

La raison a-t-elle une histoire ?

Rousseau et les paradoxes du rationalisme moderne

Gabrielle Radica
L'Histoire de la raison
Anthropologie, morale
et politique chez Rousseau

Paris, Champion,
2008, 805 p.

Peut-on encore, à l'ère post-moderne, croire à la raison ? Peut-on faire confiance à son aptitude à créer les normes (morales, politiques, juridiques) qui règlent l'existence des hommes ? Les critiques des Lumières depuis l'École de Francfort semblent avoir réglé son compte à une entité soupçonnée d'ancrages métaphysiques obscurs ou responsable d'une dialectique négative dont l'histoire a montré les errances. Pourtant, la raison des Lumières n'est pas une oie blanche : les philosophes du xviii^e siècle ont dévoilé ses limites (dans le champ du savoir), autant que ses faiblesses (dans le domaine moral et politique). Que l'on décèle les inflexions de la rationalité, que l'on mette au jour les déficiences de l'entendement face aux grandes questions de l'homme (Dieu, l'âme, le monde, l'existence du mal) ou que l'on évoque son impuissance face aux désirs et aux passions, il faut *revenir à la raison* : hormis Voltaire et avant Condorcet du moins, les grands philosophes du xviii^e siècle n'ont pas produit l'épopée d'une faculté s'imposant enfin, face aux ténèbres, à la superstition et à la barbarie ; ils n'ont pas cru à la Raison comme on a cru, au xix^e siècle, au Progrès ou à l'Histoire.

Parmi les philosophes qui ont élaboré, sur ce point, un discours subtil et puissant, Rousseau occupe sans nul doute

une place de choix. Connue par sa critique des Lumières dès le *Discours sur les sciences et les arts*, méfiant à l'égard de la vulgarisation académique et de la compilation mondaine, lucide sur les vices associés aux controverses savantes, Rousseau n'a pas livré, pour autant, la critique sans appel des sciences, si souvent dénoncée dans son œuvre. Héritier critique du scepticisme, en particulier de Montaigne, mais aussi de l'empirisme (surtout Condillac), il n'a jamais affirmé l'impossibilité de la connaissance ni écarté la voie d'une philosophie morale et politique fondée sur des principes. Les lectures irrationalistes ou sentimentalistes de son œuvre, depuis le romantisme, s'égarent : il faut prendre au sérieux la raison et découvrir la méthode qui permet d'en restituer la genèse – genèse de ses facultés et de ses opérations, genèse de ses produits ou de ses objets.

*

L'Histoire de la raison affronte cette question délicate. Au-delà des clichés sur « l'homme à paradoxes », Gabrielle Radica s'y interroge sur le sens conféré par Rousseau à la raison, et sur la méthode de production de ses objets (idées, normes). Peut-on trouver une réponse cohérente dans une œuvre si souvent jugée contradictoire ? En suivant les domaines de la « rationalité pratique » dans quatre œuvres majeures (second *Discours*, *Contrat social*, *Émile*, *Nouvelle Héloïse*), ce livre passe au crible de sa méthode génétique l'ordre politique et juridique, celui de l'individu mû par son intérêt, puis l'ordre éthique, enrichi de déterminations affectives et progressivement étendu du soi restreint aux relations intersubjectives. À chaque fois, la lecture kantienne de Rousseau se trouve réfutée : il n'existe pas de normes universelles, ici, pas plus que de nature humaine intangible d'où celles-ci pourraient procéder. Dire qu'il faut étudier la *raison pratique* en ses domaines d'exercice propre ne revient pas à proposer une lecture néo-kantienne de Rousseau, dans le sillage de Cassirer par exemple : tout au contraire, il s'agit ici de penser la subordination de la théorie à des objectifs pratiques (mise en œuvre de la liberté, recherche du bonheur). L'homme n'est pas fait pour méditer mais pour agir ; les recherches concernant la production et la formulation des normes doivent être

subordonnées à cette fin. Loin de livrer une doctrine de la science, une doctrine de la vertu ou une doctrine du droit, Rousseau théorise la genèse des processus cognitifs, affectifs et éthiques. La morale et la politique se nouent dans l'anthropologie, sans que ce savoir de l'homme puisse se constituer en système.

