986, p. 10.

3 Dans les « Notes de Stiller en prison », dans *Stiller*, roman de Max Frisch, on trouve une formulation de ces deux pôles : Stiller emprisonné, réfléchissant sur le caractère de l'autre Stiller dont on lui raconte l'histoire et que l'on prétend qu'il est, « commence à se faire une idée de leur Stiller parti sans laisser d'adresse : il doit avoir quelque chose d'assez féminin. Il a le sentiment de ne posséder aucune volonté et, en un certain sens, il en possède beaucoup trop, du moins par rapport à l'usage qu'il en fait ; il ne veut pas être lui-même. » « Il aimerait être authentique. Ce besoin insatiable d'authenticité est dû chez lui à une forme particulière d'hypocrisie. » (*Stiller*, trad. E. Kaufholz-Messmer, Paris, Grasset, 2009, p. 311) Remarquons que les notes de Stiller en prison sur l'autre Stiller réalisent exactement ce qui fait l'identité de l'autre Stiller: ne pas vouloir être lui, ne pas s'accepter soi.

Confessions et dans les *Rêveries*, la stratégie de l'île de Saint-Pierre. Loin d'être une thérapeutique de circonstance, isolée, il s'agit de la mise en œuvre d'un projet qui n'était pas de nature purement théorique et qui n'a pas cessé d'animer la réflexion de Rousseau, celui de la « morale sensitive ». Il conviendra aussi d'apprécier, pour finir, la cohérence entre ce projet et la doctrine rousseauiste de la liberté psychologique telle qu'on peut l'appréhender à partir du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et de la Profession de foi du vicaire savoyard.

Pour résumer en quelques mots la stratégie de l'île de Saint-Pierre, disons qu'elle consiste pour Rousseau à décider, en 1765, de se réfugier au milieu du lac de Bienne, dans une île du domaine de l'hôpital de Berne (OC I. 636) pour simultanément (1) échapper aux supposées séductions et corruptions, autrement irrésistibles, de la vie sociale, et (2) se placer dans des conditions où il pourra se laisser être et par là se sentir exister. Par cette décision, Rousseau agit sur les circonstances qui le placent ou non dans la situation (1) de diminution des risques d'aliénation et (2) de restauration de la conscience authentique. L'année suivante, Ulysse n'était plus attaché au mât et partait pour l'Angleterre, à l'invitation de Hume, où il allait trouver les conditions idéales d'échec sur ces deux plans.

La stratégie de l'île de Saint-Pierre convient à qui n'a pas de contrôle direct de son identité pratique et de son identité pathétique. Or, personne n'a de contrôle direct de son identité pathétique : je ne peux pas décider à loisir et avec succès d'être spontané, d'être « nature ». Mais certains philosophes ont prétendu que des êtres exceptionnels, les sages, sont capables du contrôle direct de l'identité pratique. C'est le cas des stoïciens qui attribuent cette capacité à des individus tels que Diogène de Sinope ou Socrate. Il est bien malheureux qu'une bonne partie de la réflexion morale en Europe se soit instruite d'un idéal qui convient aussi peu à la fragilité humaine, et qui recommande un type de discipline dont nous sommes en fait incapables. Les esprits les plus brillants, comme Shaftesbury[4], ou plus récemment, Michel Foucault, en ont été fascinés. L'auteur de ces lignes a été réveillé de son sommeil dogmatique (car les stoïciens sont les grands dogmatiques) par la lecture de *L'éducation du stoïcien* du baron de Teive, même si celui-ci exagère beaucoup dans son tableau dépressif de notre incapacité constitutive. Une remarque du Baron, en outre, pourrait éclairer la

4 Shaftesbury disposait cependant d'un plan B, au cas où la discipline stoïcienne soit hors de portée en raison de facteurs internes : à défaut de contrôler les passions, on peut éviter les situations dans lesquelles on est susceptible d'y succomber. Ce plan B, adapté à une rationalité faible, était conçu de telle façon que ses conditions externes étaient identiques à celles de la discipline stoïcienne (rationalité forte), à savoir une forme de retraite. Voir mon étude, « Cyrus' Strategy. Shaftesbury on Human Frailty and the Will », à paraître dans Patrick Müller (éd.), *'New Ages, New Opinions': Shaftesbury in his World and Today,* Peter Lang, sous presse.

signification de l'expression « matérialisme du sage » que Rousseau donne comme une autre appellation de la « morale sensitive » : « Penser en spiritualistes, agir en matérialistes. Ce n'est pas une doctrine absurde : c'est, en fin de compte, la doctrine spontanée de l'humanité toute entière[5]. » Appliquons cela à Rousseau, en dépit de son annexion rétrospective à l'éthique kantienne. Entendons par « sage » non pas le théoricien, mais celui qui sait agir. La formule suggère alors que, tandis que nous adhérons à une théorie spiritualiste de la volonté, être sage consiste à régler son action sur une théorie matérialiste de la volonté, selon laquelle elle est déterminée par des circonstances extérieures et n'est pas en notre contrôle direct. Le spiritualisme du sage serait une erreur d'écolier, qui consiste à suivre la théorie morale la plus ambitieuse, mais la moins praticable. Il me semble comme à O'Hagan que l'accusation de « mauvaise foi » lancée par Starobinski est déplacée[6]. Comme l'écrit O'Hagan, qui défend à raison la dimension proprement morale de la « morale sensitive » : « Ceux qui parviennent à soumettre leur vie à la morale sensitive ne sont ni « mystificateurs » ni « mystifiés ». Ils disposent leur milieu de façon à y mener une vie qui soit à la fois spontanée et bonne[7]. »