Le projet est ambitieux : contre la fade opposition de la raison et du sentiment, mais aussi face aux risques connus d'impuissance de l'esprit, d'instrumentalisation du jugement ou de ratiocination, il s'agit bien, dans cette lecture de Rousseau, de réhabiliter la raison. Cette réhabilitation suppose d'abord une redéfinition : la raison ne peut être définie *a priori* comme une instance législatrice, productrice de lois, de normes ou de fins ; elle n'est rien d'autre que l'ordonnement des facultés et des passions. La raison a une histoire, par laquelle elle advient en situation. Un texte des *Lettres morales* constitue la clé de voûte de l'analyse : « L'art de raisonner n'est point la raison, souvent il en est l'abus. La raison est la faculté d'ordonner toutes les facultés de notre âme convenablement à la nature des choses et à leurs rapports avec nous »¹. Le défaut de Robert Derathé, dans *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, est de n'avoir pas envisagé, à partir d'une approche génétique, les processus de rationalisation. Gabrielle Radica se propose de pallier ce manque : la rationalisation désignera les divers phénomènes de transformation et d'optimisation par lesquels les êtres (individuels ou collectifs) passent d'un état conflictuel, invivable ou limité, à un état pacifié, plus satisfaisant et plus durable. Ce concept de rationalisation, détaché d'une instance individuelle qui en serait véritablement le « sujet », permet de mesurer l'utilité des normes – qu'il s'agisse des règles de coexistence à l'état de nature, des lois conçues comme expression de la volonté générale dans l'état civil, ou encore des normes morales. C'est l'utilité qui fonctionne comme critère unifiant, permettant de produire ce que l'on nommera, pour reprendre la formule pascalienne que n'emploie pas l'auteur, une *raison des effets* : l'émergence des normes à partir de situations individuelle ou sociales conflictuelles est expliquée du point de vue

1. *Lettres morales*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1969, p. 1090.

de ses effets, sans recours à une subjectivité législatrice ni à une finalité transcendante au champ des rapports de force et des désirs concurrents.

Mais la réhabilitation suppose également que la raison soit passée au crible du « raisonnable » : user raisonnablement de la raison, pour Rousseau, revient à savoir généraliser de manière adéquate, en accordant aux données sensorielles leur portée légitime. Entre les deux écueils du dogmatisme et du scepticisme, l'usage raisonnable des facultés est conscient des limites de leur juridiction. De cette autolimitation de la raison procèdent une prudence épistémologique et une sagesse pratique, dont l'ouvrage esquissera successivement les contours. Le raisonnable vaut pour le domaine de l'entendement comme pour celui de la volonté, même si cette dualité doit être surmontée : l'entendement et la volonté, selon la lecture spinoziste adoptée dans cette étude, sont une seule et même chose. La représentation traditionnelle de Rousseau s'en trouve profondément affectée. Dans le domaine éthique, en particulier, le philosophe ne réfute pas le rationalisme lockien au profit d'un volontarisme aveugle : bien plutôt, il définit une autre rationalité de la volonté. Selon Gabrielle Radica, « L'éclairage que la volonté morale reçoit de la raison n'est pas tant celui d'un calcul des conséquences des actes que l'élucidation des meilleures conditions possibles permettant à un sentiment de s'étendre. Mais il ne faut pas être très savant pour y parvenir. La raison n'éclaire plus les passions sur leurs moyens, mais elle consiste en ce que l'individu découvre des règles d'action qui lui sont plus convenables, et des fins plus largement définies, la raison est la transformation historique des passions. Elle désigne simplement le progrès ou l'histoire des dispositions, et n'est pas autre chose que leur rationalisation » (p. 439).

La rationalité politique

L'analyse des processus de rationalisation se déploie d'abord dans le champ politique, où l'individu est régi par son intérêt. Bien entendu, cet intérêt n'est pas l'intérêt égoïste ou étroit, l'intérêt particulier : il s'agit d'un intérêt artificiel, politisé et élargi grâce à un travail sur les mœurs. Isoler un domaine politique associé à une telle représentation anthro-

pologique a des conséquences importantes : contre les lectures utopistes de Rousseau, Gabrielle Radica livre une image réaliste du *Contrat social*. Les pages magistrales consacrées aux interprétations de la volonté générale ne permettent pas le doute : la volonté générale n'est pas transcendante, flottant dans un Ciel des idées que le peuple peinerait à atteindre sans le subterfuge du législateur ; elle n'est pas non plus détachée des individus, produit d'un *moi commun* devenu autonome à l'égard de ses parties constituantes.

L'Histoire de la raison prend ainsi pour cible la représentation de Rousseau « précurseur » du totalitarisme – vision déployée, pendant la Guerre Froide, chez plusieurs commentateurs anglo-saxons du philosophe². Si ni Dieu, ni la morale, ni la réalité supra-individuelle de l'État ne soutient la volonté générale, il faut retrouver le seul fondement que Rousseau lui ait donné : l'intérêt individuel. La société n'est formée que des individus réunis par leurs intérêts, et ces intérêts sont l'unique matériau de la volonté générale ; celle-ci ne fait que les organiser par son « art perfectionné », ce qui signifie qu'elle les transforme pour mieux les satisfaire. Loin d'opposer l'intérêt individuel à l'intérêt commun visé par le corps politique, Rousseau montrerait que le citoyen, tout comme « l'homme indépendant » évoqué contre Hobbes et Diderot dans le *Manuscrit de Genève*, tente de satisfaire son intérêt, mais cette fois par la médiation de la volonté générale. Tel est le premier processus de rationalisation étudié : la situation conflictuelle de l'état de nature finissant appelle l'instauration d'un ordre plus viable, qui, par les normes qu'il produit, satisfait mieux les désirs en présence. Loin de l'image d'Épinal, il est donc vain de concevoir l'individu opprimé par la souveraineté absolue, fût-ce celle du peuple dont il est membre ; il est absurde d'opposer l'intérêt de l'individu au bien commun en dénonçant les mécanismes de dénatura-

2. Voir par exemple L. Crocker, *Rousseau's Social Contract. An Interpretative Essay*, Cleveland, The Press of Western Reserve University, 1968 ; « Rousseau et la voie du totalitarisme », *Annales de philosophie politique*, 5, « Rousseau et la philosophie politique », Paris, PUF, 1965, p. 99-136 ; J.-L. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966.

tion (en particulier les pages célèbres sur le législateur), Gabrielle Radica propose ici une lecture continuiste, et à certains égards spinoziste, de Rousseau : l'état civil s'inscrit dans la continuité de l'état de nature ; l'institution est un moyen de satisfaire les désirs devenus incompatibles. Corrélativement, l'intérêt personnel ne s'entend pas toujours en un sens restrictif, égoïste et calculateur ; il s'agit d'une notion historique, éminemment variable : l'intérêt du sauvage n'est pas celui du bourgeois, qui n'est pas celui du citoyen de la cité du Contrat. Cette analyse éclaire les critiques adressées à Hobbes ou à Mandeville : leur réductionnisme repose sur un sophisme – l'ignorance des effets, sur l'intérêt, de la culture et de l'histoire.

Les lectures libérales de Rousseau, incriminant son collectivisme, se seraient-elles fourvoyées ? Selon Gabrielle Radica, qui rejoint des interprétations récentes, « l'individualisme est fondateur et irréductible » (p. 179). En décrivant un Rousseau père spirituel du totalitarisme, ancêtre du marxisme-léninisme, Lester G. Crocker, Jacob L. Talmon et bien d'autres ont perdu de vue l'essentiel : l'intérêt du citoyen est d'assurer sa liberté, mais aussi sa sûreté et sa propriété. En produisant des lois, la volonté générale trouve la solution qui convient le mieux aux hommes en corps, en tant qu'égaux ; par la généralisation qu'elle opère, elle assure « le plus grand bien de tous », sans jamais pouvoir léser personne en particulier³. Il faut prendre à la lettre la formule selon laquelle la justice émane désormais de la « préférence que chacun se donne » : l'État rousseauiste ne tente pas de briser l'individu, pas plus qu'il ne vise à créer l'homme nouveau. Qu'il faille *forcer les hommes à être libres* signifie seulement qu'il faut imposer la loi à ceux qui, adoptant des stratégies égoïstes, négligent les conséquences collectives de leurs actes et oublient le sens originel de leur appartenance au corps politique : à celui qui voudrait profiter de l'association sans en accepter les contraintes et les charges (le fameux *free-rider*), la volonté générale oppose une défense commune des intérêts, qui profite réellement à tous.