Portons notre attention sur le détail de la stratégie, en suivant l'exposé du livre 12 des *Confessions* (la rédaction date de 1769-1770). Je ne retiens que la stratégie telle qu'elle est restituée par Rousseau et délaisse la question des contradictions, de l'insincérité, voire de la tromperie[8] ; par exemple, bien qu'il soit notoire que Rousseau ait reçu des visiteurs durant son séjour sur l'île Saint-Pierre, cela ne doit pas intervenir dans l'analyse de cette stratégie. Sa première étape se présente comme une décision de se confiner dans l'île. En tant que telle, l'installation dans l'île est pleinement volontaire et paraît dans le contrôle direct de l'agent. C'est une « résolution » : « Je prenais donc en quelque sorte congé de mon siècle et de mes contemporains, et je faisais mes adieux au monde en me confinant dans cette île pour le reste de mes jours ; car telle était ma résolution ... » (OC I. 640) Cette décision a la physionomie de ce qu'on appelle communément couper les ponts ou brûler ses vaisseaux. Il s'agit de s'engager dans un départ sans retour possible. Il est crucial que la suite de l'action, au-delà de la volonté initiale, échappe au contrôle direct de la volonté, et prenne place dans un

5 F. Pessoa, *L'éducation du stoïcien*, trad. F. Laye, Paris, Christian Bourgois, 2000, p. 58.

6 Timothy O'Hagan, « La morale sensitive de Jean-Jacques Rousseau », *Revue de théologie et de philosophie*, 125, 4 (1993), pp. 343-357 ; *cf.* Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 256.

7 O'Hagan, art. cit., p. 355

8 Je ne peux pas suivre D. Gauthier sur ce point (*Le sentiment d'existence. La quête inachevée de Jean-Jacques Rousseau*, trad. S. Hirèche, Paris, Markus Haller, 2011, p. 245). Son commentaire de la *Cinquième promenade* s'intéresse à la question de la psychologie dans le sens trivial du terme – la question de la révélation de la véritable nature de Jean-Jacques – au détriment de la question des mécanismes psychologiques à l'œuvre dans la production du sentiment de l'existence, et plus généralement de la psychologie morale au sens technique du terme.

mécanisme (non fatal, faillible) censé échapper complètement à celui qui l'a initié, tout en lui permettant d'atteindre précisément l'objectif rêvé[9].

Afin de perfectionner ce basculement d'un confinement qui paraît à la discrétion de l'agent, à un confinement dont l'agent ne pourrait sortir, le voudrait-il de toutes ses forces, il ne suffit pas de jeter la clef. Il faut se trouver des gardiens. Il ne suffit pas de se confiner, au risque de garder la liberté de sortir. Mieux vaut être confiné, passivement. C'est pourquoi Rousseau souhaite que les méchants Bernois l'emprisonnent dans l'île. Par un *wishful thinking*, il leur attribue le désir de l'emprisonner : « Les Bernois seraient bien aises de me voir relégué dans cette île et de m'y tenir en otage. » (*Id*. 637) Mais, en vérité, c'est lui-même qui a ce désir que les Bernois l'emprisonnent : « Il me semblait que dans cette île je serais plus séparé des hommes, plus oublié d'eux, plus livré, en un mot, aux douceurs du désœuvrement et de la vie contemplative : j'aurais voulu être tellement confiné dans cette île que je n'eusse plus de commerce avec les mortels ... » (*Id*. 638) Le meilleur « asile » est celui que les Bernois penseront être une « prison ».

Il importe aussi de remarquer le double objet du confinement : créer les conditions d'une sortie du monde, et simultanément d'une vie contemplative. Ces conditions coïncident, mais il est crucial de noter la différence des fonctions : 1. S'empêcher de succomber aux compromissions sociales (« être en cet état hors de l'atteinte des méchants » (*Id*. 643)). 2. Parvenir à jouir de l'existence. Pour que (1) soit garanti, il conviendrait (condition nécessaire et suffisante) que le confinement soit imposé par un tiers : il s'agit d'un emprisonnement, initialement volontaire, mais devant persister, éventuellement contre la volonté de l'intéressé. Pour que (2) soit permis (condition nécessaire, mais non suffisante), c'est le seul confinement, en tant que tel, qu'il soit volontaire ou involontaire, qui est requis ; (2), à la différence de (1), ne suppose pas nécessairement que ce soit sans retour. Cependant, comme nous allons le voir, par une complication supplémentaire, la situation relative à (1) peut brouiller (2).