3. Sur ce mécanisme désormais bien connu, voir également B. Bernardi, *La Fabrique des concepts. Recherche sur l'invention conceptuelle de Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

Une objection, cependant, demeure : si elle n'est plus fondée en nature, la justice conventionnelle envisagée par Rousseau n'est-elle pas arbitraire ? Après avoir écarté l'interprétation jusnaturaliste (la réfutation de Pufendorf dans le second *Discours* est sans appel), il faut écarter, de façon symétrique, l'interprétation positiviste du *Contrat social*. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, inaltérable et pure ? Selon Gabrielle Radica, la justice des décisions de la volonté générale ne doit rien à sa correspondance à une idée substantielle de la justice, mais elle ne tient pas non plus à une définition hobbesienne de la justice par l'autorité du souverain. Le schéma, en l'occurrence, serait plutôt « procédural »⁴ : les contraintes qui pèsent sur le mécanisme de la volonté générales sont telles que le contenu est ici déterminé par l'auteur (le peuple en corps), ou que le résultat juste émerge nécessairement des procédures choisies (du traitement égal accordé à chacun, de l'objet général visé). Non que la procédure suffise pour garantir la justice : nécessaire mais non suffisante, la détermination théorique de la volonté générale s'accompagne de pratiques (délibération intérieure, vote) qui approchent le résultat de la première. L'un des chapitres les plus techniques du *Contrat social* reçoit ainsi un éclairage nouveau : comment comprendre le processus en vertu duquel la volonté générale émerge des volontés particulières, en ôtant de ces volontés « les plus et les moins qui s'entre-détruisent » (II, 3) ? La réponse se fait jour à l'issue d'une réflexion sur la formation des citoyens, qui conduit à la prise de conscience du contenu de leur intérêt commun⁵. Délivré de son aura de mystère, la volonté générale n'apparaît plus comme une nouvelle volonté mais comme une règle de

4. Sur la démocratie procédurale, voir également voir A. Burgio, *Rousseau, la politica et la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, Milan, Guerini e associati, 1996 ; *Eguaglianza, interesse, unanimità. La politica di Rousseau*, Naples, Bibliopolis, 1989, p. 269-272.

5. Voir également, de G. Radica, « La volonté générale : entre peuple et gouvernement », dans *Discours sur l'économie politique*, édition critique et commentée du Groupe Jean-Jacques Rousseau, B. Bernardi éd., Paris, Vrin, 2002, p. 121-136 ; « Le vocabulaire mathématique dans le *Contrat social*, II, III », dans *Rousseau et les sciences*, B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi éd., Paris, L'Harmattan, 2003, p. 257-275.

compatibilité des volontés particulières. Sans restituer les garde-fous issus de la loi naturelle, définitivement écartés, Rousseau parviendrait ainsi à une limitation interne de la souveraineté, aussi absolue soit-elle.

Pourtant, cette critique, différemment formulée depuis les années 1960⁶, ne parvient pas à restaurer la virginité de Rousseau – pas plus que n’y parvenaient, un siècle plus tôt, les défenseurs de Rousseau-apôtre des libertés individuelles face à l’attaque portée contre le responsable de la Terreur. À lire le *Contrat social*, il semble délicat de conclure que la volonté générale, sommée de donner une raison que tous acceptent (car sous la loi de raison rien ne se fait sans cause, II, 4), ne peut en aucun cas décider du sort d’une minorité jugée majoritairement menaçante pour l’État. La délibération et le vote envisagés par Rousseau octroient-ils réellement aux minorités une place plus enviable que dans la délibération « libérale », où le vote s’effectue en fonction de ses préférences particulières ? On peut juger optimiste l’idée selon laquelle les citoyens formés et informés seraient toujours aptes à dégager une règle de compatibilité des volontés (p. 219). Du moins faudrait-il préciser que cette règle de compatibilité ne pourrait prendre sens que dans une société qui a résolu ses antagonismes d’intérêts, une société libérée des « contradictions réelles du système social » précédemment évoquées. De la même façon, il n’est pas si facile de balayer l’accusation selon laquelle le péché anti-démocratique de Rousseau est d’être passé de la règle d’unanimité à la règle de majorité (l’homme perdant sa liberté en se soumettant à des décisions auxquelles il n’a pas personnellement consenti). Certes, le vote n’est pas l’expression dernière et suffisante de la volonté générale, et il faut bien des conditions pour que la délibération du peuple rejoigne la volonté générale – sachant que l’exigence d’unanimité est d’autant plus forte que la question traitée est plus importante (IV, 2). Mais on ne pourra si facilement exclure l’argument selon lequel la vision du bien commun, dans l’œuvre de Rousseau, est unanimiste : toute divergence d’interprétation est écartée, ce qui exclut un véri-

6. J. Starobinski, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXVIII, 1969-1971, p. 298-312 ; J. Fabre, « Le J.-J. Rousseau de Lester G. Crocker », *RHLF*, sept.-oct. 1975, p. 819-820.

table pluralisme – portant sur la conception du juste, et non sur la perception de son intérêt. La meilleure fiscalité, par exemple, pourra-t-elle émerger unanimement d'une délibération bien menée⁷ ? N'y a-t-il pas, en politique, des conflits insurmontables sur les meilleurs moyens d'atteindre des fins aussi générales que la liberté et l'égalité ? Selon Michaël Sandel par exemple, la philosophie de Rousseau recèle, à cet égard, certaines pathologies du républicanisme abstrait⁸.

La rationalité morale

Dans le domaine moral, la rationalisation concerne les dispositions, inséparablement cognitives et affectives, qui constituent la subjectivité pratique. L'éducation morale vise à former, en les ordonnant, les dispositions qui nous rapportent à nous-mêmes et ensuite à autrui. Comme chez Hume et tant d'auteurs du XVIII^e siècle, l'impuissance de la raison face aux passions appelle des stratégies complexes et des dispositifs subtils. *L'Émile* n'a de cesse de le dire : préceptes, commandements ou devoirs moraux restent *flatus vocis* tant qu'ils s'opposent aux dispositions naturelles. Tout l'art du pédagogue, maître d'œuvre de l'éducation négative, tient à ce qu'il s'insère opportunément dans l'économie affective. Jouant des passions et, en amont, de l'imagination, il use de tous les tableaux, spectacles et mises en scène pour faire émerger les normes des situations. Hors de toute transcendance de la loi à l'égard du désir, hors de toute intuition du bien et du mal, la normativité ne peut être efficace qu'à condition de rester immanente au contenu passionnel qu'elle régule et modifie.

En accordant toute son importance au contexte⁹,

7. Sur la fiscalité chez Rousseau, voir C. Spector, « Théorie de l'impôt », dans *Discours sur l'économie politique*, B. Bernardi éd., Paris, Vrin, 2002, p. 195-221.

8. Voir M. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard, Harvard University Press, 1996, p. 329-333.

9. La littérature secondaire est mobilisée à bon escient. On regrettera cependant certaines absences, notamment l'excellent ouvrage introductif de F. Worms, *Émile ou de l'éducation, livre IV*, commentaire, précédé d'un essai introductif : « Émile, ou la découverte

Gabrielle Radica fait ainsi apparaître l'originalité de la philosophie pratique de Rousseau. Tout le livre IV de *l'Émile* est contenu en germe dans la maxime qui annonce le développement de la sensibilité (et d'abord de la sexualité) de l'adolescent : il s'agit de *perfectionner la raison par le sentiment*. Par là même, il ne s'agira pas de penser la morale comme soumission extérieure à la loi ou comme adhésion de la volonté à un Bien préexistant, mais de penser l'éthique comme pratique, acquisition de dispositions vertueuses ; l'autonomie dont il sera question ne sera pas soumission à une loi reçue ni même à une loi que la raison découvrirait elle-même ; les devoirs ne seront jamais énoncés sous la forme d'un catalogue (devoirs envers soi, envers autrui, envers Dieu) qu'il faudrait appliquer. C'est de l'homme lui-même, de la formation de sa sensibilité et de son affectivité, que vont émerger les normes morales susceptibles d'être appliquées. En ce sens, l'éthique rousseauiste semble à mille lieux de la théorie kantienne de l'autonomie : la raison pure n'est pas pratique par elle-même, la volonté libre ne peut s'opposer aux inclinations sensibles jugées pathologiques, il n'existe rien de tel qu'une faculté supérieure de désirer.

Plus que le rapport à Kant, le rapport à Locke fait l'objet d'une étude approfondie. Dans une perspective lockienne, Rousseau stigmatise en effet les leçons générales et abstraites, purement verbales et dénuées d'efficacité. Le refus d'enseigner la morale en formules ou de la décliner en interdits indique *a contrario* la bonne voie à suivre : l'expérience seule est maîtresse de vie, et l'élève doit vivre toutes les situations d'où émergent les règles morales. Mais contrairement à Locke qui conçoit la vertu, dans les *Pensées sur l'éducation*, comme le fait de soumettre ses inclinations au gouvernement de la raison, quitte à user de l'habitude, de l'imitation et du désir de réputation, Rousseau suggère que les passions elles-mêmes s'éclairent par la raison. Gabrielle Radica restitue cette dynamique : le statut historique des passions confère un caractère irréversible à leur évolution. La raison ne se contente donc pas de calculer des biens et des maux fixés

des relations morales », Paris, Ellipses, 2001, ainsi que les commentaires de M. Nussbaum, *Upheavals of Thoughts. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

antérieurement par les motivations, mais en informant les dispositions passionnelles, elle modifie en profondeur leurs objets et leurs modes de satisfaction. La raison, de ce point de vue, n'est pas seulement servante des passions, au sens où elle leur donnerait les moyens les plus sûrs de se satisfaire telles quelles ; bien plutôt, la raison ne peut délibérer sur les meilleurs moyens de satisfaire les désirs sans modifier en même temps la nature de leur objet. En même temps que le volontarisme, le formalisme moral et le sentimentalisme naïf se trouvent donc évincés.

La théorie de la conscience, nœud de la morale rousseauiste, est la pièce maîtresse de cette réinterprétation de l'éthique rousseauiste. La Profession de foi du Vicaire Savoyard, qui causa la condamnation de l'*Émile*, ne relèverait pas, en effet, d'un naturalisme anti-philosophique, ni d'une foi aveugle dans les vertus de l'instinct miraculeusement épargné par les préjugés sociaux. La conscience participe de la réhabilitation de la raison, en donnant une forme d'intelligence aux passions. Selon Gabrielle Radica, la méthode génétique montre que l'instance qui semble se détacher des passions pour leur opposer la recherche du bien, en procède en dernière instance : « La conscience ne peut provenir que de nos dispositions et de nos rapports affectifs éduqués et formés ; elle en est une organisation nouvelle, une configuration cohérente : l'ordre des passions est l'ordre principal qu'elle appelle et auquel elle s'adosse » (p. 357). Si l'on suit cette ligne interprétative, écouter la voix de la conscience serait seulement hiérarchiser ses désirs selon leur importance et tenter de les rendre compatibles, sous l'égide d'une passion dominante ; la conscience ne serait rien d'autre que le produit de l'aspiration des passions à la cohérence et à l'unité ; elle dirait comment ordonner l'amour de soi tout en intégrant les dimensions d'autrui et du monde.

Là encore, l'exégèse produit de nombreux effets interprétatifs. Autant que les lectures spiritualistes ou néo-kantiennes de Rousseau, les poncifs sur la transparence ou l'idéal d'authenticité sont vigoureusement battus en brèche. À chaque fois, l'étude de l'historicité et de la variabilité des normes déconstruisent une figure naïve de la rationalité : si la raison a une histoire, qui suscite l'émergence de normes situées, elle ne peut délivrer de réponse unique aux grandes questions de

l'homme (que puis-je connaître? que dois-je faire? que m'est-il permis d'espérer?). Il ne s'agit pas de délivrer une vision sceptique, ni même relativiste de Rousseau, mais de mettre en lumière dans son œuvre une autre forme d'unité, jusqu'ici peu étudiée : l'unité rhétorique.

Philosophie et rhétorique

L'autre grand apport de Gabrielle Radica tient à son étude approfondie du discours sur la rhétorique présent dans l'œuvre de Rousseau. Replacée dans l'histoire de la rhétorique depuis ses origines, la théorie rousseauiste permet de modaliser et d'éclairer réflexivement le statut des énoncés et des œuvres de Rousseau lui-même. La rhétorique apparaît désormais comme le seul moyen d'éduquer les passions, en associant causalement persuasion, sentiments et discours. Le développement moral d'Émile est suspendu à cette technique : les passions évoluent dans la mesure où l'éducateur, artiste et rhéteur à la fois, parvient à toucher le cœur de l'adolescent en lui présentant des tableaux, réels ou imaginaires, aptes à réorienter l'imagination et à donner une pente à ses affections. Pour ne vouloir que ce qu'il peut vouloir de façon stable et durable, Émile devra éduquer son énergie d'abord sexuelle, sans recourir à une vaine discipline. Seul le discours peut former les passions et les réorienter vers un comportement plus viable, plus sociable et plus humain à la fois, en les flattant plus qu'en les brimant. Après la politique, tel est, dans le domaine moral, le second sens donné à la rationalisation.

Que faire, dès lors, de la transcendance? L'ouvrage s'achève par une analyse des croyances « raisonnables » – ni purement rationnelles, ni purement irrationnelles, ni certaines, ni improbables. En tant que cause ultime de l'univers, ordonnateur et rémunérateur, mais surtout en tant que témoin suprême de la conduite morale, Dieu est l'objet privilégié de nos croyances. Ne peut-on aller jusqu'à en faire le produit conceptuel d'une situation rhétorique? Gabrielle Radica le montre audacieusement, sans pour autant cautionner l'hypothèse d'un Rousseau athée ou cynique. Dans la Profession de foi du Vicaire Savoyard, l'un des plus célèbres textes de l'Émile, Dieu ne peut surgir que du jeu ouvert de

différentes voix en rapport d'identification. Sans affirmer comme Du Marsais que Dieu est une façon de parler, ni comme La Mettrie que l'âme n'est qu'une fiction verbale, Rousseau esquisserait ainsi une théorie des « croyances raisonnables », à égale distance du spiritualisme et du matérialisme athée : que la croyance soit utile, qu'elle soit appelée par le désir de bonheur de l'individu ou requise par la morale, ne suffit pas à l'invalider comme telle. L'analyse subtile de la lettre à Voltaire et d'une lettre à Franquières convergent : si le matérialisme ne peut nourrir l'*espoir du juste*, s'il ne permet pas de soutenir la moralité, il faudra choisir, *a contrario*, les croyances qui conviennent le mieux au sentiment intérieur, au besoin éthique et au désir de voir sa souffrance consolée. À défaut de certitude objective, la croyance raisonnable s'ancre dans son aptitude à satisfaire utilement l'aspiration conjointe au bonheur et à la vertu – sans que l'on puisse dépasser ce régime de vérité ancré dans l'utilité et la subjectivité.

Le statut de la vertu

Faut-il s'en formaliser ? La théorie rousseauiste de la vertu semble à la fois réduite et à l'étroit dans ce cadre instrumental ou prudentiel. Réduite d'abord, puisqu'il n'est question que de raison et de vertu masculines – sans que soit rendu justice aux débats majeurs orchestrés par les lectures féministes de Rousseau¹⁰. À l'étroit, ensuite : dire que Rousseau propose une *éthique* (du bon et du mauvais) plutôt qu'une *morale* (du bien et du mal) ou que la vertu n'est qu'un développement rhétorique de l'amour de soi appelle discussion. L'utile ne se transforme-t-il pas au regard des idéaux de perfection produits par l'imagination, si bien que l'on passe progressivement, dans l'*Émile*, de l'utile entendu

10. Voir notamment J. Schwartz, *Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, University of Chicago Press, 1984 ; C. Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988 ; S. Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1992, III^e partie ; P. Weiss, *Gendered Community : Rousseau, Sex, and Politics*, New York University Press, 1993 ; M. Morgenstern, *Rousseau and the Politics of Ambiguity, Self, Culture and Society*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996.

comme bien-être à l'utile entendu comme convenance morale¹¹ ? Les processus de sublimation décrits au livre IV de l'*Émile* se cristallisent dans ces idéaux qui fonctionnent comme de véritables modèles ordonnant les passions et orientant l'action¹². Cette fonction de l'idéal ne met pas en péril une lecture immanentiste de la morale ; mais elle incite à revenir sur le statut complexe de la vertu. Le rôle qu'il faut accorder à la rhétorique du sacrifice et du devoir n'est pas simple, comme en témoigne le discours du gouverneur au livre V de l'*Émile*, qui retient moins l'attention de Gabrielle Radica que la Profession de foi : « Mon enfant, il n'y a point de bonheur sans courage ni de vertu sans combat. Le mot de vertu vient de *force* ; la force est la base de toute vertu »¹³. Même si elle devient plaisir, et, dans une nature sensible comme celle de Julie, « la plus douce des voluptés », la vertu peut avoir un coût pour celui qui la pratique. Lorsqu'il appelle Émile à devenir libre *en effet*, la leçon du gouverneur devient celle d'un rigoureux moraliste : « qu'est-ce donc que l'homme vertueux ? C'est celui qui sait vaincre ses affections. Car alors il suit sa raison, sa conscience, il fait son devoir, il se tient dans l'ordre et rien ne peut l'en écarter. »¹⁴ Le discours classique sur la nécessité de rester maître de soi, de surmonter les tentations et d'asservir les passions à la loi du devoir relève certes d'une rhétorique de combat, au moment où Émile va être convaincu de quitter l'être qui lui est le plus cher (Sophie). Mais ce discours n'est pas isolé : on le retrouve souvent chez Rousseau, jusqu'aux *Rêveries du promeneur solitaire* où l'auteur déclare être bon, mais en aucun cas vertueux. Pour s'en tenir à la fiction, la méfiance à l'égard d'une instrumentalisation de la raison perce davantage encore dans la suite donnée à l'*Émile* (*Émile et Sophie, ou les Solitaires*), qui livre une fin tragique : « Quand les passions ne peuvent nous vaincre à visage découvert elles prennent le masque de

11. Voir F. Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Champion, 2004.

12. Sur cette sublimation, voir A. Bloom, *L'Amour et l'Amitié*, trad. P. Manent, Paris, Fallois, 1996.

13. *Émile*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1969, p. 817.

14. *Ibid.*, p. 818.

la sagesse pour nous surprendre, et c'est en imitant le langage de la raison qu'elles nous y font renoncer.»¹⁵ La méfiance est désormais de mise face aux sophismes de la raison, qui ne prennent que parce qu'ils flattent les inclinations. Raisonner pour s'abuser, plutôt que pour s'éclairer, se fait bien au service d'une passion dominante (l'amour). Mais c'est la faillite de cette assimilation entre vertu et passion dominante qui semble ici mise en scène. Rousseau se montre sensible à toutes les duperies et les illusions de la passion, et convoque désormais la raison face à « l'oubli du devoir ». S'attristera-t-on de cette fin superflue, en préférant la version optimiste du déploiement de la sensibilité morale, que retient davantage cette étude ? Quoi qu'il en soit, *L'Histoire de la raison*, défaisant les poncifs, a l'immense mérite de sortir Rousseau du carcan moralisant dans lequel il est trop souvent tenu.

Céline SPECTOR

15. *Ibid.*, p. 901.