Mesurons d'abord les avantages de ce que j'ai appelé le perfectionnement de la mesure de confinement. En prenant la décision de se confiner, Rousseau remplit la condition nécessaire (mais non suffisante) de (2). Mais ce faisant il se réserve la possibilité de décider de ne plus se confiner : il garde « la liberté de sortir d'ici » (*Id*. 645) ; voir aussi dans la *Cinquième promenade*, (*Id*.1041), qui en l'espèce lui nuit. De la sorte, la condition nécessaire

9 Certes, ce procédé pourrait être mis au service d'un vice ou d'une folie. Sa valeur est entièrement relative à celle des fins poursuivies et c'est pour cette raison que le kantien le tiendra pour une technique, voire une ruse, indigne du nom de morale. S'il renonce à l'employer pour cette raison, le kantien se prive ainsi de moyens efficaces d'être moins malheureux.

(et suffisante) de (1) n'est pas assurée. En revanche, si ce sont les Bernois qui prennent la décision de confiner Rousseau, alors (1) est garanti et en outre (2) est également permis. Il serait par conséquent préférable que les Bernois prennent la responsabilité de ce qui ne serait plus seulement un asile, mais un exil ou une prison.

Or ce n'est pas du tout le cas que les Bernois contribuent à ce perfectionnement. Bien au contraire, ils vont finir par expulser Rousseau, qui leur avait pourtant demandé la « captivité perpétuelle » (*Id*. 647). C'est comme si l'équipage avait trahi Ulysse en le détachant et l'avait poussé dans les bras des Sirènes, à cette différence près que Rousseau ne pouvait rationnellement espérer de ses ennemis qu'ils se mettent à son service en le liant au mât.

Entretemps, et c'est ici que survient la complication annoncée, l'inquiétude que (1), l'état dans lequel on resterait soi dans la pratique, ne soit pas garanti avait fini par rendre (2), l'état dans lequel on se sent être soi, presque inaccessible. Il aurait fallu que (1) soit vraiment garanti, ce qui n'était possible qu'en substituant la contrainte providentielle des Bernois à la moindre volonté de l'agent concerné, pour que (2) reste accessible. C'était aussi se rendre vulnérable aux décisions des Bernois et à leur génie pervers qui consiste à libérer Rousseau de sa prison ; pour détourner une formule de l'*Emile*, de l'éducation des hommes nous ne sommes maîtres que « par supposition » (OC IV, 247). Rousseau détaille les processus qui vouent son stratagème, dans l'ensemble, à l'échec :

> Ce repos dont je jouissais avec passion n'était troublé que par l'inquiétude de le perdre, mais cette inquiétude allait au point d'en altérer la douceur. Je sentais ma situation si précaire que je n'osais y compter. Ah que je changerais volontiers, me disais-je, la liberté de sortir d'ici dont je ne me soucie point avec l'assurance d'y pouvoir rester toujours. Au lieu d'y être souffert par grâce que n'y suis-je détenu par force. Ceux qui ne font que m'y souffrir peuvent à chaque instant m'en chasser et puis-je espérer que mes persécuteurs m'y voyant heureux m'y laissent continuer de l'être. Ah c'est peu qu'on me permette d'y vivre je voudrais qu'on me condamnât et je voudrais être contraint d'y rester pour ne pas l'être d'en sortir. » (*Id*. 645-646)

Cependant, cet échec n'est pas total. Bien que le plaisir ait été gâché, Rousseau a mis à profit certains instants de ce processus. Certes, (1), l'état de l'identité pratique, est extrêmement précaire, mais (2), l'état de l'identité pathétique, peut être atteint avec une plénitude qui compense son caractère provisoire ou intermittent. L'exposé des *Rêveries* insiste davantage sur cette plénitude[10].

Détaillons la méthode de production de (2). Il s'agit de se placer, par une décision

10 Pour une comparaison entre les deux exposés, voir A. Charrak, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013, p. 184 *sqq*. Il faut peut-être nuancer la thèse d'une Cinquième promenade sans la moindre inquiétude : le thème de l'inquiétude d'un départ ou d'une expulsion est discrètement présent (1041).

initiale, dans un état d'éducation des choses, pour poursuivre l'emprunt au vocabulaire de l'*Emile*. Dans la mesure où il ne faut pas compter sur l'aide des Bernois, il convient d'agir seul et vite. Dans la description que Rousseau donne de cette mise en branle, chaque mot compte : « J'allais immédiatement en sortant de table me jeter seul dans un petit bateau que le Receveur m'avait appris à mener avec une seule rame. » (OC I. 643) Le bateau et surtout la technique de la godille sont parfaitement adaptés à la soudaineté et au caractère solitaire de cette action[11]. La tension de la résolution s'exprime jusque dans la dépense musculaire. Cette décision est suivie d'un relâchement complet : joie de se laisser dériver, l'inertie prenant le relais de l'impulsion initiale.

Rousseau décrit aussi cette décision comme l'action de s'esquiver, ce qui signifie précisément quitter la compagnie sans s'en faire remarquer, et tandis qu'elle attend de soi un certain rôle, afin de vaquer solitairement à ses affaires. Lorsque Rousseau revient sept ans plus tard à la description de cet épisode, dans la Cinquième promenade des *Rêveries*, il utilise le même verbe pour rendre compte de l'étape volontaire qui précède le moment d'abandon au fil de l'eau (*id*. 1044-1045)[12]. La décision de quitter la table et de conduire le bateau est suivie d'un renoncement à toute décision. C'est la meilleure stratégie disponible, la seule même pour qui recherche la jouissance de l'existence. En effet, on ne dispose pas de contrôle direct du fait d'être soi-même, de se sentir soi-même, ou de jouir de soi ; nous pouvons tout au plus agir sur les conditions externes qui sont susceptibles de favoriser cet état.

Que recherche Rousseau dans cette première étape ? Il accomplit une action sous la description « s'esquiver » et ne fait sciemment, à proprement parler, rien d'autre. Il fuit la compagnie et cherche à préserver ainsi son identité pratique. Mais cette action s'accompagne d'un gain secondaire : elle crée des conditions de solitude dans lesquelles l'identité pathétique peut être reconstituée ou préservée.

Ce développement des *Confessions* décrit le résultat sans formuler en détail le processus qui permet de l'atteindre : « Je me livrais à des rêveries sans objet et qui pour être stupides n'en étaient pas moins douces. » (*Id*. 644) Le résultat est une intentionalité quasi animale, en deça de la conscience d'objet. Ces pages des *Confessions* décrivent bien aussi les moments préparatoires de conscience d'objet, lorsque Rousseau s'intéresse aux choses de la nature, herborise, cueille des pommes, contemple le lac, etc., mais elles n'ordonnent pas vraiment le

11 Pour avoir une idée du type de barque (Waidling) employé sur le lac de Bienne, voir Bernard Vauthier, *La pêche au lac de Neuchâtel*, Bière, Cabédita, p. 80 *sqq*.

12 Le même scénario est déjà dans la Troisième lettre à Malesherbes, quand Rousseau raconte qu'il s'esquive en forêt avec son chien (OC I. 1139). La lettre relate aussi une série de transitions de l'attention aux objets à l'imagination, de l'imagination au sentiment cosmique puis au vide.

processus par lequel on passe de la conscience de soi à la conscience d'objet, de celle-ci à la conscience sans objet et de cette dernière à un sentiment de soi qui est entièrement distinct de la conscience de soi initiale.

Il en va autrement dans la Cinquième promenade qui élucide mieux le rôle préparatoire de l'imagination. Nous avons vu que Rousseau désire un emprisonnement irréversible afin de se donner la contrainte susceptible d'annuler les risques de désistement qui sont propres aux programmes pratiques qui dépendent seulement de nos décisions. Cependant, nous découvrons maintenant une nouvelle fonction de l'emprisonnement : celui d'une mise entre parenthèses des objets qui risqueraient de focaliser l'attention, et d'une libération corrélative de l'imagination : « J'ai souvent pensé qu'à la Bastille et même dans un cachot où nul objet n'eût frappé ma vue, j'aurais encore pu rêver agréablement. » (*Id*.1048) La prison constitue les circonstances dans lesquelles la conscience d'objet peut être dépassée. La rêverie suppose ce dépassement ; l'imagination interne à la rêverie n'y est pas présentification des objets, mais absentification aux objets[13]. Cet effet est obtenu sur le lac de Bienne, dans plusieurs circonstances : celle du rivage agité au crépuscule ; celle de la dérive sur le lac ; celle du murmure du ruisseau (*id*.1046-1047).

C'est un mécanisme psychologique, et non pas une décision ou une opération volontaire, qui préside à la genèse du « sentiment de l'existence » (*id*.1047). Ce sentiment, « dépouillé de toute affection », est entièrement distinct de la réflexion ou de toute forme réflexive de la conscience de soi. Il est liée à un régime particulier de la conscience que produisent, à la manière d'une induction hypnotique[14], certains rythmes, dont l'effet est ainsi présenté : « Me faire sentir avec plaisir mon existence sans prendre la peine de penser[15]. » (*Id*.1045) Le rythme sonore ou visuel – tel le jeu de lumières et d'ombres auquel il est fait allusion au livre 9 des *Confessions*, dans le passage consacré au projet d'un livre sur la « morale sensitive », vers lequel nous allons nous tourner – est une sorte de juste mesure entre la léthargie et l'agitation. Il est assez sensible pour maintenir un niveau minimal de conscience, en deça duquel on dormirait, tout n'étant pas suffisamment sensible pour ramener la conscience à la présence

13 La fonction présentifiante est aussi importante, mais elle est surtout caractéristique d'une rêverie au second degré, par laquelle Rousseau, au moment où il écrit les *Rêveries*, se transporte dans les conditions de la rêverie primitive en se remémorant certains objets de l'île. C'est la rêverie sur la rêverie, que propose la fin de la Cinquième promenade (OC I.1049).

14 « Le rôle presque hypnotique de l'eau », dit justement H. Gouhier (*Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984, p. 103). Malheureusement Gouhier n'insiste pas sur le caractère très indirect du contrôle des facteurs susceptibles de produire l'extase. Au contraire, il décrit en ces termes le processus : « Le moi s'affranchit du monde des choses particulières et désirables... » (p. 106), comme s'il s'agissait d'une action, et non d'une stratégie qui s'appuie sur la passivité.

15 Pour une étude de la phénoménologie du rythme dans la Cinquième promenade, en lien avec les théories musicales de Rousseau, voir A. Charrak, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, p. 188 *sqq*.

des « objets environnants » (*id*.1047).

Je laisse de côté le problème que pose la caractérisation comme « stupidité » de l'état de qui est vraiment soi. Il s'agit d'un état quasi animal, dans lequel une forme d'impersonnalité est atteinte. Dans quelle mesure cette vision de l'authenticité est-elle compatible avec l'exigence de la personnalité sans laquelle, pense-t-on, notamment si l'on est kantien, il n'y a pas d'agent moral ? Un problème corrélatif est celui du degré auquel cette identité pathétique est dépourvue de singularité et d'originalité. Le soi du lac de Bienne est aussi, d'un certain point de vue, une dilution cosmique du soi, un non-soi.

Ne soyons pas fascinés par cet état[16]. Intéressons-nous moins à la nature du sentiment de l'existence, qu'au processus qui le produit ou plutôt qui le permet, par une causalité indirecte – que nous pouvons décrire, en nous appuyant sur le livre 9 des *Confessions*, comme une action directe sur la « machine » – ce terme pascalien est repris par Rousseau[17] – et seulement par rebonds sur l'âme :

> Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, les aliments, le bruit, le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine, et sur notre âme par conséquent ; tout nous offre mille prises presque assurées, pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer. (OC I. 409)

Je viens de citer la description du projet de morale sensitive dans les *Confessions*. À l'évidence, l'épisode du lac de Bienne est une réalisation de ce projet. Dans la Cinquième promenade, Rousseau insiste sur ce processus en distinguant les facteurs externes et les facteurs internes :

> Il est vrai que ces dédommagements ne peuvent être sentis par toutes les âmes ni dans toutes les situations. Il faut que le cœur soit en paix et qu'aucune passion n'en vienne troubler le calme. Il y faut des dispositions de la part de celui qui les éprouve, il en faut dans les concours des objets environnants. » (*Id.* 1047).

Les dispositions internes consistent essentiellement dans le calme des passions. Les facteurs externes correspondent à des conditions qui sont réalisées sur le lac de Bienne.

On pourrait objecter à Rousseau qu'il n'a pas de contrôle direct de ses dispositions si celles-ci consistent en un certain état de ses passions. Il pourrait répondre, de manière

16 Les commentateurs ont tort de se focaliser sur le contenu du sentiment de l'existence au détriment de l'étude de sa genèse. Voir, par exemple, Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1960, p. 296 *sqq*., qui l'interprète comme un « véritable repos » communiqué par le rythme de l'univers, sans prêter attention à la stratégie qui permet qu'il survienne.

17 Je prends « machine » en un sens plus pascalien que cartésien. Afin de répondre au libertin, Pascal s'appuie également sur une causalité indirecte par laquelle une modification volontaire ou contrainte de nos habitudes est susceptible d'«ôter les obstacles » (Lafuma 11) et d'ouvrir la voie d'un changement, nécessairement involontaire, dans nos croyances. Le « discours de la machine » (Lafuma 418) est le contexte de l'argument du pari.

convaincante, que la retraite, dans la mesure où elle l'éloigne des causes sociales de cette agitation intérieure, le place dans une situation favorable à ces dispositions : il est alors « délivré de toutes passions terrestres qu'engendre le tumulte de la vie sociale », selon la Cinquième promenade (*id*.1048). S'esquiver du monde social, ce n'est pas seulement, selon l'expression des *Confessions*, essayer de se placer « hors de l'atteinte des méchants », c'est aussi diminuer le risque de l'agitation intérieure qui fait obstacle au développement du sentiment de l'existence. Est ainsi remplie une condition nécessaire, qui ne produit pas causalement le résultat souhaité, mais qui constitue un droit d'entrée[18] que n'acquittent pas « la plupart des hommes agités de passions continuelles » (*id*.1047).

Le projet de morale sensitive est motivé et justifié par le diagnostic classique de la faiblesse de volonté : « L'on a remarqué que la plupart des hommes sont, dans le cours de leur vie, souvent dissemblables à eux-mêmes, et semblent se transformer en des hommes tout différents. » (*Id*. 408) Dans la terminologie que j'ai proposée, il s'agit d'un problème d'identité pratique, et non pas d'identité pathétique. La solution est de « chercher les causes de ces variations, et de m'attacher à celles qui dépendaient de nous, pour montrer comment elles pouvaient être dirigées par nous-mêmes, pour nous rendre meilleurs et plus sûrs de nous ». Le principe psychologique qui rend indispensable cette solution est l'absence de contrôle direct, de pilotage à volonté, de certains de nos états psychologiques, que Rousseau formule ainsi dans le même développement : « Il est, sans contredit, plus pénible à l'honnête homme de résister à des désirs déjà tout formés qu'il doit vaincre, que de prévenir, changer ou modifier ces mêmes désirs dans leur source, s'il était en état d'y remonter. » C'est cette incapacité constitutive qui voue l'agent à rechercher une stratégie de modification de ses désirs.

La thèse principale de cette étude est, en somme, que la morale sensitive décrit aussi le processus qui permet d'atteindre le résultat secondaire qu'est le sentiment de l'existence « dépouillé de toute affection ». Ce sentiment n'est évidemment pas dans notre contrôle direct et sa production suppose une contrainte par les circonstances. A la différence des variations des contextes extérieurs qui, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, sont aléatoires, celles-là peuvent être partiellement concertées par soi ou par autrui, comme dans une situation éducative.

18 Un droit d'entrée n'est pas un droit au résultat, ni une cause du résultat, mais une simple condition *sine qua non* non productrice (comme le dépôt du dossier lors d'une candidature). Dans le discours pascalien de la machine, ce droit d'entrée est acquitté si l'on accepte que Dieu existe et si l'on vit en conformité avec cette prémisse, notamment en assistant à la messe.

La morale sensitive est la solution adéquate pour qui a renoncé, au moins en pratique, à l'idéal stoïcien d'un contrôle direct de la raison sur les désirs et les passions. C'est pourquoi, sous cet aspect, j'insisterai plus sur ce qui sépare que sur ce qui rapproche l'expérience du lac de Bienne d'une ascèse, même si la comparaison proposée par Jean-François Perrin permet d'aborder la Cinquième promenade sous le bon angle :

> L'extase tant commentée du lac de Bienne ne doit pas être lue selon des grilles post-romantiques ou vulgairement « psychologisantes », mais selon des cadres intellectuels hérités de l'ancienne pratique lettrée de l'écriture comme travail de soi, encore attestée chez un Shaftesbury ; hérités aussi de la tradition chrétienne de l'exercice spirituel encore active à cette époque dans les mentalités ...[19]

Il me semble que les exercices spirituels, dans la tradition stoïcienne ou chrétienne, supposent une autorité du *logos*, qu'il soit « raison » ou « verbe », que nous ne sommes guère capables de suivre.

S'il fallait polémiquer, l'analyse de la stratégie de l'île de Saint-Pierre qui vient d'être proposée pourrait être mise en regard des formules hâtives de Starobinski : celui-ci parle d'une « volonté de liberté immédiate », d'une liberté « qui se réalise instantanément, sans nul détour »[20]. Ailleurs, commentant un passage du Second dialogue dans lequel Jean-Jacques est présenté comme l'homme de la nature qui jouit de son existence en se soumettant à la nécessité (OC I. 865), Starobinski présente la « réforme personnelle », par laquelle il devrait être remédié à la « division intérieure », comme un « décret de la volonté »[21]. Ce décret est voué à l'échec — mais quoi d'étonnant, si nul ne dispose du privilège exorbitant d'un contrôle direct sur ses désirs ? Il serait plus pertinent de prêter attention à la seule stratégie effectivement disponible, qui correspond à la morale sensitive. Starobinski la mentionne, mais la discrédite en affirmant qu'elle mène également à l'échec, au prétexte fallacieux qu'une contrainte imposée à soi-même serait une sorte d'auto-effacement de la liberté[22]. Starobinski utilise manifestement ici, mais hors de propos, la notion sartrienne de mauvaise foi, qui désigne la conduite par laquelle nous nous cachons notre propre liberté lorsque nous croyons nos choix contraints par les circonstances. Dans Sartre, cette notion suppose une liberté absolue de choix, dont il est douteux que Rousseau soutienne le concept, comme la deuxième partie de cette étude s'efforce de l'établir.

---

19 Jean-François Perrin, *Politique du renonçant Le dernier Rousseau*, Paris, Kimé, 2011, p. 235.

20 Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, p. 286-287. C'est un biais constant de la lecture de Starobinski que de discréditer la stratégie qui consiste en une libération indirecte via des contraintes imposées à soi-même.

21 *Ibid.*, pp. 73-74.

22 Voir la critique de O'Hagan, art. cit.

II

Le lecteur que n'intéresse pas la question exégétique de la cohérence de la pensée de Rousseau peut s'arrêter ici. Dans la suite, j'essaie en effet montrer que cette vision d'une rationalité pratique faible et d'un degré limité de contrôle sur nos actions et sur nos décisions ne contredit pas la doctrine de la liberté psychologique que l'on trouve exprimée dans la Profession de foi du vicaire savoyard et dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Cette vision-là et cette doctrine-ci sont compatibles pourvu que l'on ne surinterprète pas certaines formules apparemment libertariennes de Rousseau, d'une part, et, d'autre part, que l'on ne confonde pas la morale sensitive avec ses versions matérialistes et déterministes[23]. De nombreux commentateurs, constatant le dualisme de la Profession de foi, s'accordent à l'inscrire dans une filiation cartésienne. Le « matérialisme du sage » leur semble alors d'une nature bien divergente. Cependant, il faut remarquer, d'une part, que les formulations de la morale sensitive ne sont pas monistes, mais dualistes, puisqu'il y a d'un côté l'âme, et de l'autre la machine[24]. D'autre part, je n'ai pas trouvé l'expression « volonté libre », ni « libre-arbitre », dans l'*Emile* : le libertarisme supposé de Rousseau doit être prudemment réévalué. Ces deux considérations conduisent à nuancer l'opposition.

Pour Rousseau comme pour Locke, une action ne peut pas être une action si elle n'est pas volontaire. Il faut prendre littéralement la formule de la Profession de foi du vicaire savoyard : « le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre, on ne saurait remonter au-delà » (OC IV. 586). Dans sa précision, elle marque aussi que la volonté n'a pas besoin d'être libre pour que l'agent ou l'action soit libre. Rousseau a écrit « volonté d'un être libre » et non pas « volonté libre ». La liberté désigne ici l'absence de contrainte importante par un tiers, c'est-à-dire l'indépendance. Elle est liberté de l'agent, ou liberté d'agir, et non pas liberté de la volonté. Lorsque Rousseau écrit « je ne suis pas libre de ne pas vouloir mon propre bien, je ne suis pas libre de vouloir mon mal » (*id.*), c'est simplement que je ne suis pas libre de vouloir. Mais on ne peut pas en conclure que l'action humaine est nécessitée. Ici Rousseau est un disciple de Locke et, par delà lui, des médiévaux qui refusaient de faire d'une faculté un suppôt. Le suppôt, c'est l'esprit ou l'agent humain dans son individualité, et il a divers pouvoirs, notamment celui de vouloir. Mais on ne peut traiter le vouloir comme un

23 Sur cette question, voir T. O'Hagan, art. cit., p. 344.

24 Comme le souligne Franck Salaün, le projet de matérialisme du sage « entre dans une philosophie dualiste ». Cependant, je crois ce projet moins « régional » que ne le dit Salaün à la suite de plusieurs commentateurs (« Les larmes de Wolmar. Rousseau et le problème du matérialisme », dans *Rousseau et la philosophie*, éd. A. Charrak et J. Salem, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 83).

suppôt et dire que le vouloir veut, et a fortiori que le vouloir est libre, et c'est ainsi que je propose de comprendre l'idée qu'on ne peut pas « remonter au-delà ». Bref, si le vicaire savoyard exclut le nécessitarisme (« ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité » (*id*.)), ce n'est pas pour souscrire à une forme radicale, cartésienne ou kantienne, du libertarisme[25]. Rousseau écrit en effet : « L'homme est donc libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle » (*id*. 586-587)[26]. Il n'a pas écrit « l'homme est libre dans ses volitions ».

Mettons en regard des ces pages de l'*Emile* le tableau que fait Rousseau, dans la Sixième promenade, de la liberté dont il est personnellement capable.

> Tant que j'agis librement je suis bon et je ne fais que du bien ; mais sitôt que je sens le joug, soit de la nécessité soit des hommes, je deviens rebelle ou plutôt rétif, alors je suis nul. Lorsqu'il faut faire le contraire de ma volonté, je ne le fais point, quoi qu'il arrive ; je ne fais pas non plus ma volonté, parce que je suis faible. Je m'abstiens d'agir : car toute ma faiblesse est pour l'action, toute ma force est négative, et tous mes péchés sont d'omission, rarement de commission. Je n'ai jamais cru que la liberté de l'homme consistât à faire ce qu'il veut, mais bien à ne jamais faire ce qu'il ne veut pas, et voilà celle que j'ai toujours clamée, souvent conservée, et par qui j'ai été le plus en scandale à mes contemporains. (OC I.1059)

La différence entre cette présentation et celle du vicaire savoyard n'est pas dans la nature de la liberté de l'agent, mais dans le degré de cette liberté, lorsque l'on tient compte de la condition de « faiblesse ». La formule « Je n'ai jamais cru que la liberté de l'homme consistât à faire ce qu'il veut, mais bien à ne jamais faire ce qu'il ne veut pas » est déjà dans la première lettre à Malesherbes du 27 janvier 1762, cette fois dans les termes du bonheur et non de la liberté : « En un mot l'espèce de bonheur qu'il me faut n'est pas tant de faire ce que je veux, que de ne pas faire ce que je ne veux pas. » (*Id*. 1132) Cela signifie que l'accès au bonheur doit être adapté à une rationalité pratique faible. Notons que comprendre la liberté comme la capacité à ne pas faire ce que l'on ne veut pas revient à définir la liberté par

---

25 Selon Goldschmidt, il est évident que la conception qu'a Rousseau de la liberté psychologique dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et dans l'*Emile* est « d'origine cartésienne » (*Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p. 283). Dans une note, Goldschmidt cite Descartes sur la « volonté libre qui peut donner son assentiment ou ne pas le donner quand bon lui semble », puis se contredit en remarquant plus loin, très justement, que « l'expression d'« agent libre » (qui rattache la liberté à l'agent, au lieu d'en faire un attribut de la volonté) provient sans doute de Locke » (p. 284). Il est probable que Rousseau a ici sous les yeux le chapitre 27 du libre II de l'*Essai*, et non pas les *Méditations métaphysiques*. On peut certainement dire que le bon usage de la liberté, selon Descartes, consiste à faire à peu près ce que recommande Locke dans la conduite de l'assentiment, mais il reste que Locke refuse de parler de « volonté libre », et c'est contre cette expression qu'il insiste sur l'« agent libre ». Il me semble que Rousseau est lockien, et non cartésien, sur ce point. Pour une étude de la dette de Rousseau à l'égard de Locke, mais qui n'aborde pas la question de la volonté, voir Jørn Schøsler, « Rousseau disciple de Locke ? », *Études Jean-Jacques Rousseau*, 12 (2000-2001), pp. 215-226.

26 Notons que l'expression « substance immatérielle » n'est pas moins lockienne que cartésienne.

l'indépendance à l'égard d'autrui et non pas nécessairement par l'autonomie de la volonté entendue positivement. Dans la Dixième promenade, à propos du bonheur en compagnie de Madame de Warens, Rousseau a une formule fameuse qui exprime bien la compatibilité entre la pleine liberté de l'agent et une forme de détermination de la volonté qui ne laisse guère de place à une liberté de décider :

> J'avais besoin d'une amie selon mon cœur, je la possédais. J'avais désiré la campagne, je l'avais obtenue, je ne pouvais souffrir l'assujettissement, j'étais parfaitement libre, et mieux que libre, car assujetti par mes seuls attachements, je ne faisais que ce que je voulais faire. (*Id.* 1099)

Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau parle bien aussi, comme dans l'*Emile*, à deux reprises, d'« agent libre », et non pas de liberté de la volonté. Lorsqu'il parle dans le même passage de la « puissance de vouloir ou plutôt de choisir », il se garde bien de parler de libre-arbitre, c'est-à-dire de la liberté de vouloir ou de choisir (OC III. 141-142). Ces formulations qui lient, comme dans l'*Emile*, la liberté de l'agent et une spiritualité opposée à l'univers mécanique, restent très prudentes en ce qu'elles n'attribuent pas la liberté à la volonté, mais seulement à l'action ou à l'agent. De plus, selon le *Discours*, l'homme est *aussi* machine :

> Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. (*Id*.141)

En comparaison, la morale sensitive nous enseigne que l'action sur nous-même, qui vise à notre transformation, n'est pas directe, mais passe par la concertation de l'influence qu'a sur notre âme la dimension machinale de notre organisation. Cette morale met davantage l'accent sur l'importance de la passivité, mais sans congédier l'activité et la spiritualité qu'elle implique selon Rousseau.

Pourquoi insister sur la passivité ? Parce qu'il faut tenir compte des conditions réelles de la rationalité pratique. Rappelons que le projet du « matérialisme du sage » selon *Les Confessions*, est destiné aux « gens bien nés, qui, aimant sincèrement la vertu, se défient de leur faiblesse » (OC I. 409). Pour ces raisons, même s'il y a une tension entre une morale de la conscience qui, selon le vicaire savoyard, fait appel à un principe logé « au fond des âmes » (OC IV. 598), et une morale de l'action indirecte sur soi qui s'étaye sur l'influence des contextes extérieurs, il n'y a pas de contradiction entre les deux exposés de la doctrine rousseauiste de la volonté. Si l'action a bien sa source dans la volonté d'un agent libre, cet agent doit composer avec son incapacité constitutive à changer à loisir ses désirs. Il est alors

contraint de trouver « un régime extérieur, qui, varié selon les circonstances, [peut] mettre ou maintenir l'âme dans l'état le plus favorable à la vertu » (OC I. 409). Certes, cette stratégie, dont le succès n'est pas garanti, ne constitue pas la vertu, mais, au contraire, en dérive sa valeur. La solution au problème de l'identité pratique constitue aussi, par une coïncidence providentielle, une solution au problème de l'identité pathétique ; la recherche d'une voie vers la vertu qui soit compatible avec notre faiblesse fournit aussi, comme par surcroît, les conditions dans lesquelles le bonheur peut surgir. Sur les deux plans, la liberté d'un être actif compense ses limites par le recours à sa puissance de pâtir.

Laurent Jaffro, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne