

UNIVERSITÉ DE LIÈGE
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
Département de philosophie

En quête d'un bonheur singulier

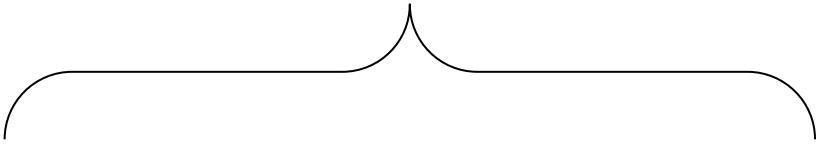
Les exercices spirituels de Jean-Jacques Rousseau

Travail de fin d'études présenté en vue de
l'obtention du titre de Master en philosophie à
finalité approfondie par Noëlle DELBRASSINE

Année académique 2017-2018

« Rebuté par le langage des professionnels, d'une part, par le creux des grands mots, de l'autre, je rêve à une manière simple de dire le difficile, et je la trouve, au moins à certains moments, chez quelques écrivains du passé. Du coup, ils m'aident à penser ma propre vie mieux que ne le font bien des contemporains. C'est une partie de ce bénéfice que je voudrais, à mon tour, partager avec le lecteur dans les pages qui suivent ».

— T. TODOROV, *Frèle bonheur*.



Remerciements

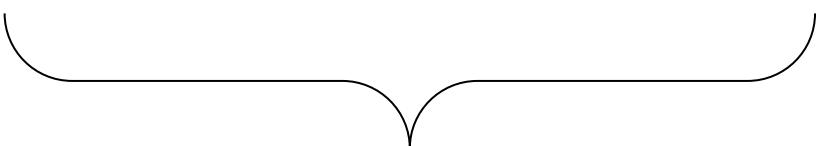
À la petite librairie dervoise de Sainte-Berchaire où je trouvai, au détour d'un vieux tourniquet rouillé, mon premier ouvrage philosophique : les Rêveries d'un certain Promeneur qui, sachant « parler à mon cœur », devint rapidement le plus touchant et le plus fidèle compagnon de mes réflexions et de mes études.

À mes promoteurs, Marc-Antoine Gavray et Julien Pieron, qui m'ont permis de faire ce grand écart entre l'Antiquité et les Lumières. J'aurais été perdue sans votre soutien, votre confiance et vos conseils si éclairés.

À ma famille et tout particulièrement à ma mère qui prît le temps de lire chacune de mes pages, des brouillons les plus désordonnés à cette version finale. Pour toutes les heures que tu m'as consacrées, pour ton investissement, pour l'intérêt sincère et bienveillant que tu portes à ce travail qui – tu l'as vu – me tenait à cœur. Il ne serait pas le même sans ton aide précieuse.

À mes amis, Pauline, Pierre et Francis qui ne cessèrent de me soutenir et de croire en moi sans avoir jamais lu une ligne de mes recherches. Je sais qu'il faut pour cela beaucoup de folie mais plus d'amour encore.

À mon cher camarade de classe, Antoine, qui partagea mon étude studieux et dont l'esprit toujours en ébullition ne manqua pas de m'éclairer dans mes moments de doutes. Puisse ta confiance en toi égaler un jour celle que tu as placée en moi.



SOMMAIRE

INTRODUCTION

CHAPITRE I : LA TRADITION DES EXERCICES SPIRITUELS

- §1 – Exercices spirituels et philosophie antique
- §2 – Portrait du sage
- §3 – Le stoïcisme, de l’Antiquité au siècle des Lumières

CHAPITRE II : LES EXERCICES SPIRITUELS DANS L’ŒUVRE DE ROUSSEAU

- §4 – Rousseau et « l’Antiquité selon son cœur »
- §5 – Délimiter le moi
- §6 – Circonscrire le présent

CHAPITRE III : ROUSSEAU ET LA SINGULARITÉ DU BONHEUR

- §7 – Vivre avec les passions, l’homme moderne comme être de désirs
- §8 – Vivre à tous les temps, l’homme moderne comme être en mouvement
- §9 – Vivre dans la vertu, l’homme moderne comme être d’intérêts

CHAPITRE IV : JEAN-JACQUES ET LA SINGULARITÉ DU BONHEUR

- §10 – De la singularité d’une époque à la singularité d’un individu
- §11 – L’autobiographie ou l’occasion d’un dernier précepte
- §12 – Les témoignages d’un bonheur singulier

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

INTRODUCTION

Le sujet du présent mémoire a longtemps fluctué. Il est né d'une première intuition : celle d'une accointance entre Jean-Jacques Rousseau et les Stoïciens. Tous sont en effet convaincus que la philosophie doit être à la fois pratique et eudémoniste, c'est-à-dire axée sur la recherche du bonheur de l'homme. « Mais qui de nous sait comment on y parvient ? »¹, demande Rousseau. Cette question hante depuis toujours l'esprit des hommes. Pour y répondre, les Stoïciens avaient d'ailleurs développé une tradition dont la postérité n'est plus à prouver : celle des exercices spirituels. C'est la présence de ces derniers dans l'œuvre de Rousseau que nous tenterons notamment d'étudier dans ce travail. De manière générale, le siècle des Lumières n'est pourtant pas réputé pour son adhésion et sa clémence envers les doctrines stoïciennes. Héritant entre autres des vives critiques d'un La Rochefoucauld dénonciateur, le dix-huitième siècle est « plus tenté par l'épicurisme »² et n'a du stoïcisme qu'une conception parcellaire et souvent caricaturale. Rousseau lui-même entretient un rapport assez ambivalent aux préceptes de la Stoa, mais c'est peut-être là, en ce qui nous concerne, toute sa richesse. La manière dont Rousseau reçoit et remanie l'Antiquité, et plus particulièrement le stoïcisme, nous révèle en effet qu'il craint que le bonheur des Anciens ne convienne plus à l'homme moderne : la quête du bonheur ne doit-elle pas être infiniment plus singulière ? Trop souvent oublié, l'eudémonisme rousseauiste sera donc au cœur de notre recherche et trouvera, dans la tradition des exercices spirituels, un éclairage que nous espérons, si pas inédit, du moins intéressant et probant.

Loin de prétendre avoir mis le doigt sur un réseau d'influences ignoré jusqu'alors, nous nous inscrivons dans une voie explorée depuis longtemps par la littérature secondaire : la voie souterraine et parfois encombrée qui relie Antiquité et Modernité, Portique et Lumières, Stoïciens et Rousseau. Le corpus à exploiter est immense, les auteurs prolixes, les commentateurs plus encore. Qui plus est, les rapports entre Rousseau et le Stoïcisme s'étendent à de multiples champs : politique, moral, anthropologique, et même biographique. Consciente de l'impossible exhaustivité de tels propos dans le cadre qui est le nôtre, nous avons cherché une voie d'entrée plus précise, plus adaptée au format exigé. Un auteur, plus que tout autre, nous a guidée dans cette entreprise, il s'agit de Pierre Hadot. Son travail, désormais bien connu, autour de la tradition des exercices spirituels semblait être pour nous

¹ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres Morales*, Paris, Édition Mille et une nuits, 2002, p. 16.

² Glossaire de J.-F. Perrin (entrée – Stoïciens, Stoïcisme) dans J.-J. ROUSSEAU, *Lettres Philosophiques*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Classique », 2003, p. 545.

des plus congruents. Ces exercices, associés la plupart du temps à la philosophie antique, seront l'occasion de montrer combien Antiques et Modernes peuvent s'éclairer, par effet de miroir, de contrastes ou par simples dialogues. Dans un ouvrage très poétique qui a motivé notre recherche, *N'oublie pas de vivre – Goethe et la tradition des exercices spirituels* (2008), Pierre Hadot a lui-même tenté ces rapprochements entre Antiquité et Modernité³. À l'image d'Hadot avec Goethe, nous tâcherons de lire Rousseau à l'aune de cette tradition des exercices spirituels. Même si « les Grecs étaient plus malheureux que beaucoup ne le croient »⁴, leur philosophie eudémoniste est restée jusqu'à nos jours une source d'inspiration et d'admiration pour de multiples auteurs, plus ou moins anciens. Rousseau, en ce sens, nous offre l'opportunité d'étudier à notre tour un homme en recherche de sagesse et de bonheur, tiraillé entre une Antiquité qui le fascine et une Modernité qui l'effraie.

Au fil de notre recherche, lire ainsi l'œuvre rousseauiste s'est révélé surprenant. Les résultats obtenus sont nuancés. Il ne sera pas ici question d'« antiquiser » le Genevois, ni même de moderniser une certaine forme de Stoïcisme – qui pourtant semble ressurgir en nos sociétés. Nous tâcherons plutôt de révéler, par ces rapprochements, combien la position de Rousseau en matière d'exercices spirituels est singulière. Loin de reprendre à son compte l'ensemble des préceptes et exercices du Portique, il en tempère de multiples traits. Les idéaux stoïciens sont à ses yeux problématiques. Séduisants, mais chimériques. Illusoires, mais nécessaires. Les exercices spirituels « rousseauistes », si l'on peut dire, balanceront donc entre l'espoir enivrant d'un renouveau possible pour l'homme et la désillusion d'entretenir par-là un simple amas de « vaines fictions »⁵. Que cet aigre-doux n'effraie pas le lecteur, c'est en lui que réside tout l'intérêt de cette recherche. Nous jugeons en effet cette ambivalence tout à fait féconde et révélatrice. Révélatrice d'une époque éclairée, déchirée entre ses progrès et leurs apparents dangers. Révélatrice d'un individu ne sachant trouver place au sein des siens et rêvant d'un « autre monde ». Révélatrice enfin d'une tendance que l'on pourrait dire, nous le verrons, essentiellement humaine.

³ Textes à l'appui, Hadot retrouve sous la plume de Goethe d'indéniables traces d'exercices spirituels. Les maximes stoïciennes affleurent à la surface du papier. On retrouve le « regard d'en haut », l'importante saisie du présent fugitif, l'étude de soi, la maîtrise des passions, le contentement, et même la morale de compréhension et d'amour ainsi que l'identification à la Nature, etc.

⁴ A. BOECK, *Die Staatshaushaltung der Athener*, 1817, t. II, p. 159 cité dans P. HADOT, « *N'oublie pas de vivre* », *Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2008, p. 37.

⁵ J.-J. ROUSSEAU, « Épître à M. Parisot », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 13, in-4°. Édition en ligne : <http://www.rousseauonline.ch/Text/epitre-a-m-parisot.php> (consulté le 11.02.18).

L'étude que nous proposons se déroulera en quatre temps, correspondant aux quatre chapitres de notre recherche.

Par souci de clarté, nous reviendrons d'abord sur l'œuvre de Pierre Hadot et, par son intermédiaire, au Portique lui-même. Parmi les membres de ce dernier, nous nous concentrerons sur le Stoïcisme impérial, constitué de Sénèque, Épictète et Marc Aurèle. Cet échantillon est évidemment très restreint et ne rend pas justice à une tradition qui, depuis l'Antiquité déjà, n'a cessé de se ramifier. Cependant, les trois auteurs sélectionnés nous offrent l'opportunité, de par leurs références, leurs héritages et leurs nombreux prédecesseurs, d'aller puiser, à l'occasion, dans le stoïcisme moyen et ancien. De la sorte, nous espérons fournir au lecteur une première présentation des exercices spirituels stoïciens, de leurs exigences mais aussi de leur idéal : celui du sage. Véritable maître des exercices spirituels, cette figure-limite nous servira en quelque sorte d'idée régulatrice dans la suite du travail. Nous verrons notamment dans quelle mesure certains contemporains de Rousseau avaient raison de le considérer comme le « seul vrai sage qu'aient produit tant de siècles »⁶. Avant d'en arriver là, nous estimons néanmoins qu'un aperçu de l'histoire du stoïcisme est indispensable à tout travail qui, comme le nôtre, tenterait d'entreprendre un grand écart entre l'Antiquité et les Lumières.

En connaissance de cause, nous pourrons ensuite pénétrer dans l'œuvre de Rousseau pour y révéler les traces d'exercices spirituels antiques. Deux de ceux-ci nous serviront de grille de lecture : il s'agit de l'exercice de « délimitation du moi » et de « circonscription du présent ». À eux seuls, ils recouvrent en effet un large spectre de l'éventail des exercices spirituels et permettent d'offrir une lecture insolite de l'œuvre rousseauiste, déjà tant étudiée.

Par la suite, nous serons amenée à relativiser ce modèle antique pour mettre en lumière l'ensemble des modifications que Rousseau apporte aux exercices spirituels antiques et qui font de sa philosophie une philosophie résolument moderne, quoique pétrie d'Antiquité. Nous révélerons ainsi toute la singularité de l'homme moderne dans sa quête de bonheur par le biais d'une réflexion sur les passions, la temporalité et la vertu.

Enfin, nous ferons face à l'indépassable obstacle de toute philosophie eudémoniste, qu'elle soit antique ou moderne, stoïcienne ou rousseauiste : la singularité des individus. Après dix ans consacrés à écrire pour le bonheur de ses contemporains, Rousseau se confronte

⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, Lettre à Caroline-Frédérique de Salm-Grumbach comtesse de Wartersleben, p. 346.

en effet à Jean-Jacques pour rédiger son autobiographie en trois volets. C'est à l'analyse de ceux-ci que nous consacrerons la fin de notre travail. Il sera alors question d'insister sur une évidence depuis longtemps latente mais enfin assumée : il n'y a de bonheur et de sagesse « qu'à la mesure de chacun »⁷.

⁷ Introduction aux *Écrits autobiographiques* par B. Gagnebin et M. Raymond dans J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, p. XIII.

CHAPITRE I : LA TRADITION DES EXERCICES SPIRITUELS

§1 – Exercices spirituels et philosophie antique

Comme l'annonce d'emblée Pierre Hadot dans son ouvrage *Exercices spirituels et philosophie antique* (1972, pour la première édition), l'expression *exercices spirituels* « déroute un peu »⁸. Si, de nos jours, nous la retrouvons dans de nombreux ouvrages philosophiques et sous la plume d'auteurs extrêmement variés⁹, il n'en a pas toujours été de la sorte. En effet, la tendance naturelle a été, pendant très longtemps, de reléguer cette notion au rang du strict religieux. C'est ainsi qu'on pense spontanément à saint Ignace et ses fameux *Exercitia Spiritualia* datant du XVI^{ème} siècle, voire aux récents ouvrages du Pape actuel, François¹⁰. L'ouvrage de Pierre Hadot, néanmoins, entend remettre, si l'on peut dire, l'église en périphérie du village. « *Spirituel* a une connotation religieuse mais le mot est utilisé depuis longtemps hors du contexte religieux »¹¹. Sa thèse est la suivante : les exercices spirituels relèvent d'une tradition très ancienne, avant tout philosophique.

« Tout d'abord, la notion et le terme d'*exercitium spirituale* sont attestés, bien avant Ignace de Loyola, dans l'ancien christianisme latin et ils correspondent à l'*askesis* du christianisme grec. Mais, à son tour, cette *askesis*, qu'il faut bien entendre, non pas comme ascétisme, mais comme pratique d'exercices spirituels, existe déjà dans la tradition philosophique de l'Antiquité. C'est donc à cette dernière qu'il faut finalement remonter pour expliquer l'origine et la signification de cette notion d'exercice spirituel, toujours vivante (...) dans la conscience contemporaine »¹².

C'est donc en toute logique qu'Hadot se consacre à nous dépeindre la philosophie antique¹³. Si cette dernière le fascine autant, c'est aussi parce qu'elle nous rappelle un aspect de la philosophie trop souvent oublié : l'aspect pratique – que l'on retrouve d'ailleurs dans le terme d'*exercices* spirituels. C'est que cette notion, si ancienne soit-elle, désigne finalement une philosophie vivante, une « métamorphose totale de la manière de voir le monde et d'être en lui »¹⁴. Passant aujourd'hui encore pour inexistante aux yeux de certains, cette concrétude

⁸ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981 [désormais cité *Exercices spirituels*], p. 14.

⁹ Pour ne citer que quelques-uns de nos contemporains : X. Pavie, J. Allouch, G. Friedmann, O. Long, M. Narcy, I. A. Davidson, J.-P. Vernant, A. Grün, S. Toro, etc.

¹⁰ Le Pape François Ier publie en effet ses *Exercices spirituels pour religieux*, en trois volumes (2016).

¹¹ Notes issues de l'écoute d'une émission de France Culture – « La vie comme elle va » (23.03.2003), avec Pierre Hadot – https://www.youtube.com/watch?v=ZG_nnSai07g (écoulée le 15.01.18).

¹² P. HADOT, *Exercices spirituels*, op. cit., pp. 14-15.

¹³ Au fil de ses écrits, Hadot ira plus loin encore : « au fond, je me suis rendu compte que ce que j'appelle exercice spirituel peut être aussi indépendant de toute théorie »¹³, dit-il dans un *Entretien* qui sera plus tard retranscrit dans une édition de ses *Exercices spirituels* (2002).

¹⁴ P. HADOT, *Exercices spirituels*, op.cit., p. 9.

de la philosophie s'est vu sensiblement diminuée au cours de l'Histoire, notamment lors de ce fameux moment médiéval où la philosophie serait devenue la « servante de la théologie »¹⁵. Ce n'est qu'avec la modernité que l'on retrouvera peu à peu cet aspect pratique de la philosophie qui, au grand dam de Pierre Hadot, subit encore aujourd'hui les préjugés de cette lointaine époque et fait qu'on a pu entendre dire qu'« il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes »¹⁶.

Dans son livre *Exercices spirituels et philosophie antique*, Pierre Hadot clarifie les concepts qui seront les siens dans la plupart de ses ouvrages ultérieurs. Il y fait – ou refait – de la philosophie un « art de vivre »¹⁷. Or, « c'est dans les écoles hellénistiques et romaines de philosophie que le phénomène est plus facile à observer »¹⁸. Pour cette raison, Hadot choisit de concentrer ses recherches sur l'épicurisme, le scepticisme mais surtout le stoïcisme, plus probant en la matière. C'est ainsi que l'on doit à Pierre Hadot la fameuse *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, autrefois dénommée *La Citadelle intérieure* (1992). Dans un souci du détail et du respect des textes, Hadot fournit aux lecteurs une brillante explication de ce grand ouvrage qui, parlant parfois mal de lui-même, constitue pourtant un véritable emblème d'exercice spirituel. Au fil de son analyse des *Pensées*, Pierre Hadot nous fait enfin découvrir ce qu'est l'exercice spirituel non plus dans l'abstraction de la théorie ou dans la dispersion des sources – comme ce fut peut-être le cas dans l'ouvrage de 1972 – mais dans la réalité même, celle de la vie tourmentée d'un empereur au sommet d'une Rome en péril.

Dans ce commentaire des *Pensées* comme dans ses autres ouvrages sur la tradition des exercices spirituels, Hadot fait de la philosophie un acte de conversion, c'est-à-dire :

« Un changement d'ordre mental, qui pourra aller de la simple modification d'une opinion jusqu'à la transformation totale de la personnalité. Le mot latin *conversio* correspond en fait à deux mots grecs de sens différents, d'une part *epistrophè* qui signifie “changement d'orientation”, et implique l'idée d'un retour (retour à l'origine, retour à soi), d'autre part, *metanoia* qui signifie “changement de pensée”, “repentir”, et implique l'idée d'une mutation et

¹⁵ Lors de cet assujettissement, la philosophie aurait été réduite à son pan théorique, voire logique, destinée désormais à n'être que le discours supposé convaincant d'une Église en pleine expansion et donc, en pleine entreprise de conversion. *Ibid.*, pp. 68-69 et P. HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001.

¹⁶ H. D. Thoreau cité par P. HADOT dans son article « Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophe », repris dans P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, édition Albin Michel (2002).

¹⁷ P. HADOT, *Exercices spirituels*, op. cit., pp. 15-16.

¹⁸ *Id.*

d'une renaissance. Il y a donc, dans la notion de conversion, une opposition interne entre l'idée de "retour à l'origine" et l'idée de "renaissance" »¹⁹.

Cette conversion, témoignant encore du fait que la philosophie doit être une pratique et pas seulement une théorie, reste cependant très imprécise. Certes, la conversion « opère un changement radical de vie »²⁰, mais en quoi consiste ce changement ? À quoi retourne-t-on et comment renait-on ? Quels sont finalement le but et les motivations d'un tel exercice ? Ces interrogations nous amènent directement au noyau commun des philosophies antiques dont nous parle Pierre Hadot :

« Toutes les écoles s'accordent pour admettre que l'homme, avant la conversion philosophique, se trouve dans un état d'inquiétude malheureuse, qu'il est victime du souci, déchiré par les passions, qu'il ne vit pas vraiment, qu'il n'est pas lui-même. Toutes les écoles s'accordent aussi pour croire que l'homme peut être délivré de cet état, qu'il peut accéder à la vraie vie, s'améliorer, se transformer, viser à un état de perfection. Les exercices spirituels sont précisément destinés à cette formation de soi, à cette *paideia*, qui nous apprendra à vivre, non pas conformément aux préjugés humains et aux conventions sociales (car la vie sociale est elle-même un produit des passions), mais conformément à la nature de l'homme qui n'est autre que la raison »²¹.

Les exercices spirituels répondent donc à un souci eudémoniste : le bonheur de l'homme en est le but ultime, même si celui-ci peut prendre diverses formes selon l'école philosophique. Plus pratique que jamais, la philosophie et ses exercices spirituels entendent nous rendre heureux. Néanmoins, contrairement à ce que l'on pourrait croire à la lecture de cette citation de Pierre Hadot, il ne faut pas réduire l'exercice spirituel à une pratique égocentré, voire égoïste. Dans le stoïcisme, cela est tout à fait manifeste. Comme nous aurons l'occasion de le montrer dans la suite, la morale des Stoïciens découle de leur physique. Ainsi, lorsqu'il s'agit de vivre « conformément à la nature »²², le soi individuel est invité à se fondre dans le Tout de l'univers. D'un apparent repli sur soi, nous passons à une identification cosmique. L'acte de conversion balance non seulement entre « retour à l'origine » et « renaissance » mais aussi entre « raison individuelle » et « raison universelle ». La *conversio* qui fait de l'homme un philosophe est un acte empreint d'humanité. L'individu s'inscrit « dans la perspective de l'univers, ou de l'humanité dans sa totalité ».

¹⁹ *Ibid.*, p. 175.

²⁰ P. HADOT, *La Citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997 [désormais cité *La Citadelle intérieure*], p.17.

²¹ P. HADOT, *Exercices spirituels*, pp. 47-48.

²² Expression que nous retrouvons d'ailleurs chez Jean-Jacques Rousseau.

« On s'identifie ainsi à un “autre”, qui est la Nature, la Raison universelle, présente dans chaque individu. Il y a là une transformation radicale des perspectives, une dimension universaliste et cosmique (...) : l'intériorisation est dépassement de soi et universalisation »²³.

Mais, au vu d'un tel programme, il n'est pas étonnant d'apprendre que la conversion est un acte complexe qui nécessite une constante attention, un effort permanent que peu d'hommes semblent pouvoir maintenir. Les Stoïciens eux-mêmes étaient conscients de tout cela et doutaient du fait qu'il y ait même jamais eu un seul sage sur Terre.

« Seul le sage est capable de faire coïncider sa raison avec la Raison universelle. Mais cette coïncidence parfaite ne peut être qu'un idéal. Le sage est nécessairement un être d'exception ; il y en a très peu, peut-être un, ou même pas du tout : c'est un idéal presque inaccessible et finalement plutôt une norme transcendante, que les stoïciens ne se lassent pas de décrire en énumérant tous les paradoxes »²⁴.

« C'est probablement à cause de ces difficultés que le philosophe Salluste (...) déclarait que philosopher était impossible aux hommes. Il voulait probablement dire ainsi que les philosophes n'étaient pas capables de rester vraiment philosophes à chaque instant de leur vie, mais que, tout en gardant cette étiquette, ils retombaient dans les habitudes de la vie quotidienne »²⁵.

On retrouve ici encore ce qu'était à l'origine la *philo-sophia* : un amour de la sagesse, c'est-à-dire sa recherche et non sa possession. L'exercice spirituel est donc un travail constant et doit, s'il veut porter ses fruits et mener ainsi au bonheur, être sans cesse renouvelé. Pour toutes ces raisons, la philosophie stoïcienne d'apparence exigeante et sévère s'est forgée une réputation austère. Le Stoïcien, dans l'idée commune, est le stoïque, l'homme impassible, froid, inébranlable en toute situation – Épictète et sa jambe cassée n'y sont probablement pas pour rien dans cette histoire. Pourtant, la langue française offre ses nuances : le stoïque n'est pas le Stoïcien – là où l'anglais n'a recours qu'au seul mot polysémique de « stoic ». Si le stoïcisme s'expose très souvent « au reproche du *rigorisme* »²⁶ et de l'austérité, il n'en est pas moins une doctrine d'amour, rappelle Pierre Hadot dans la *Citadelle intérieure*²⁷. Amour de la sagesse, disions-nous. Mais aussi amour des hommes et des évènements. C'est en ce sens que

²³ P. HADOT, « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », in *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale*, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988 / [organisée par l'Association pour le Centre Michel Foucault], Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1989, p. 267.

²⁴ P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., pp. 92-93.

²⁵ P. HADOT, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 51.

²⁶ *Notice sur Plutarque*, in *Les Stoïciens*, textes traduits par É. Bréhier édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Bibliothèques de la Pléiade, 1962, p. 92.

²⁷ « Comme le disait déjà Sénèque : "Aucune école n'a plus de bonté et de douceur, aucune n'a plus d'amour pour les hommes, plus d'attention au bien commun. La fin qu'elle nous assigne, c'est d'être utile, d'aider les autres et d'avoir le souci, non pas seulement de soi-même, mais de tous en général et de chacun en particulier". » P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 247.

l'on parle d'indifférence stoïcienne, expression si couramment mécomprise. Le Stoïcien doit apprendre à aimer *sans faire de différence*.

« Indifférence ne veut pas dire froideur. Bien au contraire : puisque cet événement est l'expression de l'amour que le Tout a pour lui-même, puisqu'il est utile au Tout, qu'il est voulu par le Tout, il faut le vouloir, il faut l'aimer. Ma volonté va donc s'identifier avec le vouloir divin qui a voulu cet événement. Être indifférent aux choses indifférentes, c'est-à-dire aux événements qui ne dépendent pas de moi, c'est en fait ne pas faire de différence entre eux, c'est donc les aimer également, comme le Tout, comme la Nature, les produit avec un égal amour. C'est le Tout qui, en moi et par moi, s'aime lui-même et il dépend de moi de ne pas rompre la cohésion du Tout en refusant d'accepter tel ou tel événement »²⁸.

Cette dimension d'acceptation est très présente dans les écrits du Portique et particulièrement sous la plume de trois Stoïciens que nous ciblions tout à l'heure : Sénèque (4 ACN – 65 PCN), Épictète (50 – 135 PCN) et Marc Aurèle (121 – 180 PCN). Le premier, de son nom latin Lucius Annaeus Seneca, est certes riche, instruit et haut placé mais a la lourde tâche de veiller à l'éducation d'un des plus sinistres empereurs romains : Néron. Probablement inspiré par le caractère de son élève et les péripéties de la vie impériale, Sénèque a publié de nombreux traités qui sont, aujourd'hui encore, incontournables pour qui s'intéresse au stoïcisme. Parmi ceux-ci, nous citerons *De la brièveté de la vie*, *De la vie heureuse*, *Sur la tranquillité de l'âme* ou encore ses volumineuses *Lettres à Lucilius*. Le second, Épictète, est connu pour son étrange situation : il est à la fois esclave affranchi et philosophe. C'est à Arrien, son disciple, que l'on doit la postérité de son nom et la rédaction des *Entretiens* et de l'illustre *Manuel d'Épictète*. Ce dernier est, comme son étymologie l'indique, l'ouvrage « que l'on doit toujours garder à portée de main pour défendre la vie du corps et de l'âme »²⁹. Plus court et plus accessible que les *Entretiens*, le *Manuel* a exercé une influence considérable sur des auteurs modernes, des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, comme Montaigne, Descartes, saint François de Sales ou encore Pascal. Ce dernier, d'ailleurs, nous amène à notre dernier Stoïcien de prédilection : Marc Aurèle, célèbre empereur romain dont les *Pensées* ne sont pas sans rappeler l'ouvrage pascalien du même nom.

Ces trois grands personnages de l'Histoire antique seront, dans la suite de nos recherches, les principaux piliers de notre parcours spirituel, d'exercice en exercice. Chacun d'eux, au gré de son expérience et à sa manière, nous a légué ses préceptes et nous sommes portée à croire que ces derniers ne sont pas dépourvus d'intérêts pour nous, modernes. Dans la

²⁸ *Ibid.*, p. 159.

²⁹ *Notice sur Épictète*, in *Les Stoïciens*, textes traduits par É. Bréhier édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Bibliothèques de la Pléiade, 1962, p. 1108.

suite de ce travail, l'étude d'un large corpus de textes rousseauistes ne cessera d'ailleurs de nous conforter dans cette idée. Partageant avec les Anciens un vif intérêt pour le bonheur de ses contemporains, Rousseau se réappropriera cette grande tradition des exercices spirituels antiques pour nous léguer une philosophie aussi pratique et eudémoniste qu'à l'origine mais résolument moderne et adaptée à la singularité des hommes de son temps. Pour bien comprendre cette réappropriation moderne qu'entreprend Rousseau, il faut néanmoins veiller à ce que ses sources soient bien comprises. Par souci de clarté, poussons donc plus loin notre explication des exercices spirituels antiques et revenons à la classification que les Stoïciens avaient eux-mêmes proposée pour leurs exercices.

« Grâce à Philon d'Alexandrie, nous possédons (...) deux listes d'exercices. Elles ne se recouvrent pas totalement l'une l'autre, mais elles ont le mérite de nous donner un panorama assez complet d'une thérapeutique philosophique d'inspiration stoïco-platonicienne. L'une de ces listes énumère : la recherche (*zētēsis*), l'examen approfondi (*skepsis*), la lecture, l'audition (*akroasis*), l'attention (*prosochē*), la maîtrise de soi (*enkratēia*), l'indifférence aux choses indifférentes. L'autre nomme successivement : les lectures, les méditations (*meletai*), les thérapies des passions, les souvenirs de ce qui est bien, la maîtrise de soi (*enkratēia*), l'accomplissement des devoirs »³⁰.

Nous le voyons, les exercices spirituels sont nombreux et variés, il est difficile de s'y retrouver même dans le cercle d'auteurs restreint que nous nous sommes choisis. De multiples commentateurs ont entrepris de classer ces exercices selon des critères parfois artificiels ou trop perméables. Comme Pierre Hadot, nous estimons que la meilleure clé d'interprétation reste celle que nous offre Épictète lui-même avec ses trois *topoi* de la philosophie³¹. Repris par Marc Aurèle dans ses *Pensées*, les *topoi* d'Épictète sont « les domaines dans lesquels doit se situer la pratique des exercices spirituels philosophiques »³². Chacun de ces domaines correspond à une partie spécifique de la philosophie et toutes, esprit d'unité stoïcien oblige, dialoguent et se complètent. Ainsi, les exercices spirituels participent à un système à la fois bien ficelé mais poreux fait de logique (discipline de l'assentiment), de physique (discipline du désir) et d'éthique (discipline des tendances et de l'action)³³.

³⁰ P. HADOT, *Exercices spirituels*, op. cit., pp. 18-19.

³¹ En abordant les exercices spirituels par ce biais, nous permettons également aux lecteurs qui ne seraient pas familiers avec le système stoïcien d'avoir une première approche des trois domaines qui le constituent : la logique, la physique et l'éthique.

³² *Ibid.*, p. 138.

³³ Ce modèle, au cœur de l'œuvre de P. Hadot, nous servira de base structurante dans la suite de notre travail. Il faut néanmoins rappeler qu'un tel modèle devient réducteur dès lors qu'on oublie la porosité des disciplines qui le constituent. Ainsi, comme l'a montré T. Bénatouïl (*Les stoïciens. III, Musonius, Épictète, Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2009), il faut sans cesse se rappeler qu'il y a de la logique dans la discipline du désir, de la physique dans la discipline de l'action, etc. Un exercice spirituel n'est donc jamais strictement éthique, logique

A. *Le topos logique*

La question de l’agencement de ces disciplines est complexe. Toutes semblent circuler les unes dans les autres. Commençons, comme c’est le plus souvent le cas dans la littérature secondaire, par la logique. Les exercices spirituels qui relèvent de la logique ont pour ambition majeure d’apprendre à l’homme le bon usage de ses représentations. C’est en effet de ce dernier que dépend une grande partie du bonheur de l’homme. Apprendre à voir les choses avec justesse, c’est se garantir de ne pas souffrir inutilement. Le lecteur décèle peut-être, derrière ces préceptes, le fameux dogme d’Épictète : « ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements relatifs aux choses »³⁴ (*Manuel*, V). En outre, cette proposition en rappelle une autre, plus connue encore et significative au point d’avoir été placée par son auteur au seuil même du *Manuel*, « il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous »³⁵ (*Manuel*, I, 1). Or, les choses nous échappent souvent mais nos jugements sur les choses sont à nous. Pour cette raison, nous pouvons comprendre que le bon usage des représentations puisse être le but d’un exercice spirituel. C’est sans doute à cela que s’astreignait Marc Aurèle en écrivant ces lignes (*Pensées*, VIII, 7) :

« Toute nature est satisfaite d’elle-même, quand elle suit le bon chemin ; mais la nature raisonnable le suit, dans ses représentations, en refusant son assentiment à ce qui est faux ou obscur, en dirigeant ses volontés uniquement vers ce qui est utile à tous, en ne ressentant de désir ou d’aversion que pour ce qui dépend de nous, content de tout le lot que la nature universelle nous attribue »³⁶.

B. *Le topos physique*

Dans l’extrait précédent, nous retrouvons non seulement l’indifférence stoïcienne préalablement définie mais nous percevons déjà combien la logique empiète immanquablement sur la physique (discipline du désir) et sur l’éthique (discipline de l’action). Dans l’enseignement stoïcien, c’est souvent la première de ces deux disciplines qui suit la logique. Pour les Stoïciens, le monde est une gigantesque et parfaite unité, mais c’est une unité en mouvement perpétuel, en autocréation continue. Étudier le monde, c’est ainsi chercher à comprendre la raison universelle qui le meut, à déceler son organisation essentiellement intelligible. Au-delà de l’aspect strictement érudit de ces questions, il faut

ou physique. Toutes les parties de la philosophie stoïcienne se répondent et se complètent, et ce malgré la division ternaire proposée ici.

³⁴ ÉPICTÈTE, *Manuel*, in *Les Stoïciens*, textes traduits par É. Bréhier édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Bibliothèques de la Pléiade, 1962, p. 1113.

³⁵ *Ibid.*, p. 1111.

³⁶ MARC AURÈLE, *Pensées*, in *Les Stoïciens*, textes traduits par É. Bréhier édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Bibliothèques de la Pléiade, 1962, p. 1202.

bien reconnaître que l'apprentissage de la physique est une véritable nécessité pour l'aspirant à la sagesse. En effet, s'il ne connaît pas l'univers dans lequel il s'inscrit, l'individu est voué au malheur. Se savoir inscrit dans un cosmos où tout est soumis au destin providentiel préserve l'homme de vains désirs. Conscient du fait que l'univers suit un script déterminé et inaliénable, l'individu sait ce envers quoi il doit se résigner et ce qu'il peut légitimement espérer. La Nature poursuivant infailliblement sa marche, il est important de la comprendre au mieux, de l'accepter et même de savoir s'y adjoindre.

« Contribue volontairement à l'œuvre de Clotho ; laisse-lui filer ta vie avec les évènements qu'elle veut »³⁷ (*Pensées*, IV, 34).

« Penser sans cesse que le monde est un vivant unique, ayant une seule substance et une seule âme, comment tout se rapporte à une conscience unique qui est la sienne, comment il agit en tout par une impulsion unique ; comment tout concourt à tout ce qui naît, comment les choses sont tissées et enroulées ensemble »³⁸ (*Pensées*, IV, 40).

Cette « disposition à saluer tout ce qui arrive comme chose nécessaire, connue et dérivée d'un tel principe et d'une telle source »³⁹ (*Pensées*, IV, 33) épargne à l'homme de nombreux déboires inutiles. Exigeant la prise en compte et le souvenir constant de cette structure cosmique, les exercices spirituels définissent le terrain de jeu humain et ses limites. En termes rousseauistes, ces exercices spirituels relevant de la physique consistent à « se soumettre à la destinée et ne point regimber contre la nécessité »⁴⁰. Nous verrons que cet exercice physique est particulièrement présent dans les *Rêveries du promeneur solitaire* mais traverse déjà toute l'œuvre pédagogique de Rousseau. La discipline logique de l'assentiment aux évènements est bien entendu tout à fait dépendante de la physique stoïcienne⁴¹. Savoir que notre parcours sur Terre, si plein d'embûches soit-il, contribue à l'harmonie du monde est source d'apaisement pour le philosophe. Cela suppose aussi que nous ne nous évertuions pas à souhaiter renommée et postérité : tout en effet retourne à la Terre et le cycle de l'univers se poursuit après nous, imperturbable. Chaque homme – qu'il soit empereur, héros ou simple mendiant – participe à la même Nature universelle. Un Brutus ne participe pas moins à la nécessité et à la beauté de l'univers qu'un César. Ainsi, se targuer de sa supériorité ou se lamenter de sa petitesse est absurde. Regretter, c'est même mépriser la Raison suprême qui règne sur l'univers. À bien le

³⁷ *Ibid.*, p. 1165.

³⁸ *Ibid.*, p. 1166.

³⁹ *Ibid.*, p. 1165.

⁴⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001 [désormais cité *Les Rêveries*], 1^{re} Promenade, p. 996.

⁴¹ P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 56.

comprendre, il faut donc tout accepter et même tout désirer, avec le même calme, la même humilité, bref la même indifférence. Car, malgré les apparences, « tout concourt à tout ».

« Tout me convient qui te convient, ô monde ! Rien n'est pour moi trop précoce ou trop tardif qui soit à point pour toi. Tout ce que produisent tes saisons, ô nature, est pour moi un fruit ; tout vient de toi, tout est en toi, tout revient à toi »⁴² (*Pensées*, IV, 23).

Cette compréhension de l'univers et l'acceptation stoïcienne qui en découle sont loin d'être spontanées. Elles recommandent, comme tout autre exercice spirituel, un effort constant et un investissement personnel d'autant plus difficile à pratiquer quand la fortune ne nous favorise pas. Épictète nous dit : « N'essaie pas que ce qui arrive arrive comme tu veux, mais veux ce qui arrive comme il arrive, et tu couleras des jours heureux »⁴³ (*Manuel*, VIII). Pour nous aider à garder en toute circonstance ce regard conciliant sur la Nature, Marc Aurèle nous invite à suivre une méthode rigoureuse que Pierre Hadot a très bien décrite dans son article *La physique comme exercice spirituel*. Cette méthode consiste à « replacer l'objet dans la totalité de l'univers, l'événement dans le tissu des causes et des effets, à le définir en lui-même en le séparant des représentations conventionnelles que les hommes s'en font habituellement »⁴⁴. L'homme qui regarde l'univers de la sorte le regarde avec détachement. Il ne s'enorgueillit ni ne gémit de rien. Une fois nos problèmes replacés à l'échelle cosmique, on comprend combien ils peuvent être insignifiants, surtout dans une physique où tout concourt au bout du compte à l'harmonie générale⁴⁵. Cet exercice spirituel qui consiste en une sorte de « survol imaginatif » connaîtra une très grande postérité et s'exprime comme suit chez Marc Aurèle et Sénèque :

« Si tu t'élevais vers le ciel pour examiner les choses humaines dans leur diversité changeante, tu les mépriserais, parce que tu verrais en même temps dans toute son étendue le séjour des êtres aériens et éthérés ; sache aussi que, toutes les fois que tu t'élèveras ainsi, tu verras les mêmes choses, de même espèce et de peu de durée. Et c'est de cela qu'on tire de l'orgueil ! »⁴⁶ (*Pensées*, XII, 24).

« L'âme atteint à la plénitude du bonheur quand, ayant foulé aux pieds tout ce qui est mal, elle gagne les hauteurs et pénètre jusque dans les replis les plus intimes de la nature. C'est alors, quand elle erre au milieu des astres, qu'il lui plaît de se rire des dallages des riches [...]. Mais tout ce luxe des riches, l'âme ne peut les mépriser avant d'avoir fait le tour du monde, jeté du haut du ciel un regard dédaigneux sur l'étroite terre et s'être dit : “C'est donc là ce point que

⁴² MARC AURÈLE, *Pensées*, *op. cit.*, p. 1163.

⁴³ ÉPICTÈTE, *Manuel*, *op. cit.*, p. 1114.

⁴⁴ P. HADOT, *Exercices spirituels*, *op. cit.*, p. 144.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 137, note 4, sur le terme « *sumbainein* ».

⁴⁶ MARC AURÈLE, *Pensées*, *op. cit.*, p. 1245.

tant de peuples se partagent par le fer et par le feu ? Combien risibles les frontières que les hommes mettent entre eux !” »⁴⁷.

C. *Le topos éthique*

Replacer chaque évènement dans la perspective générale de l'univers, c'est aussi ce qu'exige l'éthique. Les exercices spirituels relevant de cette dernière résident dans une discipline de l'action. En effet, si l'on maîtrise l'usage de nos représentations, et si l'on prend en compte la constitution et le fonctionnement de l'univers, nous n'avons plus qu'à agir de manière appropriée. L'addition de cette partie éthique aux disciplines logique et physique reste problématique sur un point qu'il nous faut éclairer : comment concilier la Providence avec une théorie de la responsabilité éthique ? Pourquoi s'imposer d'agir moralement dans un monde où la fortune semble régner sur tout et où tout concourt quoiqu'il arrive au Tout ?

En réalité, on retrouve ici la célèbre distinction d'Épicteète qui oppose ce qui dépend de nous à ce qui n'en dépend pas. Certes, nous ne sommes pas les causes premières de nos actions, certes nous ne pouvons interférer dans le grand dessein du cosmos, mais l'assentiment que nous donnons aux choses nous appartient bel et bien. Il nous incombe donc d'assumer cette part de liberté, si petite soit-elle. Car, elle n'est pas à négliger... C'est elle qui constitue en effet notre part de responsabilité morale. Nous pouvons décider de vivre en accord avec la Nature ou de nous y opposer – ce qui mène immanquablement au malheur. Assumer sa liberté d'homme, c'est ainsi faire honneur à cet instinct moral qui nous distingue de l'animal, un « instinct profond de communauté humaine et de justice »⁴⁸.

Les exercices spirituels proprement éthiques, c'est-à-dire ceux qui mènent à la discipline de l'action et des tendances, visent ainsi à faire en sorte que l'homme « ne cherche à atteindre que le bien qu'il peut obtenir et qu'il ne cherche à éviter que le mal qu'il peut éviter (...), le bien moral et le mal moral. Eux seuls dépendent de nous »⁴⁹, écrit Pierre Hadot. Pour le Stoïcien, agir conformément à la Nature, c'est donc agir « dans un esprit communautaire, par amour de l'humanité, conformément à la justice »⁵⁰. Assumer ce glissement de la physique à l'éthique constitue déjà pour l'homme un exercice, nous dit V. Goldschmidt⁵¹. On appelle *kathekonta* ces actions qu'il nous incombe de faire, à la fois appropriées, cohérentes avec nos représentations, en accord avec la Nature et donc morales. La dimension altruiste ou, comme

⁴⁷ Citation de Sénèque dans P. HADOT, *Exercices spirituels*, op. cit., pp. 43-44.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁵¹ V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, p. 70.

le dit Hadot, « communautaire », qui apparaît ici est donc loin d'être artificielle. L'homme est destiné à être moral. Il cesse de l'être dès qu'il s'oppose au cours de la Nature et c'est de ce désaccord entre l'individu et le Tout que naissaient les conflits, les vices et les plus grands malheurs.

« La même nécessité pénètre et régit toutes les parties de l'univers et donc, aussi, les événements de notre vie. Entre la vie du grand Tout et la vie humaine, il y a un rapport, non seulement d'homogénéité, mais d'englobement en sorte que, le physicien qui comprend et accepte la légalité cosmique, discernera, comme *a fortiori*, les normes de la vie morale et les accomplira. C'est ainsi que la vision de l'univers sert de point de départ à la morale, constitue un point d'appui et de référence pour toute décision à prendre et demeure le point d'arrivée où nous comprendrons toute la distance qui sépare l'humain du divin »⁵².

Or, à y bien réfléchir, il n'y a entre les dieux et le sage qu'une seule distance véritable : « le sage ne leur cède en rien, mise à part l'immortalité qui est chose indifférente à la vie droite »⁵³. L'homme est mortel. L'apprentissage de la physique nous le rappelle sans cesse, nous n'avons qu'un temps limité sur Terre. La naissance et la mort des individus contribuent au cours général de l'univers, il est vain de s'opposer à l'une ou à l'autre. Avec ou malgré nous, la Nature poursuit sa marche et, là où le passé est destiné à sombrer dans l'oubli, le futur n'est pas entre nos mains. Reste le seul présent, unique bien dont nous bénéficiions réellement. L'usage de ce présent peut être considéré comme le cœur véritable de « ce qui dépend de nous ». Mais il n'est pas simple d'en bien user pour autant. Ce temps présent semble à la fois évidemment nôtre, mais aussi extrêmement volatile, voire impossible à saisir. Chrysippe, un des premiers Stoïciens, expliquait déjà cette ambivalence que V. Goldschmidt nous relaie comme suit :

« Le temps se prend dans deux acceptations, [on peut en considérer] le tout ou les parties. De même que le vide total est infini de toutes parts, de même le temps total est infini à ses deux extrémités ; en effet, le passé et le futur sont infinis. C'est ce qu'affirme très clairement [la] thèse [de Chrysippe] : aucun temps n'est entièrement présent ; car puisque la division des continus va à l'infini, et que le temps est un continu, chaque temps aussi comporte la division à l'infini ; en sorte qu'aucun temps n'est rigoureusement présent, mais on le dit [présent] selon une certaine étendue. Il soutient que, seul, le présent existe ; le passé et le futur subsistent, mais n'existent pas du tout, selon lui »⁵⁴.

Pour Pierre Hadot, cette définition stoïcienne du présent « est tout à fait analogue à celle de H. Bergson, dans *La Pensée et le Mouvant*, qui opposait le présent comme instant

⁵² *Ibid.*, p. 68.

⁵³ Cicéron (*De nat. Deor.*, II, LXI, 153) cité par V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, *op. cit.*, pp. 66-67.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 31.

mathématique, qui n'est qu'une pure abstraction, et le présent qui a une certaine épaisseur, une certaine durée que définit et délimite plus ou moins mon attention »⁵⁵. Bien entendu, le seul présent qui dépend de nous est le présent comme durée ou épaisseur. Tout lecteur des *Pensées* de Marc Aurèle sent combien l'emploi de ce présent duratif est fondamental pour leur auteur. Sénèque, dans la première des *Lettres à Lucilius*, aborde de plein front cette question et déplore que l'on néglige si souvent ce précieux présent.

« La part la plus considérable de la vie se passe à mal faire, une large part à ne rien faire, toute la vie à n'être pas à ce que l'on fait. Me citeras-tu un homme qui attribue une valeur réelle au temps, qui pèse le prix d'une journée, qui comprenne qu'il meurt un peu chaque jour ? Telle est, en effet, l'erreur : nous ne voyons la mort que devant nous, alors qu'elle est, en grande partie déjà, chose passée. Tout est dévolu à la mort. Fais donc, mon cher Lucilius, comme tu le dis : empare-toi de toutes tes heures »⁵⁶.

Les exercices spirituels relatifs à l'emploi du temps visent donc à rendre l'Homme maître de son présent. Il faut le saisir, se l'approprier, l'employer à bon escient et – comme nous l'avons vu – de manière communautaire car c'est pour cela que l'Homme a été créé. « Circonscrire le présent », dit Marc Aurèle ; « délimiter le moi », ajoute Pierre Hadot. Il s'agit de « se séparer de ce qui n'est plus à nous, nos actions et nos paroles passées, nos actions et nos paroles futures »⁵⁷. C'est une véritable invitation à la tranquillité de l'âme. Sur ces points, on comprend aisément le passage de la physique à la morale qui, rappelons-le, n'en est pas moins un effort et un exercice⁵⁸ :

« La réalité unique du présent, enseignée dans la théorie physique du temps, est donc affirmée également à l'égard de la vie humaine et, en matière de morale, se traduit directement par des préceptes tels que “User du présent” (Marc Aurèle, IV, 26, 5), “se satisfaire de la condition présente et se réjouir de ce qui arrive présentement” (Marc Aurèle, X, I, 3), préceptes qui contiennent comme le sommaire de l'*ars vitae* »⁵⁹.

Finalement, « circonscrire le présent » et « délimiter le moi » résument parfaitement l'ensemble des exigences qui se dessinent derrière les trois *topoi* d'Épictète. Souci d'unité stoïcien oblige, il ne faut effectivement pas oublier que les trois disciplines convergent en une seule et même attitude, celle de l'aspirant à la sagesse et au bonheur qu'est le philosophe.

« Se circonscrire, se délimiter soi-même, c'est pratiquer ce triple exercice : c'est, dans l'ordre de l'*assentiment*, ne pas approuver les jugements de valeur qui seraient influencés par le corps et le souffle vital (qui ne sont pas moi) ; c'est, dans l'ordre du *désir*, reconnaître que tout ce

⁵⁵ P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 153.

⁵⁶ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius – Tome 1, Livres I-IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 6.

⁵⁷ P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 133.

⁵⁸ V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 70.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 73.

qui ne dépend pas de mon choix moral est indifférent ; c'est, dans l'ordre de *l'action*, dépasser le souci égoïste du corps et du souffle vital, pour s'élever à ce qui est le point de vue de la Raison, commune à tous les hommes, et donc vouloir ce qui est utile au bien commun »⁶⁰.

« L'exercice vécu de la physique, de l'éthique, de la dialectique, la pratique de ces trois vertus, correspond en fait à une attitude unique, l'acte unique de se mettre en harmonie avec le logos, que ce soit le logos de la Nature universelle, le logos de la nature raisonnable humaine, ou le logos s'exprimant dans le discours humain »⁶¹.

Dès le chapitre suivant, nous reviendrons à ces deux exercices majeurs et englobants que sont la « délimitation du moi » et la « circonscription du présent ». C'est en effet par le biais de ceux-ci que nous lirons d'abord l'œuvre rousseauiste. Grâce à cette grille de lecture étonnamment appropriée et féconde, nous pourrons étudier l'emploi singulier de ces « vieux exercices » sous la plume de Rousseau. Nous verrons ainsi à quel point l'Antiquité joue un rôle fondamental dans la naissance et le déploiement de sa philosophie, une philosophie moderne bigarrée, faite de reconstructions et d'assimilations. Qu'ils soient modernes ou antiques, il est important de souligner que les exercices spirituels décrits ci-dessus ont toujours le même but : celui de rendre l'homme heureux, d'un bonheur stable, désintéressé et tranquille bien qu'il s'érige sur une discipline rigoureuse de toutes nos pensées et facultés. Il n'est pas question de se contenter du simple plaisir et de la détente des Épicuriens – qui pratiquent également des exercices spirituels mais considérablement différents des nôtres⁶². Le bonheur stoïcien dépend d'une vigilance et [d']une présence d'esprit continues, [d']une conscience de soi toujours éveillée, [d']une tension constante de l'esprit »⁶³, dit Pierre Hadot. Toutes ces impressionnantes qualités sont au bout du compte la propriété d'une seule et même figure que Rousseau admirera longtemps⁶⁴ : celle du sage stoïcien.

§2 – Portrait du sage

La figure stoïcienne du sage, à laquelle mènent idéalement tous les exercices spirituels, sera fondamentale dans la suite de nos recherches. Elle nous servira de figure limite et problématique. L'homme, antique ou moderne, peut-il vraiment atteindre la sagesse ? Quelle que soit la réponse à cette question, nous estimons qu'elle mérite d'être posée car elle nous éclaire sur ce que nous sommes et voulons être. Mais qui est finalement le sage stoïcien et que nous apportent ces exercices spirituels ?

⁶⁰ P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 136.

⁶¹ *Ibid.*, p. 96

⁶² P. HADOT, *Exercices spirituels*, op. cit., pp. 47-48.

⁶³ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁶⁴ *L'Introduction aux Confessions* par B. Gagnebin et M. Raymond dans J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, p. XXXI.

Il faut avant tout rappeler que le sage stoïcien est une figure problématique aux yeux des antiques eux-mêmes. Nous avons vu tout à l'heure qu'ils doutaient qu'une telle personne puisse exister. Les écrits du Portique font toutefois mention de plusieurs personnalités avec une admiration qui laisse à penser que, s'ils n'étaient pas sages, ils devaient en être assez proches. Parmi ceux-ci, Socrate est le plus emblématique. Bien qu'antérieur à la fondation du Portique par Zénon de Citium, Socrate semble réunir les qualités prônées par les Stoïciens.

« Socrate n'a pas de système à enseigner. Sa philosophie est tout entière exercice spirituel, nouveau mode de vie, réflexion active, conscience vivante »⁶⁵.

Sous la plume de Platon, Socrate est l'homme raisonnable. Humble et conscient de sa petitesse, il ne prétend pas détenir des savoirs qu'il n'a pas. Son seul savoir est négatif : il sait qu'il ne sait rien. Dans les dialogues qu'il entretient avec ses contemporains, il démystifie la puissance de l'opinion, les prétentions et les peurs infondées. Le précepte delphique – « connais-toi toi-même » – qu'on lui attribue souvent nous incite à nous étudier pour nous comprendre et voir les choses avec distance et calme. Ni l'opinion ni les passions ne semblent altérer ce que Sénèque a pu appeler la *Constance* de ce sage.

Dans *De la Constance du sage*, Sénèque parle plus volontiers de Caton que de Socrate, en termes très élogieux :

« Les dieux immortels nous ont donné en Caton un modèle de sage plus certain qu'Ulysse et Hercule aux siècles passés. Ceux-ci, nos Stoïciens les ont déclarés sages, invincibles dans leurs travaux, ayant le mépris des plaisirs, victorieux de toutes les terreurs. Caton, lui, n'a point combattu les bêtes sauvages ; c'est au chasseur et au campagnard qu'il appartient de les poursuivre ; il n'a pas non plus employé le fer et le feu contre des monstres ; il n'a pas vécu à une époque où l'on pouvait croire qu'un seul homme était capable de soutenir le ciel sur ses épaules et la crédulité des anciens avait alors disparu, et le siècle était arrivé au comble de la culture. En se mesurant avec l'ambition, ce mal aux formes multiples, avec la passion démesurée de puissance que ne pouvait satisfaire l'univers entier divisé en trois parties, et en affrontant les vices d'une cité dégénérée s'écroulant très bas sous sa propre masse, Caton se dressa tout seul et soutint l'État qui tombait dans la mesure où celui-ci pouvait être retenu par le bras d'un seul ; puis, arraché et entraîné, il accompagna dans la mort l'effondrement de cet État que lui-même avait longtemps soutenu, et ainsi périt simultanément ce qu'il aurait été sacrilège de séparer : car ni Caton ne survécut à la liberté, ni la liberté ne survécut à Caton. Crois-tu qu'un pareil homme ait pu subir une injustice de la part du peuple, parce qu'on lui enleva sa préture ou sa toge, parce qu'on couvrit de crachats cette tête sacrée ? Le sage est à l'abri : aucune injustice, aucune insulte ne peut l'atteindre »⁶⁶.

Le sage est celui qui a su se rendre invulnérable – à l'opinion, aux passions, à la fortune. Regardant les évènements et les hommes dans la perspective physique dont nous parlait

⁶⁵ P. HADOT, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 94.

⁶⁶ SÉNÈQUE, *De la constance du sage* in *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 636.

Marc Aurèle, le sage sait être indifférent aux choses indifférentes et voir clairement ce pour quoi il faut se battre ou se résigner. « Cette transformation du regard due à la pratique de la connaissance “physique” des choses n'est autre que la grandeur d'âme »⁶⁷, nous dit Pierre Hadot. Et elle est tout à fait liée à l'indifférence stoïcienne car elle nous permet d'aimer toutes les choses de manière égale. Vu d'en haut, toutes participent en effet à la Raison universelle et c'est donc par cette grandeur d'âme que le sage élève sa pensée « jusqu'à la perspective du Tout, il la libère des illusions de l'individualité »⁶⁸.

La seconde moitié de l'extrait de Sénèque rapproche sensiblement le sage de la conception classique que nous nous faisons du héros. Cette analogie n'est pas sans fondement mais reste à relativiser. Le sage, portant sur la réalité qui l'entoure un regard posé et réfléchi, cerne mieux que quiconque les véritables problèmes et peut-être même les moyens d'y répondre. Mais il ne cherche à obtenir ni gloire ni récompense. Il agit sous la simple impulsion de sa droite raison qui, dès lors qu'on sait l'écouter, nous incite toujours à l'amour de notre prochain (*Pensées*, XI, 1)⁶⁹.

De sa grandeur d'âme, le sage tire une tranquillité que l'homme insensé ne connaît que très rarement ou mal à propos. Depuis sa citadelle intérieure, « réduit inviolable de liberté »⁷⁰, le sage ne semble ni craindre ni désirer. Conscient du cycle de l'univers et de l'insignifiance des choses humaines, la peur de la mort ne l'ébranle guère plus. Il exploite le seul palliatif qui est à sa disposition : le présent. L'usage qu'il en fait ne lui procure donc ni regret ni frustration, il a de son vivant appris à mourir. Nullement surprise par la fortune et ses revers :

« [L'âme raisonnable] se voit, elle s'analyse, elle fait d'elle-même ce qu'elle veut, elle cueille elle-même le fruit qu'elle porte (alors que les fruits des arbres et ce qui y correspond chez les animaux sont cueillis par d'autres qu'eux), elle atteint sa fin propre, à quelque moment que survienne la fin de la vie. Il n'en est pas comme d'une danse ou d'une pièce de théâtre, dont l'action entière reste inachevée, si elles sont interrompues. En toute partie de sa vie, et à quelque moment qu'on la saisisse, l'âme accomplit son projet pleinement et sans déficience, et elle peut dire : “Je recueille ce qui m'appartient” »⁷¹ (*Pensées*, XI, 1).

Plus encore, l'âme du sage sait combien la qualité importe plus que la quantité. Dans un univers cyclique où toute mort participe au renouveau, le sage sait employer son présent comme s'il en étendait les bornes. Du point fugitif d'où elle se situe pourtant, l'âme du sage :

⁶⁷ P. HADOT, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 128.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁶⁹ MARC AURÈLE, *Pensées*, op. cit., p. 1232.

⁷⁰ P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., pp. 124-125.

⁷¹ MARC AURÈLE, *Pensées*, op. cit., p. 1232.

« parcourt le monde entier, le vide qui l'entoure, la forme qu'il a ; elle s'étend à l'infini de la durée ; elle saisit le retour périodique de toutes choses ; elle comprend et elle voit que la postérité ne verra rien de nouveau et que nos ancêtres n'ont rien vu de plus, mais, à quarante ans, si l'on a assez d'intelligence, l'on a fini de voir en quelque sorte tout ce qui a été et tout ce qui sera sous une forme semblable »⁷² (*Pensées*, XI, 1).

Ce qui passe à première vue pour un sinistre pessimisme est en réalité, dans le stoïcisme du moins, une forme d'optimisme lucide et bienveillant. Malgré les apparences, le sage n'est pas l'impassible stoïque. Il n'est pas non plus le grand défenseur d'une indifférence dont Bécaud disait qu'elle « tuait à petits coups ». Son indifférence est faite d'un amour égal, son calme n'est pas dû à une forme d'insensibilité, car « il n'y a aucune vertu à supporter ce qu'on ne sent pas »⁷³.

Le sage supporte sans passion car il comprend. Il comprend la physique du monde dans lequel il vit, il comprend le fonctionnement de ses semblables, si insensés soient-ils. Tout son calme lui vient de ses connaissances. En pénétrant les secrets du cosmos et de la logique, il maîtrise ses représentations, elles qui sont si souvent la source de nos maux. De la sorte, il sait que le mal dont la Fortune le couvre parfois n'est qu'une contribution nécessaire à la bonne marche de la Nature. Quant au mal dont nos semblables peuvent être la source, le sage ne le reçoit pas moins dans la paix et l'indulgence. Car l'homme sage sait que « nul ne fait le mal volontairement ». Des fautes d'autrui, le sage sait dissocier l'intention – toujours innocente – des faits. « Ils pèchent par ignorance et involontairement »⁷⁴, nous rappelle Marc Aurèle (*Pensées*, VII, 22).

Finalement, le portrait du sage stoïcien brille d'autant plus qu'il peut paraître austère en première approche. Il brille au point de paraître trop beau pour être vrai. À plusieurs reprises, nous verrons que Rousseau lui-même se dira déçu de cet idéal souvent trop exigeant. Nous-mêmes avons hérité de ce scepticisme – ou de la lucidité ? – dont semblaient déjà faire preuve les Stoïciens eux-mêmes à l'égard de l'accomplissement de leurs préceptes. Comme nous tâcherons de le montrer dans le paragraphe suivant, ces préceptes n'en ont pas moins perduré. Ils semblent survivre à l'écoulement du temps et des hommes. Nous pourrions dire que les maximes du Portique demeurent sans cesse dans l'arrière-fond de nos pensées les plus profondes. Même si nous les oublions souvent dans le confort du bonheur, ces anciens

⁷² *Id.*

⁷³ SÉNÈQUE, *De la constance du sage* in *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 646.

⁷⁴ MARC AURÈLE, *Pensées*, *op. cit.*, p. 1193.

préceptes ressurgissent inlassablement, à tel point que nous pourrions dire avec Pierre Hadot qu'une sorte de stoïcisme « universel » se dessine...

« Parmi les nombreuses attitudes que l'homme peut prendre à l'égard de l'univers, il y en a une, qui s'est appelée “stoïcisme” dans le monde gréco-latin, mais à laquelle on pourrait donner bien d'autres noms, et qui est caractérisée par certaines tendances. En premier lieu, le “stoïcien”, au sens universel où nous l'entendons, est conscient du fait qu'aucun être n'est seul, mais que nous faisons partie d'un Tout, constitué aussi bien par la totalité des hommes que par la totalité du cosmos. Le stoïcien a le Tout constamment présent à l'esprit. On peut dire aussi que le stoïcien se sent absolument serein, libre et invulnérable, dans la mesure où il a pris conscience qu'il n'y a pas d'autre mal que le mal moral et que la seule chose qui compte, c'est la pureté de la conscience morale. Enfin, le stoïcien croit en la valeur absolue de la personne humaine. On ne le répétera jamais assez et on l'oublie trop souvent : le stoïcisme est à l'origine de la notion moderne des “droits de l'homme”. Nous avons, à ce sujet, cité (...) la belle formule de Sénèque : “L'homme est une chose sacrée pour l'homme”. »⁷⁵.

§3 – Le stoïcisme, de l'Antiquité au siècle des Lumières

Au fil des siècles, le stoïcisme antique a beaucoup changé. Une chose est sûre, il faut bien reconnaître que sa réception est plutôt paradoxale. Très vite, les thèses stoïciennes ont effectivement été épargillées, segmentées, et souvent déconstruites au détriment du système auquel elles appartenaient et qui leurs donnait toute leur solidité. Orphelines, ces thèses n'étaient que trop soumises aux moqueries et aux attaques : le système, éclaté, ne pouvait pas être apprécié à sa juste valeur. La réception des thèses stoïciennes est donc porteuse d'un vice que les Anciens auraient sans doute qualifié de rédhibitoire : elle est parcellaire. Cicéron redoutait déjà cette pernicieuse compréhension morcelée du corpus de la Stoa : « [les thèses stoïciennes] sont si bien liées les unes aux autres qu'il suffirait d'en déplacer une pour que le tout s'écroule »⁷⁶... Et pourtant, telle fut bien – et telle est encore souvent – la triste réception du Portique.

L'école originelle disparaît à la fin du II^e siècle. Dans un ouvrage consacré à la postérité du stoïcisme, J. Lagrée convient néanmoins – comme en écho aux propos de Pierre Hadot – qu'il y a tout de même une « sorte de permanence souterraine du stoïcisme »⁷⁷. Après la fermeture du Portique, soit du II^e au IV^e siècle, ce sont les Pères d'Église qui, bon gré malgré, permettent au stoïcisme de perdurer. « Tout en se déclarant bien souvent les adversaires du stoïcisme, [ils] s'en font cependant les diffuseurs par les multiples citations qui émaillent

⁷⁵ P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 331.

⁷⁶ Cicéron, *Des fins.*, etc., III, XXII, 74 – cité dans *Notice sur Plutarque*, in *Les Stoïciens*, textes traduits par É. Bréhier édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Bibliothèques de la Pléiade, 1962, p. 88.

⁷⁷ J. LAGRÉE, *Le Néostoïcisme – une philosophie par gros temps*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des philosophies », 2010 [désormais cité *Le Néostoïcisme*], p. 13.

leurs œuvres (...). Le stoïcisme pénètre ainsi à la fois l'élite intellectuelle, par la lecture commentée des grands textes et la reprise théologique de philosophèmes stoïciens, et le peuple par les sermons »⁷⁸.

Durant le Moyen Âge, le stoïcisme est presque oublié. Platon, Aristote et Augustin occupent le devant de la scène. Seuls les Pères de l'Église font encore référence aux Stoïciens mais l'idée qu'ils en laissent est, comme nous l'avons dit, extrêmement incomplète et imprécise. La plupart du temps, les préceptes stoïciens ne servent qu'à soutenir les dogmes religieux. Du système stoïcien, seule la morale paraît subsister par les biais de quelques textes de Cicéron (*De officiis*) et de Sénèque (*Lettres à Lucilius*) bien que tous restent lus et employés dans une perspective religieuse. Deux auteurs se démarquent cependant dans leur lecture des Anciens : Pierre Abélard (1079-1142) et Guillaume de Conches (1090-1154).

« L'influence du Portique se retrouve (...) chez Abélard, tant en logique que dans la conception de la loi naturelle, ou bien encore dans le naturalisme rationaliste du *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien* (1141). Le philosophe, un stoïcien, y fait l'hypothèse que la loi naturelle pourrait bien suffire au salut des hommes et il fonde sur la notion stoïcienne de providence l'affirmation de la rationalité intégrale du réel. La diffusion du traité *Des Devoirs* de Cicéron et sa reprise dans de nombreux florilèges, le *Moralium dogma philosophorum* de Guillaume de Conches (XII^e) notamment, assure la transmission de la morale du Portique. Il en va de même de Sénèque, “le plus grand maître de morale parmi les philosophes” »⁷⁹.

Avec la Renaissance, l'influence du Portique devient plus palpable. Le progrès des sciences et de l'imprimerie offrent aux textes anciens une seconde jeunesse. Le programme scolaire humaniste remet d'ailleurs au goût du jour cette riche littérature au sein de laquelle le stoïcisme, bien qu'encore amputé de sa logique et de sa physique, constitue un véritable « accès à l'essentiel » pour l'homme⁸⁰. De 1432 à 1633, J. Lagrée répertorie déjà neuf grands ouvrages de traductions consacrés aux textes du stoïcisme ancien. De multiples recueils d'extraits et de citations paraissent également – notamment celui d'Érasme⁸¹. Ce que l'on appelle le « néo-stoïcisme » apparaît peu à peu. Né d'un mélange entre religion et philosophie, ce « nouveau stoïcisme » entretient avec son ancêtre antique un rapport assez ambivalent. Le stoïcisme antique plaît lorsqu'il permet aux chrétiens de poursuivre leurs

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 16. Voir également, « Les présences du stoïcisme au cours des siècles. Entretien avec J. Pià mené par M. Goarzin. » (2015), p. 6 : « Pour ne donner que quelques exemples, en 1516 Ange Politien (1454-1494) offre une traduction latine d'Épictète, Antoine du Moulin (vers 1510-1551), une traduction française du Manuel en 1544, suivi de G. du Vair (1556-1621) en 1585 ; en 1559 apparaît l'édition princeps des Pensées de Marc Aurèle par Xylander (1532-1576), traduit en anglais par Casaubon (1559-1614) en 1633 ».

⁸¹ J. LAGRÉE, *Le Néostoïcisme*, op. cit., p. 16.

campagnes de conversion, mais il dérange lorsque ses thèses bousculent le corpus chrétien. Juste Lipse (1547-1606) et Guillaume de Vair (1556-1621) sont à cet égard les plus célèbres représentants⁸² de ce que l'on a pu nommer le « stoïcisme chrétien »⁸³.

Impossible d'étudier les traces de stoïcisme au XVI^e siècle sans penser également à Montaigne (1533-1592) dont la plume ressemble parfois à s'y méprendre à celle de Sénèque. Au début de sa carrière, Montaigne est un grand lecteur de Plutarque⁸⁴ mais surtout un véritable disciple de Sénèque, nous dit G. Pire⁸⁵. De fil en aiguille, il se forge une œuvre plus personnelle qui l'amène à nuancer ses années sénéquéennes. Cette distance progressive vis-à-vis du précepteur de Néron ne l'empêcha pas de reconnaître, à la fin de sa vie, l'incommensurable dette qu'il avait contractée à son égard : « Je n'ai dressé commerce avec aucun livre solide, sinon Plutarque et Sénèque, où je puise comme les Danaïdes, remplissant et versant sans cesse. J'en attache quelque chose à ce papier ; à moi, si peu que rien »⁸⁶.

Quelques décennies plus tard, soit au XVII^e siècle, Descartes, Pascal et Spinoza soutiennent la survie du stoïcisme, mais il s'agit encore d'un stoïcisme morcelé. Le premier (1596-1650), par un « long exercice » qui n'est pas sans rappeler le concept d'Hadot, s'approprie la morale du Portique et forge sa très significative troisième maxime : « tâcher toujours à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde »⁸⁷. La maîtrise de la Nature par l'homme n'est pas non plus sans rapport aux Stoïciens, eux qui pensaient que le sage ne se différenciait des dieux que par sa mortalité. Selon J. Lagrée, Descartes peut être considéré comme le défenseur d'un « humanisme chrétien à références stoïciennes occasionnelles »⁸⁸. Le second de notre trio de philosophes, Pascal (1623-1662), est quant à lui plus ambivalent. D'une part, il admire le sens du devoir et de l'humanité qu'ont valorisé les Stoïciens et tout particulièrement Épictète. D'autre part, il s'oppose vivement aux préceptes du Portique qu'il présente comme une version dangereuse et déguisée du pélagianisme – hérésie aux yeux des chrétiens et des jansénistes. L'ultime philosophe de notre bref parcours du XVII^e siècle, à savoir Spinoza (1632-1677), est d'autant plus intéressant qu'il croit à tort s'opposer au stoïcisme. L'idée qu'il s'en fait est visiblement héritée des

⁸² J. Lagrée cite également Pierre Charron, Hugo Grotius et Simon Goulart – *Ibid.*, p. 20.

⁸³ Celui-ci évolue et se décline au fil du temps en un stoïcisme christianisé, un christianisme stoïcisant ou encore en humanisme chrétien comme nous allons le voir avec Descartes.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁵ G. PIRE, *Stoïcisme et pédagogie – De Zénon à Marc Aurèle, De Sénèque à Montaigne et J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1958 [désormais cité *Stoïcisme et pédagogie*], p. 164.

⁸⁶ M. MONTAIGNE, *Essais*, Chapitre XV, cité par G. PIRE, *Stoïcisme et pédagogie*, *op. cit.*, p. 171.

⁸⁷ Célèbre troisième maxime du *Discours de la méthode*.

⁸⁸ J. LAGRÉE, *Le Néostoïcisme*, *op. cit.*, p. 19.

propos de Descartes dont nous venons de parler et toute sa réticence tient plus à l'emploi que Descartes fait du stoïcisme qu'au stoïcisme lui-même. « En réalité, Spinoza s'en prend aux notions cartésiennes de libre-arbitre et de l'union de l'âme et du corps, inconnues du stoïcisme, et se montre plus proche du stoïcisme romain qu'il ne le prétend »⁸⁹. Dans un vocabulaire surprenant de cohérence pour nos propos, Spinoza écrit dans sa *Préface* à l'*Éthique* que « nous n'avons pas sur [les affects] un empire absolu (...). Les Stoïciens, pourtant, ont cru qu'ils dépendaient absolument de notre volonté, et que nous pouvions avoir sur eux un empire absolu. Mais ils furent pourtant bien forcés d'avouer, devant les protestations de l'expérience, et non sous l'effet de leurs propres principes, qu'il faut, pour les contrarier et les maîtriser, *pas mal d'exercice et d'application* »⁹⁰.

Dans les années qui suivirent, le néostoïcisme sera vivement critiqué par les moralistes classiques parmi lesquels on peut compter un La Rochefoucauld (1613-1680) très virulent. Dans ses *Maximes*, il déconstruit la figure du sage stoïcien pour en faire un être prétentieux mû par l'amour-propre. À l'opposé de la doctrine d'amour et d'universalité qu'est le stoïcisme, La Rochefoucauld – avec Hobbes et Locke – développe une philosophie de l'égoïsme⁹¹. En vérité, les siècles qui suivent le nouveau stoïcisme sont bien plus tentés par l'épicurisme⁹². L'hédonisme du XVIII^e siècle reproche au Portique son apparente austérité, elle qui contraste si mal avec l'éblouissant avenir que semblaient garantir les progrès et les découvertes des Lumières. En guise d'illustration, nous retenons le très symbolique *Anti-Sénèque* de La Mettrie (1709-1751), également auteur d'une *École de la volupté* qui parle d'elle-même. Quoiqu'il en soit, on ne peut regretter que les auteurs stoïciens continuent à faire couler l'encre... Sous la plume de Diderot (1713-1784) qui nous propose sa propre version du néostoïcisme, Sénèque devient « stoïcien mitigé et peut-être même éclectique »⁹³, ce qui lui permet de défendre une morale athée, matérialiste et hédoniste – qui, à y bien regarder, n'a plus grand-chose avoir avec le stoïcisme du Portique. Il défend corps et âme ce nouveau Sénèque, forgé au rythme des « jeux subtils de modifications »⁹⁴ et des « pillage[s]

⁸⁹ « Les présences du stoïcisme au cours des siècles. Entretien avec J. Pià mené par M. Goarzin. » (2015), p. 9.

⁹⁰ B. SPINOZA, *Éthique*, Paris, Points, coll. « Essais », 2014, Préface et axiomes du De Libertate, p. 497 [nous soulignons].

⁹¹ J. T. SCOTT, « En vertu de la bonté. Shaftesbury, Diderot et la bonté naturelle », in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 236.

⁹² Glossaire de J.-F. Perrin (entrée – Stoïciens, Stoïcisme) dans J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, *op. cit.*, p. 545.

⁹³ D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, XIII cité dans P. QUINTILI, « Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'Essai sur Sénèque par rapport à la Contribution à l'Histoire des deux Indes. », in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2004, n°36, p. 41.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 38-39.

des sources »⁹⁵. C'est de cet engouement déchaîné pour Sénèque que naîtra en 1778 le fameux *Essai sur la vie de Sénèque*⁹⁶ (renommé *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* dès 1782). Bien qu'il se soit entiché d'un Sénèque plus ou moins mythique, on ne peut ôter à Diderot le mérite d'avoir défendu à grand bruit un des plus grands représentants du stoïcisme, tout cela dans un siècle épique. Parmi les modernes, Diderot écrit d'ailleurs que Sénèque n'eut pour ennemis :

« que des têtes rétrécies par un fanatisme détracteur des vertus païennes ; pour critiques, que des ignorants qui ne l'avaient pas lu, que des envieux qui l'avaient lu avec prévention, que des épiciens dissolus et révoltés par sa morale austère, que des littérateurs qui préféraient la pureté du style à la pureté des mœurs, une période harmonieuse à une sentence salutaire »⁹⁷.

On ne peut pas plus reprocher à Diderot la conception de l'Antiquité relativement mythique dont il hérite. En effet, même si le stoïcisme en pâtit quelque peu, on s'accorde généralement à dire que « le XVIII^e siècle fut le lieu d'une véritable "invention" de l'Antiquité »⁹⁸. Le terme d'« invention » n'est pas choisi par hasard, il témoigne en effet de la créativité et de la liberté dont ont pu faire œuvre certains philosophes des Lumières dans leurs lectures des Anciens. Ils se sont approprié une « Antiquité non pas historique mais semi-légendaire »⁹⁹. C'est le siècle socratique par excellence, écrit D. Leduc-Fayette. Socrate devient lui-même un mythe, « une sorte d'obsession de la pensée, une référence idéale résument une attitude philosophique »¹⁰⁰. C'est également le siècle d'Athènes, berceau de l'intelligence mais aussi riche, puissante et mercantile cité qui fait rêver les enthousiastes Lumières. Profondément influencé par les philosophes grecs et romains, une autre Lumière « a opéré de l'Antiquité une reconstruction "selon son cœur" »¹⁰¹... il s'agit de Jean-Jacques Rousseau.

⁹⁵ Exposé de P. QUINTILI : « Diderot Et La Quête Du Plaisir, Entre Épicurisme Et Stoïcisme. *Encyclopédie, Essai Sur Les Règnes De Claude Et Néron* ». Lors Du Colloque - "Le Plaisir Des Modernes. Épicurisme Et Pensée Morale De La Renaissance À Nos Jours", exposé disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=wU-7irZ2f3Q&t=2545s> (consulté le 21.03.18).

⁹⁶ L'*Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits, et sur les règnes de Claude et de Néron* devait être la postface des œuvres complètes de Sénèque traduites en français par Lagrange et Naigeon (et dont la rédaction avait été demandée par le Baron d'Holbach). En raison de sa longueur (519 pages) l'ouvrage sera très vite publié en deux tomes autonomes – sur ce sujet, G. CAMMAGRE, « Diderot et la note, de l'*Essai sur la vie de Sénèque à l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* », in *Littératures classiques*, 2007/3 (N° 64), pp. 197-214.

⁹⁷ D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* cité par L. MALL, « Une œuvre critique : l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* de Diderot », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2006/4, p. 845.

⁹⁸ R. TROUSSON, « Denise Leduc-Fayette, J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité » (Review), in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 76e Année, No. 2, Musset (Mar. - Apr., 1976), p. 274.

⁹⁹ *Id.*

¹⁰⁰ D. LEDUC-FAYETTE, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974, p. 34.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 14.

CHAPITRE II : LES EXERCICES SPIRITUELS DANS L'ŒUVRE DE ROUSSEAU

§4 – Rousseau, « l'Antiquité selon son cœur »

Pour étudier le déploiement et le remaniement des exercices antiques dans la philosophie de Rousseau, il faut avant tout étudier le berceau dans lequel ils se forment. Comme nous venons de l'annoncer, la manière dont Rousseau hérite de l'Antiquité est très singulière et mérite à ce seul titre d'être exposée. Cette singularité est d'ailleurs telle que les commentateurs s'accordent souvent à dire que la « reconstruction “selon son cœur” » entreprise par Rousseau se démarque même de toutes les autres « (ré)inventions » modernes de l'Antiquité.

« Alors que l'imitation des anciens avait dans la première moitié du siècle quelque chose de stérile, de figé, de conventionnel, voilà que Rousseau fait de la Rome républicaine, ou de la Sparte idéale, le berceau des plus hautes vertus. Certes, il y avait déjà des traces de cela auparavant. Le mythe romain existe chez Montesquieu. Mais ce qui est nouveau, c'est la passion avec laquelle Rousseau et ses disciples se réfèrent à l'Antiquité. Elle dépasse même celle d'un Montaigne, en fin de compte très livresque au bon sens du terme, car à proprement parler elle ressuscite les héros »¹⁰².

Avec Rousseau ou même, « *à partir de lui*, hommes illustres et cités modèles de l'Antiquité, figurent dorénavant des attitudes philosophiques »¹⁰³, écrit D. Leduc-Fayette. L'Antiquité de Rousseau est « pseudo-historique, symbole d'innocence et de vertu »¹⁰⁴. Elle traverse les écoles, les dogmes et les concepts. Rousseau s'abreuve à toutes les sources antiques, si tant est qu'elles parlent à son cœur. On retrouve notamment, Plutarque, Socrate, Platon, Tite-Live, Cicéron, Caton, Salluste, Sénèque, Épictète, Épicure¹⁰⁵. On retrouve Spartes, Athènes, et Rome ; l'*oikeiosis*, la *polis*, l'*ataraxia*. L'Antiquité jaillit de toute part, mythique et idéale.

« Et qu'importe la vérité historique, “comme s'il importait beaucoup qu'un fait fût vrai pourvu qu'on en pût tirer une instruction utile”¹⁰⁶ ! Cette Antiquité mythique a existé – voilà le point essentiel, celui qui permet d'y croire –, quant au reste, fictive, idéalisée, elle n'est pas pour autant mensongère, car la vérité ce n'est pas, comme on le pense communément, l'accord

¹⁰² *Ibid.*, pp. 28-29.

¹⁰³ *Id.* [nous soulignons].

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰⁵ J.-F. Perrin confirme ces dires dans sa *Préface aux Lettres philosophiques* : « Omniprésents les modèles de l'Antiquité : Brutus, Caton, Cassius, Épictète, Sénèque, Pélopidas, Scaevola, Lucrèce et combien d'autres, récurrents sous la plume de Rousseau quand il s'agit de ramener vigoureusement un jeune homme vers la réalité rugueuse ; et quand il est question de politique, autrement dit de despotisme à craindre, ce sont immédiatement les figures de César, de Pompée, de Tarquin, de Caligula qui sont convoquées » – J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁰⁶ Livre II de l'*Émile*, cité par D. LEDUC-FAYETTE, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 159.

de nos représentations et de la chose, mais plus profondément ce à quoi il nous faut adhérer si nous voulons survivre. Et telle est la fonction des mythes »¹⁰⁷.

Cette fonction de « survie » que Leduc-Fayette attribue au mythe est très manifeste chez un auteur tel que Rousseau. Les références antiques sont certes hétéroclites mais elles ont toutes le point commun d'être utiles et instructives. De fait, nous aurons l'occasion de montrer que les Anciens sont pour Rousseau des modèles non seulement théoriques mais aussi pratiques. Ils véhiculent leurs leçons, leurs sages enseignements dont il faut savoir tirer parti. Sans cesse, les mythes que se forge Rousseau grâce aux sources antiques se muent en occasions de réflexions, de réappropriation. Plus encore, ils nous invitent à entreprendre, avec Rousseau lui-même, de véritables exercices spirituels. Il n'est pas question de lire passivement de tels trésors de sagesse car « la manière dont on lit est révélatrice [et] peut-être la seule vraie lecture est-elle de ce type, qui nous émeut au plus profond, qui nous engage, qui nous transforme »¹⁰⁸. Adieu les systèmes philosophiques abscons et impénétrables. Dans ce cas, « ne philosophons plus »¹⁰⁹, écrit Rousseau. Ce qu'il faut à l'homme, c'est un *ars vitae*, un guide assuré, une voie à suivre pour atteindre la félicité, seul véritable « objet de la vie humaine »¹¹⁰. Si philosophie il y a, c'est une philosophie pratique et maïeutique qui révèle à l'homme ses erreurs et son orgueil pour ne lui laisser que l'essentiel – si décevant puisse-t-il être pour qui veut étaler ses savoirs aux yeux de tous. Or, la philosophie antique est de ce type. Pierre Hadot l'a bien rappelé. Pour toutes ces raisons, l'Antiquité constitue bel et bien l'eldorado philosophique de Rousseau.

L'auteur antique que l'on associe le plus souvent à Jean-Jacques est, à juste titre, Plutarque (45 – 127). Ce dernier a été sa première lecture et sera sa dernière, écrit Rousseau dans les *Rêveries*¹¹¹. Bien qu'il soit l'auteur des *Contradictions sur les Stoïciens* et des *Notions communes contre les Stoïciens*, Plutarque est considéré par les commentateurs

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 159-160.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Dernière réponse de J.-J. Rousseau à M. Bordes*, édition en ligne : <http://www.rousseauonline.ch/Text/derniere-reponse-de-jean-jacques-rousseau-a-m-bordes.php> (consulté le 10.02.18).

¹¹⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres Morales*, op. cit., p. 16. Dans l'*Émile*, Rousseau écrit aussi qu'« il faut être heureux », car « c'est la fin de tout être sensible » – J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2009 [désormais cité *Émile*], Livre V, p. 640.

¹¹¹ J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, op. cit., IV^e Promenade, p. 1024. Cette lecture de jeunesse est déterminante. Elle influencera fortement l'œuvre et le style de Rousseau et contribue notamment à faire de sa philosophie une philosophie non seulement théorique, mais aussi pratique – à l'image des Anciens. « La lecture de Plutarque lui [Rousseau] a donné la fibre héroïque, laquelle engage évidemment un certain impératif moral – et catégorique aussi bien – dont l'approfondissement théorique et pratique n'est autre que le cœur même du philosophe selon Rousseau ; par où il retrouve ce que Pierre Hadot nous a rappelé de l'essence de la philosophie depuis l'Antiquité, en tant qu'elle est elle-même une manière de vivre, une option de vie » (Préface de J.-F. Perrin dans J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 35).

comme un des incontournables véhicules du Portique au fil des siècles. Dans l'édition de la Pléiade, J. Pépin écrit d'ailleurs que « cet entourage inamical confère [aux dogmes stoïciens] la chaleur et la vie que l'adversaire le plus passionné restitue toujours, bien malgré lui, aux thèses qu'il pourfend ; (...) cette polémique, étrangement incompréhensive, porte en elle-même son antidote et pourrait se changer, une fois mis à nu son ressort constant, en facteur d'intelligence et d'interprétation »¹¹². On ne peut que plus légitimement penser que l'auteur favori de Rousseau a contribué à sa connaissance du stoïcisme. Les *Oeuvres morales* de Plutarque ayant bercé la vie de Rousseau ne sont d'ailleurs pas si opposées au Portique qu'il n'y paraît. « La propre doctrine de Plutarque contient de larges emprunts au stoïcisme et, d'une manière générale, l'éclectisme académicien, depuis Antiochus d'Ascalon, ne s'est montré résolument hostile qu'à l'endroit des Épicuriens »¹¹³.

Le « stoïcisme de Plutarque », si une telle expression nous est permise, est en réalité très significatif ; il nous éclaire sur le stoïcisme que nous pensons lire chez Rousseau. C'est un stoïcisme quelque peu réticent. La morale fascine, le sage captive, c'est indéniable... mais le bon sens commun nous incite à croire qu'il y a anguille sous roche. Nul homme ne peut être à proprement parler Stoïcien, semble dire Plutarque.

« Dans ce combat contre le Stoïcisme, Plutarque se pose (...) en défenseur des "notions communes". Il n'est pas sans intérêt de constater que presque toutes les divergences doctrinales portent sur des points où le sens commun serait tout près de donner raison à Plutarque. (...) Il en est de même à l'égard de thèses où le Portique s'expose tout naturellement au reproche du "rigorisme". (...) Sur tous ces points, comme sur d'autres encore, il faut reconnaître que le bon sens – au moins celui des anciens – est du côté de Plutarque. C'est probablement parce que le Stoïcisme, s'il est une philosophie des notions communes, n'est pas une philosophie du sens commun »¹¹⁴.

Le stoïcisme dont héritera Rousseau sera empreint de tout cela. Ce n'est donc pas un stoïcisme rigoureux et scrupuleusement fidèle au système d'origine, mais nous avons pu constater combien la chose était devenue rare au fil des siècles... – ce n'est d'ailleurs certainement pas sous la plume d'un auteur aussi sensible et passionné que Rousseau qu'il fallait l'attendre. Tout ceci n'empêcha pourtant pas Rousseau de se pencher sur les textes originels. À cet égard, Sénèque est une source phare. On oublie trop souvent que l'*Émile* s'ouvre sur ses mots : « Les maladies dont nous souffrons sont guérissables et, nous ayant

¹¹² *Notice sur Plutarque*, in *Les Stoïciens*, textes traduits par É. Bréhier édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Bibliothèques de la Pléiade, 1962, p. 87.

¹¹³ *Ibid.*, p. 91.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 92.

faits pour le bien, la nature nous aide quand nous voulons nous amender »¹¹⁵. L'intérêt qu'avait Rousseau pour Sénèque l'a même amené à entreprendre une traduction de l'*Apocoloquintose*¹¹⁶. Dans la suite de ce travail, nous aurons également l'occasion de montrer combien la conception rousseauiste du temps est influencée par Sénèque et son traité *De la brièveté de la vie*. En réalité, « on trouve du Sénèque partout chez Rousseau »¹¹⁷, écrivait déjà Diderot. « L'innocence des premiers hommes, le rôle corrupteur de la vie sociale, les bienfaits de la retraite solitaire, la négation du droit de propriété, autant de points de rencontre entre Sénèque et Jean-Jacques, sans parler bien sûr de la pédagogie »¹¹⁸, précise Leduc-Fayette. Mais, quant à présent, contentons-nous de poursuivre notre parcours au fil des références antiques de Rousseau.

Selon C. Brooke, le rapport de Rousseau aux philosophies antiques a varié au fil des publications. Celles-ci seraient devenues de plus en plus stoïciennes.

« It seems to me plausible to think, in fact, that there was something of a progression in his thinking, from the largely Epicurean text of the *Second Discourse* as it was submitted to the Academy in 1754, to the published version that appeared of the following year, which contained this suggestively Stoicizing moment in the notes, to the much more Stoic account in *Emile*, assembled a few years later and published in 1762 »¹¹⁹.

Cette progression vers un stoïcisme toujours plus patent nous intéressera fortement dans la suite de ce travail. Nous reviendrons d'ailleurs sur le livre de C. Brooke, *Philosophic Pride : stoicism and political thought from Lipsius to Rousseau*, pour expliciter ce « modified Stoicism »¹²⁰ que nous propose Rousseau. Profitons néanmoins de ces remarques pour montrer une nouvelle fois que les philosophies hellénistiques ne sont pas étrangères à l'œuvre de Rousseau.

De toutes ces références antiques, il ne faut pas conclure que Rousseau soit un philosophe antiquisant ou un « mécontemporain », comme dirait Péguy. Bien qu'il le soit devenu contre son gré, ce n'est pas sans raison que Rousseau est un philosophe des Lumières. De la même manière qu'on a pu considérer le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi*

¹¹⁵ SÉNÈQUE, *De ira*, cité par J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, op. cit., p. 39.

¹¹⁶ Sur cette question : R. TROUSSON, « Rousseau traducteur de Sénèque », in *Travaux de Littérature*, n°3, 1990, pp. 139-151.

¹¹⁷ D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, cité par L. NOUIS, « L'Emploi du temps : Diderot et Rousseau lecteurs de Sénèque », in *French Studies*, Vol. LXIV, No. 2, avril 2010 [désormais cité *L'Emploi du temps*], p. 154.

¹¹⁸ D. LEDUC-FAYETTE, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, op. cit., p. 26.

¹¹⁹ C. BROOKE, *Philosophic Pride : stoicism and political thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 2012 [désormais cité *Philosophic Pride*], p. 189.

¹²⁰*Ibid.*, pp. 201-202.

les hommes comme une invitation à rétrograder, on a souvent pris la fascination de Rousseau pour l'Antiquité comme un signe de pure et simple nostalgie, de la part d'un éternel insatisfait de la Modernité. Pourtant, cela mérite d'être nuancé. Le passé antique constitue certes une forme de modèle pour Rousseau qui s'en inspire à bien des égards dans les préceptes qu'il adresse à ses contemporains, néanmoins les retours en arrière sont impossibles et il le sait. Loin de lui l'idée de « fuir en arrière », Rousseau veut aller de l'avant en suivant les conseils des Anciens. « L'Antiquité, imaginée mais non imaginaire, nous appelle ; paradoxalement, marcher vers elle, ce n'est pas régresser »¹²¹. En ce sens, nous retrouvons encore ce besoin universel de revenir aux Anciens pour les « adapter », les faire parler en dehors de leur époque dans l'espoir qu'ils n'aient pas produit une philosophie strictement antique.

Cet espoir, nous pouvons considérer qu'il n'est pas déçu dans la philosophie de Jean-Jacques Rousseau. Même si celle-ci est extrêmement complexe et passe aisément pour avoir dit tout et son contraire¹²², Rousseau est de ces auteurs qui donnent à l'Antiquité et aux exercices spirituels un souffle nouveau. Les apparents paradoxes de son œuvre sont d'ailleurs autant de raisons qui nous poussent à rapprocher la philosophie des Stoïciens de celle de Rousseau. En vérité, l'œuvre de ce dernier est comme celle des Anciens : un système. Elle n'est pas une exposition statique mais un développement qu'il ne faut pas lire à demi¹²³. En ôter un élément, c'est alors risquer de faire tomber tout l'édifice¹²⁴. Avec Rousseau, on assiste en effet à « la formation des idées et [au] progrès de la pensée »¹²⁵. Il remet sans cesse sa philosophie sur le métier et c'est probablement ce qui contribue à lui donner, au fil des publications, cet aspect quelque peu bigarré que nous préférons néanmoins dire *vivant*.

C'est dans ce gigantesque « organisme philosophique » que nous chercherons les exercices spirituels de Rousseau. Tout spirituels qu'ils sont, les exercices sont difficiles à observer de l'extérieur et relèvent avant tout du vécu ce qui rend notre recherche délicate. Certes, ils sont naturels à l'homme, de tout temps et de tout lieu – comme le prétend Pierre Hadot –, mais ils sont presque toujours internes et silencieux. Marc Aurèle et ses *Pensées*,

¹²¹ D. LEDUC-FAYETTE, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, op. cit., pp. 160-161.

¹²² Pour plus d'informations sur les paradoxes dans l'œuvre et la vie de Jean-Jacques Rousseau, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de L. PROAL, *La Psychologie de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1923.

¹²³ « Ce qui peut m'être le plus défavorable est d'être connu à demi » – J.-J. ROUSSEAU, *Lettres à Malesherbes* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001 [désormais cité *Lettres à Malesherbes*], Lettre II datant du 12 janvier 1762, p. 1134.

¹²⁴ Les commentateurs contemporains sont de plus en plus nombreux à défendre cette conception du corpus rousseauiste. L'unité de ce dernier est dialectique, processuelle.

¹²⁵ B. BERNARDI, « Philosophie de Rousseau » in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, p. 21.

Épictète dans l'explication des siennes au jeune Arrien, nous ont heureusement laissé des traces écrites de ces exercices. Mais la chose est rare. Le plus souvent, il ne reste des exercices spirituels que leurs conséquences, leurs effets. C'est notamment le cas dans l'œuvre de Rousseau. Cette dernière ne nous offre que très rarement l'exercice spirituel dans sa réalisation – si ce n'est peut-être dans les *Rêveries* que nous analyserons par la suite avec C. Dornier¹²⁶. Nous pensons cependant que tous ces textes, du *Second Discours* aux correspondances, en passant par l'*Héloïse* et l'*Émile*, ne peuvent qu'être les résultats d'exercices spirituels tels que les Stoïciens semblaient les pratiquer. C'est donc à la recherche de traces souvent subtiles et tacites que nous nous apprêtons à partir.

Comme nous l'avons déjà dit en introduction, Rousseau a très à cœur de rendre à la philosophie son utilité pratique, et il sait combien les Anciens étaient à ce titre bien plus instructifs que les Modernes. Dans la *Prosopopée de Fabricius*¹²⁷, soit au tout début de sa carrière, Rousseau regrettait déjà ce moment où, les Romains ne se contentèrent plus de pratiquer la vertu et s'attelèrent à l'étudier... À ce moment-là « tout fut perdu »¹²⁸, écrit-il. C'est à la pratique de la vertu qu'il faut donc revenir et il semble que toute l'œuvre de Rousseau réponde à cet appel. À cet égard, les correspondances qu'entretenait Rousseau avec ses lecteurs sont surprenantes et nous motivent dans notre recherche. Nombreux sont en effet ceux qui voyaient en Rousseau un véritable sage¹²⁹, possesseur des secrets du bonheur et de la *sophia*. Espérant soutirer à ce brave homme quelques enseignements bénéfiques, beaucoup de ses lecteurs lui écrivaient et lui faisaient prendre – bon gré mal gré – le rôle du professeur de philosophie et du maître spirituel. Voici à l'appui quelques extraits de ces lettres adressées à Rousseau qui soutiennent notre démarche :

¹²⁶ C. DORNIER. « L'écriture de la citadelle intérieure ou la thérapeutique de l'âme du promeneur solitaire », in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 2008 [désormais cité *L'écriture de la citadelle intérieure*], t. XLVIII, pp. 105-124.

¹²⁷ Nom que l'on donne à la fin de la première partie du *Discours sur les sciences et les arts* (1750).

¹²⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Discours des sciences et des arts*, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012 (consulté le 04.03.18).

¹²⁹ Une lettre lui est d'ailleurs adressée sous l'entête suivante : « au seul vrai sage qu'aient produit tant de siècles » - Lettre de Caroline-Frédérique de Salm-Grumbach, comtesse de Wartersleben, dans J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 346. L'aura salvatrice du « professeur » Rousseau semblait telle que « dans le préambule de l'*Arcadie*, Bernardin de Saint-Pierre évoque une période de sa vie où sa santé physique et mentale avait été ébranlée par les désillusions et les difficultés matérielles, et il explique comment ce fut à Rousseau qu'il dut le retour de sa santé » – A.-M. DROUIN-HANS, « Rapport au savoir et utopie en éducation chez Rousseau et Bernardin de Saint-Pierre », in *Dixhuitième Siècle*, n°33, 2001. L'Atlantique, p. 548.

« J'ai recours à vous, Monsieur, parce que mon âme est souffrante et que je ne connais que vous qui puissiez la guérir et la consoler »¹³⁰.

« J'étais à plaindre lorsque je vous ai trouvé ; vous m'avez conduit dans la solitude, vous avez parlé et je vous ai compris ; dès lors les vains désirs me quittèrent, les erreurs d'une imagination fougueuse disparaissaient, je me reconnus, je sus à qui j'en avais obligation, depuis ce jour je ne vous ai point quitté ; j'ai dit : j'écrirai à mon père, je le consulterai sur ma situation, je lui dirai : Rousseau, apprends-moi à vivre »¹³¹.

Reste donc à voir quels étaient ces enseignements eudémonistes et à quoi ressemblait cette « philosophie pratique » que Rousseau recommandait à ses lecteurs. Pour ce faire, nous sillonnons le corpus rousseauiste au gré des exercices de *délimitation du moi* et de *circonscription du présent*¹³².

§5 – Délimiter le moi

A. *L'indéfectible précepte delphique*

Chez les Stoïciens, l'exercice de délimitation du moi évoque de nombreuses maximes : le fameux « Connais-toi toi-même » du Temple de Delphes, le non moins célèbre précepte d'Épictète « il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous »¹³³ (*Manuel*, I, 1), ainsi que l'idée déjà évoquée également d'apprendre à « se séparer de ce qui n'est plus à nous, nos actions et nos paroles passées, nos actions et nos paroles futures »¹³⁴. Or, ces questions sont tout aussi fondamentales pour les Stoïciens qu'elles semblent l'être pour Rousseau. La *Préface* de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* en témoigne déjà : « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme, et j'ose dire que la seule inscription du Temple de Delphes contenait un Précepte plus important et plus difficile que tous les gros Livres des Moralistes »¹³⁵. Rousseau regrette d'ailleurs amèrement que cette question de

¹³⁰ Lettre de M. Séguier de Saint Brisson à Rousseau dans J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 334.

¹³¹ Lettre de M. L'Abbé de Carondelet à Rousseau – *Ibid.*, p. 316.

¹³² Notre analyse des exercices spirituels dans l'œuvre de Rousseau se borne à ces deux exercices parce que, comme nous l'avons dit précédemment, ils résument à eux seuls l'ensemble des exigences qui se dessinaient derrière les trois *topoi* d'Épictète.

¹³³ ÉPICTÈTE, *Manuel*, op. cit., p. 1111.

¹³⁴ P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 133.

¹³⁵ Cette Préface, disent MM. Bachofen et Bernardi, s'ouvre et « s'achève sur une reprise en termes explicitement stoïciens du "Connais-toi toi-même" delphique » (p. 58) : « *Quem te Deus esse jussit, et humana qua parte locatus es in re, Disce* (Apprends ce que Dieu a ordonné que tu sois, et à quelle place il t'a situé dans l'ordre des choses humaines) » – Perse, *Satires*, III, v. 71-73 cité par Rousseau – J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, introduction, notes, bibliographie et chronologie par B.BACHOFEN et B.BERNARDI (éds.), Paris, Flammarion, coll. « GF », 2008 [désormais cité *Discours sur l'inégalité*], p. 51.

premier plan soit souvent négligée par les philosophes de son temps : « les féliciterons-nous de connaître toute la nature hormis eux-mêmes ? »¹³⁶, écrit-il dans ses *Lettres morales*. Pour sa part, Rousseau entend bien s'atteler au dénouement de cette question primordiale. On la retrouve en effet un petit peu partout, non seulement dans son anthropologie qui nous intéressera tout particulièrement ci-dessous, mais aussi dans ses préceptes d'éducation¹³⁷, dans sa politique, dans ses correspondances, etc. Sans cesse résurgente, la question de la connaissance de l'Homme et du moi sera encore l'objet de son *Héloïse*¹³⁸ et l'éternel obstacle de son autobiographie¹³⁹.

C'est néanmoins dans le *Second Discours* que Rousseau se consacre le plus explicitement au dénouement de cette question. À ses yeux, répondre à l'interrogation posée par l'Académie de Dijon en 1754 – savoir « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la Loi naturelle »¹⁴⁰ – ne peut se faire sans connaître l'Homme. En « franchissant la distance des lieux et des temps »¹⁴¹ comme il l'avait déjà fait dans son *Premier Discours*, Rousseau semble remonter de l'Homme moderne jusqu'à l'Homme de l'État de Nature. En réalité, sa démarche n'est pas chronologique. Il ne fait pas là le travail d'un historien. Sa posture n'en est pourtant que plus intéressante pour nos propos. En effet, la méthode qu'emploie Rousseau rappelle le survol imaginatif stoïcien. Le « regard tranquille et désintéressé »¹⁴² qu'entend poser Rousseau sur l'Homme social évoque bien le « regard d'en haut » dont Pierre Hadot avait étudié les résurgences chez Marc Aurèle dans son article *La physique comme exercice spirituel*. La recommandation rousseauiste d'« écarter les faits » pour mieux étudier l'homme trouve là un nouvel éclairage.

L'homme du pur état de Nature est le résultat de cet exercice de pensée, il n'est pas un homme historique, simplement lointain. Rousseau le rappelle en effet, l'état de Nature est un de ces états « qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, [mais] dont il

¹³⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres morales*, *op. cit.*, pp. 21-22. Voir aussi : « Malheureusement, ce qui nous est précisément le moins connu est ce qu'il nous importe le plus de connaître savoir l'homme » (*Ibid.*, p. 26).

¹³⁷ Émile est « fait pour vivre avec les hommes, il doit les connaître » – J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, *op. cit.*, p. 474.

¹³⁸ J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1967 [désormais cité *La Nouvelle Héloïse*], Partie II, Lettre XVI à Julie, p. 172.

¹³⁹ « Mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qu'il me reste à chercher ». – J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, *op. cit.*, I^{ère} Promenade, p. 995. « Le connais-toi toi-même du Temple de Delphes n'était pas une maxime si facile à suivre que je l'avais cru dans mes *Confessions* » – *Ibid.*, IV^e Promenade, p. 1024.

¹⁴⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁴¹ J.-J. ROUSSEAU, *Discours des sciences et des arts*, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012 (consulté le 04/11/17).

¹⁴² J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, *op. cit.*, p. 57.

est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent »¹⁴³. En ce sens, « s'il doit être question de “l'homme de la nature”, c'est donc pour caractériser “l'homme civil” et non l'inverse »¹⁴⁴. Dans le cadre de nos recherches, l'Homme de l'État de Nature sera donc considéré comme le noyau, l'essence humaine aux yeux de Rousseau. Il est l'Homme apparemment « délimité ». L'homme « séparé de tout ce qui n'est pas lui »¹⁴⁵, c'est-à-dire dépouillé du particulier, du contingent, du culturel¹⁴⁶. L'homme perçu depuis la « perspective du Tout [qui] libère des illusions de l'individualité »¹⁴⁷ et dont nous avions parlé dans notre analyse des exercices spirituels.

De la sorte, la connaissance de l'homme et la délimitation du moi présentes dans le *Second Discours* ne se réduisent pas à de simples exercices de pensée philosophico-théoriques mais revêtent au contraire une portée suprêmement pratique. Par le biais d'un texte apparemment théorétique, Rousseau souhaite en effet changer notre rapport au monde, aux autres et à nous-mêmes. À l'image des Anciens qu'il prend d'ailleurs pour vertueux juges de son ouvrage¹⁴⁸, il nous invite à *pratiquer* la philosophie pour améliorer la vie des hommes. Rousseau ne fait pas que dévoiler l'origine de l'inégalité parmi les hommes, il cherche également à remédier aux problèmes qu'il dévoile :

« En peignant les misères humaines, mon but était excusable et même louable à ce que je crois. Car je montrais aux hommes comment ils faisaient leurs malheurs eux-mêmes, et par conséquent comment ils les pouvaient éviter »¹⁴⁹.

Désensevelir la statue de Glaucus pour montrer à l'Homme sa véritable nature et l'origine de ses maux¹⁵⁰, tel est bien l'objectif de Rousseau dans cet ouvrage. Dans cette perspective, le *Second Discours* touche donc à plusieurs *topoi* stoïciens : non seulement celui de la logique qui nous apprend le bon usage de nos représentations¹⁵¹ mais aussi celui de l'éthique qui nous aide à discipliner notre action au sein de la communauté. Avec son

¹⁴³ *Ibid.*, p. 53.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres morales*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁴⁶ B. BACHOFEN, *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot & Rivages, 2002, pp. 41-42.

¹⁴⁷ P. HADOT, *Exercices spirituels*, *op. cit.*, pp. 41-42.

¹⁴⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, *op. cit.*, p. 66 et note 45 pp. 215-216.

¹⁴⁹ Lettre de Rousseau à Voltaire, le 18 août 1756 – J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, *op. cit.*, p. 93.

¹⁵⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, p. 52. Pour une analyse plus détaillée de cette métaphore platonicienne employée par Rousseau : J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle : suivi de, Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 27-28.

¹⁵¹ Rousseau nous invite à retrouver l'essentiel en dévoilant l'origine (humaine) de nos maux, la nature de notre être et ce qui contribue à son bonheur, etc. Nous renvoyons à nouveau le lecteur à la Lettre à Voltaire citée ci-dessus.

Discours sur l'inégalité, Rousseau dépasse ainsi le strict rang de la *connaissance* pour favoriser la *transformation* même des individus et, ultimement, de la société.

B. L'émergence du moi relatif

« Errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme Sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état, (...) il ne sentait que ses vrais besoins, ne regardait que ce qu'il croyait avoir intérêt de voir, et (...) son intelligence ne faisait pas plus de progrès que sa vanité »¹⁵².

Tel est l'Homme Sauvage. On a souvent pris le *Second Discours*, dont est tiré cet extrait, pour un éloge de l'État de Nature, pour une invitation à rétrograder¹⁵³. On croit d'ailleurs retrouver les traits du sage stoïcien dans ce portrait de l'Homme Sauvage – l'ataraxie¹⁵⁴, le peu de passion et de désir, l'autosuffisance, la clairvoyance, la possibilité qu'un tel être n'ait jamais existé, etc. Il est cependant fondamental de nuancer cette prétendue glorification de l'État Sauvage par Rousseau. L'Homme de l'État de Nature n'a pas l'aura sublime ou surnaturelle que les Stoïciens semblaient accorder au sage. Là où le sage paraît surpasser tous les hommes, l'Homme de l'État de Nature est en vérité plus bête que divin, même aux yeux de Rousseau. Malgré la tendresse avec laquelle il nous le dépeint souvent, il ne faut pas oublier que l'Homme Sauvage est cet homme qui « vend le matin son lit de coton et vient pleurer le soir pour le racheter, faute d'avoir prévu qu'il en aurait besoin pour la nuit prochaine »¹⁵⁵. Il est « l'animal stupide et borné »¹⁵⁶ du *Contrat Social*. L'État de Nature, bien qu'il passe souvent pour un paradis perdu reste un état fictif auquel il n'est ni possible ni même souhaitable de revenir :

¹⁵² J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 90.

¹⁵³ C'est ainsi que Voltaire semble avoir lu le *Second Discours*. Il écrit en effet à Rousseau : « J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain ; je vous en remercie (...). On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre Bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage » – Lettre de Voltaire à Jean-Jacques Rousseau (30 août 1755). Édition en ligne : <http://tecfu.unige.ch/proj/rousseau/voltaire.htm> (consultée le 16.08.16). Au contraire, nous pourrions même dire avec B. Bachofen que « une chose est sûre : à aucun moment Rousseau ne s'interroge sur les moyens de désocialiser l'homme, de le soustraire aux relations et aux "affections sociales" » – B. BACHOFEN, « Rousseau, une anthropologie du "moi relatif" », in C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013 [désormais cité « Une anthropologie du "moi relatif" »], p. 29.

¹⁵⁴ « [L'homme Sauvage] ne respire que le repos, et l'ataraxie même du Stoïcien » écrit Rousseau - J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 146.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2001 [désormais cité *Du Contrat Social*], p. 57.

« Dans cet état l'homme ne connaît que lui ; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne ; il ne hait ni n'aime rien ; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête ; c'est ce que j'ai fait voir dans mon *Discours sur l'inégalité* »¹⁵⁷.

En vérité, l'intérêt de cette figure mythique de l'Homme Sauvage est bien plus profond et plus nuancé qu'il n'y paraît de prime abord. Comme nous l'avons déjà dit, l'objectif de Rousseau n'est pas de nous faire envier cet Homme, si étrange, si proche et pourtant si différent de nous. L'intérêt de cette fiction est, encore et toujours, heuristique : l'Homme Sauvage n'intéresse Rousseau que parce qu'il nous éclaire sur ce que nous sommes, nous Hommes civils. Toute l'*animalité* de l'Homme de l'état de Nature contribue en effet à révéler ce qui fait l'*humanité* de l'Homme « moderne ». L'intérêt de cette fiction est qu'elle nous invite à nous considérer nous-mêmes, hommes réels de l'état de Société – état que l'on retrouve toujours, au bout du compte, aussi loin puisse-t-on remonter dans le temps.

À cet égard, l'ingénieux article de B. Bachofen, *Rousseau, une anthropologie du « moi relatif »*, est très éclairant¹⁵⁸. Il poursuit la tâche rousseauiste qui consiste à faire connaître l'homme naturel à l'homme social afin que ce dernier fasse un bon usage de ses représentations, « non pas pour devenir cet homme naturel – cela est impossible – mais pour mieux se connaître lui-même et bien juger de son état »¹⁵⁹. Dans son article, Bachofen montre ainsi que la figure de l'Homme Sauvage aide Rousseau à soutenir la thèse, centrale et trop souvent négligée, selon laquelle l'Homme est « sociable par sa nature »¹⁶⁰.

« Rousseau ne prétend pas, comme certains l'ont dit, que l'homme n'est pas fait pour vivre en société. La société est naturelle à l'homme, explique Rousseau, comme la vieillesse à l'individu »¹⁶¹.

« Notre plus douce existence est relative et collective et notre vrai *moi* n'est pas tout entier en nous »¹⁶².

La délimitation du moi entreprise par Rousseau nous révèle en effet que *délimiter* n'est pas *exclure*. Elle nous apprend qu'autrui interfère toujours et par nature dans notre moi. L'Homme de l'État de Nature est cette fiction qui nous informe, par contraste, de ce qui est

¹⁵⁷ J.-J. ROUSSEAU, « Lettres à Monsieur Christophe de Beaumont », édition en ligne : <https://www.rousseauonline.ch/Text/Section0027.php> (consulté le 14.04.18)

¹⁵⁸ B. BACHOFEN, « Une anthropologie du “moi relatif” », *op. cit.*, pp. 25-41.

¹⁵⁹ M. LEONE, « La seconde préface de la Nouvelle Héloïse. Ou les enjeux philosophiques d'une pensée de la contradiction », in *Dix-huitième siècle*, 2006/1 (n° 38), p. 508.

¹⁶⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, *op. cit.*, p. 418.

¹⁶¹ L. FEDI, « Les paradoxes éducatifs de Rousseau » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2011/4 (Tome 136), p. 496.

¹⁶² J.-J. ROUSSEAU, *Les Dialogues ou Rousseau juge de Jean-Jacques* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001 [désormais cité *Les Dialogues*], II^e Dialogue, p. 813.

réellement humain en nous : la sociabilité. Ce n'est qu'après avoir quitté le « pur État de Nature »¹⁶³ – incroyable, inimaginable car in-sociable – que le portrait que nous fait Rousseau de l'Homme commence à faire écho en nous, à nous parler. De ce « pur État de Nature », Rousseau nous dit d'ailleurs ceci :

« Il n'est pas même venu dans l'esprit de la plupart des nôtres de douter que l'État de Nature eût existé, tandis qu'il est évident, par la lecture des Livres Sacrés, que le premier Homme ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des préceptes, n'était point lui-même dans cet état, et qu'en ajoutant aux Écrit de Moïse la foi que leur doit tout Philosophe Chrétien, il faut nier que, même avant le Déluge, les Hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de Nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque événement extraordinaire : Paradoxe fort embarrassant à défendre, et tout à fait impossible à prouver »¹⁶⁴.

Ce n'est qu'après cet improbable et impénétrable « pur État de Nature » que l'Homme commence à « ressembler à l'Homme ». En ce sens, nous pourrions dire que tout homme est « naturellement dé-naturé ». Dans le pur État de Nature, l'Homme Sauvage ne peut être considéré comme un *individu*. Il n'a pas d'identité propre, car il ne connaît pas encore la sociabilité. La seule identité qui le caractérise est une identité d'espèce.

« En regardant les animaux et en se mesurant avec eux, l'homme naturel acquiert des idées de différence. Mais aucun d'entre eux ne peut se considérer comme un individu distinct des autres, ni du point de vue moral (les idées de bien et de mal ne s'appliquant pas à des hommes isolés), ni du point de vue des qualités de l'esprit ou du corps. Ils ne peuvent pas se sentir différents justement parce qu'ils ne se comparent pas »¹⁶⁵.

L'identité individuelle ne s'ajoute à l'identité d'espèce qu'avec l'apparition des « affections sociales ». Comme le dit M. Viroli, ce n'est qu'à force de comparaisons que l'Homme peut se forger un moi individuel. C'est en ce sens que le moi est doublement « relatif », par nature : il est « *relatif* parce qu'il n'existe que dans la *relation* »¹⁶⁶. C'est donc la sociabilité, sonnant le glas du pur État de Nature, qui fait de l'Homme un individu pour le meilleur et pour le pire. « Sans les “affections sociales”, l'homme civil ne serait rien, il serait “nul”, (...) il serait dépourvu de tout ce qui constitue proprement son humanité »¹⁶⁷, nous dit Bachofen. Le récit fictif que nous confie Rousseau au sujet de l'émergence de notre sociabilité est, pour toutes ces raisons, extrêmement important. Cette sociabilité prend forme

¹⁶³ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 65 et p. 86.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁶⁵ M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin, De Gruyter, 1988 [désormais cité *La théorie de la société bien ordonnée*], p. 65.

¹⁶⁶ B. BACHOFEN, « Une anthropologie du “moi relatif” », op. cit., pp. 40-41.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 28-29.

de manière progressive, lente même. Sans elle, on ne peut délimiter correctement le « moi ». Il est donc fondamental de bien comprendre le développement de la sociabilité.

Les premiers rapports sociaux, décrits dans la seconde partie du *Discours sur l'inégalité*, surgissent pour pallier des difficultés nouvelles. La hauteur des arbres, la féroceur des animaux et d'autres obstacles à la conservation de l'homme l'amènent à se rapprocher de ses semblables. Ensemble, ils réalisent qu'ils peuvent mieux veiller à leur premier et unique soin, celui de leur conservation. Par ces premiers rapports humains, l'homme devient un « animal supérieur »¹⁶⁸ et en prend conscience, dit Rousseau. Ainsi, avec la sociabilité naît l'orgueil. Mais la conscience qu'a l'homme d'être supérieur aux animaux s'accompagne de la conscience qu'il a d'être semblable à ses pairs. Animés par les mêmes besoins, fonctionnant de manière similaire, les hommes conçoivent peu à peu l'intérêt d'une vie moins solitaire. C'est ainsi qu'à l'identité d'espèce s'ajoute peu à peu l'intérêt du vivre-ensemble.

« Les conformités que le temps put lui faire apercevoir entre eux (...) le firent juger de celles qu'il n'apercevait pas, et voyant qu'ils se conduisaient tous, comme il aurait fait en de pareilles circonstances, il conclut que leur manière de penser et de sentir était entièrement conforme à la sienne, et cette importante vérité, bien établie dans son esprit, lui fit suivre, par un pressentiment aussi sûr et plus prompt que la Dialectique, les meilleures règles de conduite que pour son avantage et sa sûreté il lui convînt de garder avec eux »¹⁶⁹.

« Ici, la genèse de la collaboration et des obligations résulte d'une extrapolation de la connaissance de soi (comme individu d'abord soucieux de sa propre conservation) à la connaissance d'autrui »¹⁷⁰.

Les relations de l'Homme, déjà loin de l'isolement total du Sauvage, « s'inscrivent dans l'intersubjectivité »¹⁷¹. Et c'est à ce moment que l'Homme devient un Homme, un véritable moi. Il n'y a en effet, chez Rousseau, aucun « *vrai* moi qui se définirait comme l'opposé d'un *moi relatif*, aucun moi véritablement “ individuel ”. La question est au contraire de savoir comment le sujet se constitue en moi individué et autonome *dans la relation* »¹⁷². C'est toujours l'Homme *social* qui est le centre de la discussion, là où l'animal stupide, borné, solitaire et asocial du pur État de Nature n'est qu'un prétexte à la réflexion sur l'homme moderne. Nous retrouvons, ici encore, l'objectif rousseauiste qui entend ouvrir les yeux des hommes sur leur condition actuelle et leur constitution naturelle. En dressant le portrait

¹⁶⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 111.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 245.

¹⁷¹ B. BACHOFEN, « Une anthropologie du “moi relatif” », op. cit., p. 27.

¹⁷² *Ibid.*, p. 26.

éolutif de l'Homme Sauvage, c'est tout le moi qui se délimite, s'épure et révèle son essence originellement relative.

Le regard d'en-haut qu'adopte Rousseau dans son *Second Discours* nous fait ainsi découvrir un individu intimement lié au Tout¹⁷³. En prenant conscience que son identité dépend du Tout, l'individu doit apprendre à se situer au sein de la Nature et parmi ses semblables. En guidant l'homme dans l'usage de ses représentations, en débarrassant la statue de Glaucus de toutes les algues qui la couvraient pour y découvrir les traits d'une relativité essentielle, Rousseau souhaite que l'homme change son regard sur lui-même et la société qui l'entoure. Il faut désormais faire une croix sur le pseudo-idéal de l'Homme sauvage autonome et non-relatif. Dorénavant, l'homme devra être conscient de sa nature sociale et de l'importance d'une société « bien ordonnée » – ce à quoi le *Contrat Social* travaillera. Il ne faut donc pas rétrograder mais aller de l'avant pour une société meilleure, puisque « société » il y aura toujours. Une fois encore, la délimitation du moi entreprise dans le *Second Discours* est, comme tout exercice spirituel, une invitation à nous transformer et la « critique de la société civile (...) doit s'entendre comme injonction à faire le meilleur usage de la liberté morale qui caractérise l'homme dénaturé »¹⁷⁴.

Bien entendu, cette omniprésence de la société et de l'Autre dans la formation du « moi » est infiniment problématique – ceci explique encore combien l'apparente simplicité de la vie sauvage a pu faire d'envieux. En effet, dès que l'homme social se confronte au regard d'autrui qui le forge et le bouscule, il se retrouve « pris dans une interrogation infinie sur les intentions, les jugements, les affects de ses semblables, interrogation qui donne son contenu essentiel à ce que Rousseau nomme l'*amour-propre* »¹⁷⁵. Tels semblent être, sous la plume rousseauiste, les premiers effets de la vie sociale, visiblement moins douce qu'amère.

C. La société et l'*amour-propre*, « les autres en nous »¹⁷⁶

La distinction entre amour de soi et amour-propre est tout à fait primordiale dans la philosophie rousseauiste, elle l'est d'autant plus lorsqu'il est question de « délimiter le moi ». Effectivement, l'homme fictif et pré-social du pur état de Nature était animé d'un unique sentiment : celui de l'amour de soi. Comme celui-ci est le seul sentiment inné et antérieur à

¹⁷³ Ceci rappelle la physique stoïcienne. L'unité – certes vivante – prime sur les parties, il n'y a pas d'individu ou de partie « atomisée », tout dépend du Tout jusqu'à l'identité des individus.

¹⁷⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, *op. cit.*, p. 280, note 231.

¹⁷⁵ B. BACHOFEN, « Une anthropologie du "moi relatif" », *op. cit.*, p. 27.

¹⁷⁶ T. TODOROV, *Frêle Bonheur – essai sur Rousseau*, Paris, Hachette, coll. « Textes du XXe siècle », 1985 [désormais cité *Frêle Bonheur*], p. 61.

l'identité individuelle, c'est à juste titre que nous pouvons dire avec C. Habib qu'il est « la pierre angulaire de l'anthropologie de Rousseau »¹⁷⁷. Absolu, bon et modéré par nature, il incite l'Homme à veiller à sa propre conservation qui suffit ainsi à son bonheur. Mais dès lors qu'il devient sociable – moment crucial dans la formation de son moi –, l'Homme est habité par un sentiment nouveau et infiniment subversif : l'amour-propre.

« L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de toute autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur »¹⁷⁸.

« L'amour-propre est l'instance psychologique qui produit l'orgueil et la honte (l'excès et le défaut d'estime de soi) selon que nous sommes contents ou pas de nous-mêmes et qui produit de façon corrélée respectivement le mépris et l'envie. L'amour-propre suppose que le contentement de soi repose en grande partie sur l'opinion réelle ou imaginaire des autres : il est la partie de l'estime de soi-même qui se construit en fonction de ce que chacun ressent de ce que les autres pensent en vérité ou en imagination de soi »¹⁷⁹.

Plus que l'amour de soi, c'est l'amour-propre qui nous intéresse ici. Souvent considéré comme un rejeton vicié du premier¹⁸⁰, le second est tout à fait déterminant dans la formation de l'identité et dans la foule des difficultés qu'elle engendre. Comme le dit si bien l'*Émile* :

« L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux ; ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre »¹⁸¹.

Les dérives de l'amour-propre constituent pour nous autant de preuves que notre « moi » est sans cesse en relation avec autrui, parasité par lui. La définition donnée par T. Todorov, dans son livre *Frèle bonheur*, est d'ailleurs tout à fait révélatrice : « l'amour-propre, ce sont les autres en nous »¹⁸². Du même fait, l'amour-propre est le grand coupable de l'inauthenticité : autrui interfère tant et si bien en nous qu'on cherche désormais à lui plaire, à l'attirer, à le surpasser à tout prix. Et l'Être, pointant à peine son nez dans la société, se transforme déjà en Paraître.

¹⁷⁷ C. HABIB, « S'aimer soi-même », in C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013 [désormais cité « S'aimer soi-même »], p. 119.

¹⁷⁸ Notes XV de Rousseau dans J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, op. cit., pp. 190-191.

¹⁷⁹ H. MAUROY, « L'amour-propre : une analyse théorique et historique », in *Revue européenne des sciences sociales*, 52-2, 2014, p. 74.

¹⁸⁰ « L'amour de soi : passion primitive, innée, antérieure à toute autre, et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications » – J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre IV, p. 305.

¹⁸¹ *Ibid.*, Livre IV, p. 307.

¹⁸² T. TODOROV, *Frèle Bonheur*, op. cit., p. 61.

« Il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet. Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège »¹⁸³.

Le cortège dont il est ici question est celui des passions. En effet, alors que l'amour de soi n'engendrait que des passions « aimantes et douces par leur essence », une fois qu'il se mue en amour-propre, toutes ces passions « changent de nature et deviennent irascibles et haineuses »¹⁸⁴. Telles sont les plaisantes conséquences des premiers mouvements de sociabilité en l'Homme... « Tandis que le prix de la paix de l'état de Nature était l'absence de l'identité individuelle, le prix de l'identité individuelle est le désordre »¹⁸⁵, écrit M. Viroli. Être Homme semble donc, chez Rousseau, synonyme de toute une foule de maux et d'une inauthenticité extrêmement dommageable. Néanmoins, « il serait (...) inexact de ne comprendre [les affections sociales] que comme une source d'aliénation. Elles sortent l'individu d'un rapport à soi caractérisé par le repli sur soi et l'éternel retour du même »¹⁸⁶, dit B. Bachofen. C'est à ce prix qu'on quitte l'animalité du pur État de Nature. En se développant, les affections sociales de l'homme « précipitent le progrès de ses "lumières" [et] modifient sa sensibilité en "sensibilité active" »¹⁸⁷, poursuit B. Bachofen. Ce nouveau dédoublement – de la sensibilité cette fois – contribue aussi à la sociabilité de l'Homme et à la formation de son « moi ».

Si tous les êtres sont dotés d'une sensibilité, principe de toute action¹⁸⁸, ils ne sont pas forcément tous sensibles de la même manière :

« Il y a une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paraît n'avoir pour fin que la conservation de notre corps et celle de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur. Il y a une autre sensibilité que j'appelle active et morale qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers »¹⁸⁹.

De ce nouveau type de sensibilité naît l'aigre-doux des sentiments que l'Homme ne connaît que trop vivement, à la différence du tranquille Homme Sauvage : ceux d'amitié, d'amour, de haine, de jalouse, etc. Toutes ces affections troublent la vie de l'Homme autant qu'elles peuvent l'embellir... c'est à cela aussi que mène autrui. L'impossible que rencontre le « moi » d'être parfaitement individué le voie à la vulnérabilité. Une délimitation exclusive

¹⁸³ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 104.

¹⁸⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Les Dialogues*, op. cit., I^{er} Dialogue, p. 669.

¹⁸⁵ M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée*, op. cit., p. 66.

¹⁸⁶ B. BACHOFEN, « Une anthropologie du "moi relatif" », op. cit., p. 28.

¹⁸⁷ *Id.*

¹⁸⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Les Dialogues*, op. cit., II^{ème} Dialogue, p. 805.

¹⁸⁹ *Id.*

aurait été plus sécurisante, mais autrui fait bel et bien partie de nous et « la solitude n'existe pas »¹⁹⁰.

« La conséquence en est que [le moi] n'est jamais *absolument* un moi. Il ne l'est que relativement, car il n'en finit jamais de se chercher et de s'auto-produire, il n'est pas donné à lui-même comme une pure identité, qu'il aurait pour seule tâche de découvrir et de préserver. La connaissance adéquate de soi ne peut être qu'une constante invention de soi car elle se joue dans l'aventure aléatoire, sans cesse recommencée, de la relation sociale, tout particulièrement dans les difficiles exigences, les miracles et les tragédies de l'amitié et de l'amour »¹⁹¹.

Délimiter le moi, c'est donc accepter de n'être pas cet Homme de l'État de Nature. Connaître le soi, c'est toujours tomber sur autrui¹⁹². L'implication des autres et leur intégration même dans la sphère de notre individualité intéresseront beaucoup Rousseau dans la suite de son œuvre dont le *Second Discours* ne semble finalement qu'annoncer les prémisses¹⁹³. La délimitation du moi pose en effet, comme le dit B. Bachofen la question des relations d'amitié et d'amour, mais aussi celle des relations politiques et des lois, ajoutons-nous. Car « tant que nous ne connaîtrons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrons déterminer la loi qu'il a reçue, ou celle qui convient le mieux à sa constitution »¹⁹⁴, dit déjà le *Second Discours*. Ainsi, ce n'est qu'en partant de la connaissance de l'Homme et de sa Nature que l'on peut trouver la loi politique qui lui convient.

« [Alors que] l'homme naturel est tout pour lui ; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout »¹⁹⁵.

À cet égard – nous aurons l'occasion d'y revenir –, Rousseau considère que la société la mieux ordonnée est celle qui maîtrise le mieux ce jeu entre les individus et le Tout qu'ils constituent. Le rôle de la politique consiste ainsi à veiller au Tout sans écraser les « moi ». Pour mieux comprendre ce savant mélange qu'est la société bien ordonnée, nous pourrions

¹⁹⁰ C. HABIB, « S'aimer soi-même », *op. cit.*, p. 118.

¹⁹¹ B. BACHOFEN, « Une anthropologie du "moi relatif" », *op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁹² Nous pouvons voir ici une ébauche de philosophie existentialiste. Sartre, dans *L'Être et le Néant*, insistera sur l'importance du reflet de nous-mêmes dans le regard d'autrui. Lorsque ce reflet est déformé, tronqué, c'est notre propre sentiment d'exister qui est contrecarré.

¹⁹³ Cette interférence entre soi et autrui est encore un point de contact avec la tradition stoïcienne pour qui « les hommes sont faits les uns pour les autres » (Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 59) et participent au seul être général qu'est le Tout de la Nature. Contrairement au misanthrope solitaire qu'on a souvent voulu voir en Rousseau, il faut reconnaître que la délimitation du moi opérée dans son 2nd *Discours* fait de l'Homme un être proprement sociable. – M. PHILIP, « Le Coeur de Rousseau » in *Études françaises*, vol. 3, n° 4, 1967, pp. 355-370.

¹⁹⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁹⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, *op. cit.*, Livre I, p. 49.

d'ailleurs renvoyer le lecteur à B. Latour, *La Société comme possession*. Dans cet écrit, Latour propose effectivement une manière particulière de penser le social et la propriété qui n'est pas sans lien avec ce que nous venons de dire au sujet de la philosophie politique de Rousseau. En comparant la société bien ordonnée à un orchestre, Latour nous invite à penser qu'on ne peut atteindre l'ordre qu'à condition de faire en sorte « que chacun sorte de son rôle en balayant sans cesse la limite entre les zones où il doit faire attention à ne pas intervenir, et les zones où il doit faire bien attention pour y intervenir à temps et à plein »¹⁹⁶. Dans ses écrits politiques, Rousseau cherchera à dénouer l'infinie complexité de cette « société-orchestre », entre singularités et collectivité, pour trouver la juste partition qui sera seule capable de mener à l'harmonie. À cet égard, nous pourrions dire que le *Second Discours* préfigure le *Contrat social* et son pacte d'association en même temps qu'il quitte progressivement le registre de l'exercice spirituel à proprement parler. En glissant peu à peu vers le traité politique, nous nous éloignons en effet de la transformation strictement individuelle qui caractérisait l'exercice spirituel pour toucher aux considérations collectives et gouvernementales qui mobilisent alors un niveau d'analyse très différent du nôtre. La question de l'individu en société n'a pourtant pas été abandonnée par Rousseau à la suite de son *Discours sur l'inégalité*. De nombreuses pages sont encore consacrées à cette « transformation du soi » désormais relatif et social. Le soin que Rousseau accorde au bonheur de ce dernier est d'ailleurs une constante dans son œuvre, en témoigne notamment la « citadelle intérieure » qu'il entend sauvegarder pour chacun¹⁹⁷.

D. *La Citadelle intérieure rousseauiste*

Dans la suite de ce travail, nous reviendrons sur les moyens proposés par Rousseau pour vivre au mieux cette nouvelle existence sociale rythmée par les interférences et les passions. Néanmoins, nous ne pouvons passer sous silence l'importance qu'il a accordée, lui aussi, à la sauvegarde d'un « réduit inviolable de liberté »¹⁹⁸, d'une « citadelle intérieure ». Malgré l'indéniable relativité du moi, Rousseau a souvent cherché à préserver au mieux le moi de l'incessante intrusion d'autrui. Ayant reconnu lui-même, très tôt dans sa carrière, que

¹⁹⁶ B. LATOUR, « La Société comme possession – la “preuve par l'orchestre” » in D. DEBAISE (dir.), *Philosophie des possessions*, Presses du Réel, 2009 [désormais cité « La société comme possession »], p. 17.

¹⁹⁷ Nous verrons également que l'individu est encore « protégé de sa relativité » dans la conception du temps que se forge Rousseau où il priviliege souvent le temps pour soi au temps pour autrui – le premier étant d'ailleurs la condition nécessaire au second. Voir dans ce travail, *Entre solitude et collectivité*.

¹⁹⁸ P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., pp. 125-126.

l'homme était un être sociable et relatif¹⁹⁹, il n'était pas tant question de réhabiliter un « moi absolu » – qui d'ailleurs n'existe qu'en fiction – que d'offrir au moi relatif un moment de répit, où autrui tient ses distances. La citadelle rousseauiste est un asile temporaire, une relativité restreinte, une retraite intérieure momentanée qui rappelle celle de Marc Aurèle.

« Ils se cherchent des retraites, maisons de campagne, plages ou montagnes ; et toi aussi, tu prends l'habitude de désirer fortement des choses de ce genre. Voilà qui est absolument vulgaire, puisqu'il t'est loisible de faire retraite en toi-même à l'heure que tu voudras. Il n'est pas pour l'homme de retraite plus tranquille ni plus débarrassée d'affaires que dans sa propre âme, et surtout quand on possède en soi-même tout ce qu'il faut pour arriver, à condition d'y porter son attention, à cette aisance facile, qui n'est qu'un autre nom de l'ordre »²⁰⁰ (*Pensées*, IV, 3).

Les Anciens comme Rousseau savent combien ce « retour de soi en soi » est complexe. Comme Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius*, Rousseau n'aura pas peur de dire qu'il faut parfois se retirer physiquement pour pouvoir retrouver le chemin interne vers notre Citadelle. Cette retraite concrète doit cependant, pour nos deux auteurs, n'être qu'un passage, qu'une solitude momentanée pour l'homme car « il ne vivrait pas s'il devait vivre sans commerce avec les hommes »²⁰¹ et « nul ne peut couler ses jours dans le bonheur qui ne considère que soi »²⁰². C'est ainsi qu'on se souvient des sublimes *Lettres Morales* que Rousseau adressait à Sophie de Houdetot, passant de l'amant refoulé au guide spirituel :

« Ne vous effrayez pas je vous conjure ; je n'ai pas dessein de vous reléguer dans un cloître et d'imposer à une femme du monde une vie d'Anachorète. La solitude dont il s'agit est moins de faire fermer votre porte et de rester dans votre appartement que de tirer votre âme de la presse comme disait l'abbé Terrasson, et de la fermer d'abord aux passions étrangères qui l'assailtent à chaque instant. Mais l'un de ces moyens peut aider à l'autre, surtout au commencement ; ce n'est pas l'affaire d'un jour de savoir être seul au milieu du monde et après une si longue habitude d'exister dans tout ce qui vous entoure, le recueillement de votre cœur doit commencer par celui de vos sens. Vous aurez d'abord assez à faire à contenir votre imagination sans être obligée encore de fermer vos yeux et vos oreilles. Eloignez les objets qui doivent vous distraire, jusqu'à ce que leur présence ne vous distraie plus. Alors vivez sans cesse au milieu d'eux, vous saurez bien quand il le faudra vous y retrouver avec vous. Je ne vous dis donc point : quittez la société ; je ne vous dis pas même : renoncez à la dissipation et aux vains plaisirs du monde. Mais je vous dis : apprenez à être seule sans ennui. Vous n'entendrez jamais la voix de la nature, vous ne vous connaîtrez jamais sans cela. Ne craignez

¹⁹⁹ Rappelons en effet que « l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir », écrit Rousseau (J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre IV, p. 418). Comme le dit Marc Aurèle, « nous sommes nés pour la société » (*Pensées*, V, 16), et il n'est jamais question ni pour l'un ni pour l'autre de remettre cela en question. C'est déjà ce que Bachofen s'évertuait à dire dans son article déjà abordé B. BACHOFEN, « Une anthropologie du "moi relatif" », op. cit., p. 29.

²⁰⁰ MARC AURÈLE, *Pensées*, op. cit., p. 1159.

²⁰¹ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius – Tome 1*, op. cit., Lettre 9, p. 31.

²⁰² SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius – Tome 2*, op. cit., Lettre 48, p. 24.

pas que l'exercice de courtes retraites vous rende taciturne et sauvage et vous détache des habitudes auxquelles vous ne voudriez pas renoncer. Au contraire, elles ne vous en seront que plus douces »²⁰³.

Pour Rousseau, rien ne peut faire taire la précieuse voix de la Nature et c'est en elle que se trouve le « moi » le plus absolu. La Nature parle donc toujours en nous, mais encore faut-il être capable de l'entendre. Trop souvent, le tumulte de la société, le cortège des passions et les occupations frivoles des hommes l'étouffent. Notre conscience, unique voie par laquelle s'exprime encore la Nature, peine effectivement à se faire entendre. C'est pourtant elle qui débroussaille au mieux notre « moi » de toute la relativité qui le couvre et le constitue. Rejoindre la citadelle intérieure, c'est donc tendre l'oreille et se détourner du chaos pour raviver la voix de la conscience, berceau protecteur du moi.

Le retour non exclusif au moi, l'adroit ajustement entre soi et autrui, n'est pas une promenade de santé. Aux prises d'une solitude impossible et d'une société aussi oppressante qu'indispensable, la préservation du « moi » relève effectivement du défi. Maintenant que nous avons dressé, par contraste avec l'Homme Sauvage, le portrait de l'Homme civil que nous sommes ; maintenant que nous savons ce qu'est le « moi » aux yeux de Rousseau, il nous reste à relier toutes ces considérations à la seule préoccupation qui nous importe véritablement : celle du bonheur de l'Homme. Connaître l'homme et le moi est en effet la première étape dans la quête de celui-ci. Considérant la philosophie rousseauiste comme une philosophie avant tout pratique et eudémoniste²⁰⁴, il nous reste en effet à savoir comment saisir le trousseau des clés de notre bonheur. L'exercice spirituel de circonscription du présent est, à cet égard, un très bon point de départ. Rappelons en effet qu'à elles deux, « délimitation du moi » et « circonscription du présent » recouvrent l'ensemble des exigences qui se dessinaient derrière les *topoi* d'Épictète et qui devaient mener l'homme au bonheur.

§6 – Circonscrire le présent

A. Vivre dans le flux continu

Précédemment, nous avons expliqué combien le « juste emploi du temps » était, aux yeux des Stoïciens, intimement lié à leur conception physique du monde. Sans aucun doute, le *topos* éthique du Portique trouve de nombreux échos dans la philosophie rousseauiste. Ce qui est néanmoins plus surprenant est de constater qu'une sorte de « physique rousseauiste »

²⁰³ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres morales*, pp. 60-61.

²⁰⁴ Ne déclare-t-il pas en effet que « l'objet de la vie humaine est la félicité de l'homme » - J.-J. ROUSSEAU, *Lettres morales*, p. 16.

détermine également le bon usage du temps qui nous est imparti sur Terre. Ici encore, morale et physique s'éclairent et s'entre-façonnent. Depuis Chrysippe, les Stoïciens ont considéré que le présent seul existait, à la différence du passé et du futur qui ne faisaient que subsister. Cette thèse physique avait pour corollaire moral l'assertion suivante : « le présent seul est notre bonheur »²⁰⁵. Permettons-nous simplement de synthétiser nos propos par la citation suivante :

« La réalité unique du présent, enseignée dans la théorie physique du temps, est (...) affirmée également à l'égard de la vie humaine et, en matière de morale, se traduit directement par des préceptes tels que “User du présent” (Marc Aurèle, IV, 26, 5), “se satisfaire de la condition présente et se réjouir de ce qui arrive présentement” (Marc Aurèle, X, I, 3), préceptes qui contiennent comme le sommaire de l'*ars vitae* »²⁰⁶.

Si Rousseau hérite sans conteste d'une large part de cet art de vie stoïcien, il nous faut tout de même remonter à ce qui ne se trouve qu'entre les lignes chez lui : sa conception de la physique. Au-delà des préceptes moraux susceptibles d'en découler, Rousseau soutient à de nombreuses reprises que tout, sur terre, est dans un flux incessant. Cette thèse n'est pas rare sous la plume des philosophes, elle évoque peut-être au lecteur – et à raison – les noms d'Héraclite (dont le célèbre fleuve²⁰⁷ influença la physique stoïcienne), Montaigne²⁰⁸ ou encore Diderot²⁰⁹. Chez Rousseau, il faut bien reconnaître que cette thèse physique est rarement présentée comme telle. Elle est sans cesse reliée aux conséquences morales qu'il faut en tirer mais évoque indéniablement le « fleuve en continual écoulement » des Stoïciens²¹⁰. Les *topoi* se mélangent à nouveau et la circonscription du présent – tout comme la délimitation du moi – tend à transformer le fonctionnement de l'individu pour consolider et garantir son bonheur malgré le flux. Consacrant une moindre importance à la physique à proprement parler, il faut reconnaître que c'est bel et bien l'art de vivre et le bonheur à sa clé qui intéressent Rousseau. L'importance de cette assertion physique ne doit cependant pas être négligée : sa récurrence est flagrante et dévoile le socle sur lequel s'érige un grand nombre de préceptes éthiques rousseauistes. Voyons pour preuves ces extraits :

²⁰⁵ P. HADOT, « *N'oublie pas de vivre* », *Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2008, p. 22.

²⁰⁶ V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 73. Voir aussi « Cette exigence [de « vouloir les évènements comme ils se produisent】 permet de comprendre pourquoi il y a, dans le stoïcisme, une morale appliquée et pourquoi cette morale suppose, comme le système tout entier, l'unique réalité du présent » – *Ibid.*, pp. 133-134.

²⁰⁷ *Fragments*, B 49a DK ou encore B 91 DK. On retrouve cette idée dans la physique stoïcienne, notamment chez Marc Aurèle : « Le temps est un fleuve fait d'événements et un courant violent ; simultanément une chose apparaît et elle est emportée ; une autre est apportée ; l'autre va être transportée » (*Pensées*, IV, 43) ; voir aussi *Pensées*, V, 23 ou encore *Pensées*, VI, 15.

²⁰⁸ « Toutes choses sont en fluxion, muance et variation perpétuelle », dit Montaigne (*Essais*, II, 376).

²⁰⁹ D. DIDEROT, *Entretien entre d'Alembert et Diderot ; Le rêve de d'Alembert ; Suite de l'entretien*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « GF », 1965, p. 93.

²¹⁰ MARC AURÈLE, *Pensées*, V, 23.

« Vous êtes bien folles, vous autres femmes, de vouloir donner de la consistance à un sentiment aussi frivole et aussi passager que l'amour. Tout change dans la nature, tout est dans un flux continu et vous voulez inspirer des feux constants ? Et de quel droit prétendez-vous être aimée aujourd'hui parce que vous l'étiez hier ? Gardez donc le même visage, le même âge, la même humeur ; soyez toujours la même et l'on vous aimera toujours, si l'on peut. Mais changer sans cesse et vouloir toujours qu'on vous aime, c'est vouloir qu'à chaque instant on cesse de vous aimer ; ce n'est pas chercher des cœurs constants, c'est en chercher d'aussi changeants que vous »²¹¹.

« Tout est sur la terre dans un flux continu qui ne permet à rien d'y prendre une forme constante. Tout change autour de nous. Nous changeons nous-mêmes, et nul ne peut s'assurer qu'il aimera demain ce qu'il aime aujourd'hui »²¹².

« Nous ne savons ce que c'est que bonheur ou malheur absolu. Tout est mêlé dans cette vie ; on n'y goûte aucun sentiment pur, on n'y reste pas deux moments dans le même état. Les affections de nos âmes, ainsi que les modifications de nos corps, sont dans un flux continu. Le bien et le mal nous sont communs à tous, mais en différentes mesures. Le plus heureux est celui qui souffre le moins de peines ; le plus misérable est celui qui sent le moins de plaisirs. Toujours plus de souffrances que de jouissances : voilà la différence commune à tous »²¹³.

« Tout est dans un flux continu sur la terre. Rien n'y garde une forme constante et arrêtée, et nos affections qui s'attachent aux choses extérieures passent et changent nécessairement comme elles. Toujours en avant ou en arrière de nous, elles rappellent le passé qui n'est plus, ou préviennent l'avenir qui souvent ne doit point être : il n'y a rien là de solide à quoi le cœur se puisse attacher »²¹⁴.

C'est sur cette même base mouvante que s'établissaient déjà les exercices spirituels des Anciens sur la question de l'emploi du temps. Protéger son bonheur, c'est savoir ce qui dépend de nous, c'est circonscrire le moi, mais c'est aussi et par conséquent être capable de circonscrire le présent dans le flux continuel.

« Le présent suffit à notre bonheur parce qu'il est la seule chose qui soit à nous, qui dépende de nous. (...) Le passé ne dépend plus de nous, puisqu'il est fixé définitivement, l'avenir ne dépend pas de nous, puisqu'il n'est pas encore. Seul le présent dépend de nous. (...) Inutile de se troubler pour ce qui n'est plus ou ce qui ne sera peut-être jamais. Cet exercice de délimitation du présent, Marc Aurèle le décrit aussi de la manière suivante : "Si tu sépares de toi-même, c'est-à-dire de ta pensée [...] tout ce que tu as fait ou dit dans le passé, et toutes les choses qui te troublent parce qu'elles sont à venir, si tu sépares du temps ce qui est au-delà du présent et ce qui est passé [...] et si tu t'exerces à vivre seulement la vie que tu vis, c'est-à-dire le présent, tu pourras passer tout le temps qui t'est laissé jusqu'à ta mort avec calme, bienveillance, sérénité..." (*Pensées*, XII, 3, 3-4) »²¹⁵.

²¹¹ J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, op. cit., Partie IV, Lettre XIV, p. 383.

²¹² J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, op. cit., IX^e Promenade, p. 1085.

²¹³ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre II, pp. 107-108.

²¹⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, op. cit., V^e Promenade, p. 1046.

²¹⁵ P. HADOT, « *N'oublie pas de vivre* », *Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2008, pp. 52-53.

Au vu de leurs physiques respectives et de leur souci constant et commun pour le bonheur de l'Homme, rien de plus naturel que de retrouver l'exercice spirituel de « circonscription du présent » aussi bien sous la plume de Rousseau que chez les Stoïciens. Mais écarter le passé et le futur²¹⁶ pour ne garder que le présent ne signifie pas que l'on appauvrit l'homme, au contraire. L'Homme est foncièrement riche s'il est capable de jouir de son présent. Avoir le présent, c'est avoir tout ce qui dépend de nous et tout ce dont on a besoin. Il n'y a ni jalousie ni injustice entre le présent du vieillard et le présent de l'enfant car, comme le dit Marc Aurèle, « le présent est égal pour tous »²¹⁷ (*Pensées*, II, 14). En termes rousseauistes, cela revient à dire que l'« on peut vivre mille ans en un quart d'heure »²¹⁸ et que :

« L'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a compté le plus d'années, mais celui qui a le plus senti la vie. Tel s'est fait enterrer à cent ans, qui mourut dès sa naissance. Il eût gagné d'aller au tombeau dans sa jeunesse, s'il eût vécu du moins jusqu'à ce temps-là »²¹⁹.

Derrière ce libelle se cache en réalité un précepte majeur que partagent Rousseau et les Stoïciens : puisque « la nature nous a offert un logis pour y faire étape ; non pour y résider »²²⁰, il faut privilégier la qualité à la quantité de vie. On retrouve cette idée partout chez les Anciens. Pour Rousseau comme pour Sénèque qui l'a si bien dit, « le bien de la vie n'est pas dans la durée de celle-ci, mais dans son emploi »²²¹. G. Radica semble même surenchérir dans son article sur *L'usage chez Rousseau* en écrivant que « c'est l'usage qui donne le vrai prix des choses (...). Rien n'a de valeur si l'on n'en use pas, et cette formule concerne la vie comme le temps lui-même »²²². Fondamental est donc cet emploi du temps, borné au seul présent dont il faut urgentement tirer parti.

« Dusses-tu vivre trois mille ans et autant de fois dix mille ans, souviens-toi pourtant que personne ne perd une autre vie que celle qu'il vit, et qu'il n'en vit pas d'autre que celle qu'il perd. Donc le plus long et le plus court reviennent au même. Car le présent est égal pour tous ; est donc égal aussi ce qui pérît ; et la perte apparaît ainsi comme instantanée ; car on ne peut perdre ni le passé ni l'avenir ; comment en effet pourrait-on vous enlever ce que vous ne possédez pas ? Il faut donc se souvenir de deux choses : l'une que toutes les choses sont éternellement semblables et recommençantes, et qu'il n'importe pas qu'on voie les mêmes

²¹⁶ Nous verrons plus loin que les choses sont néanmoins plus subtiles que cela chez Rousseau.

²¹⁷ MARC AURÈLE, *Pensées*, *op. cit.*, pp. 1149-1150.

²¹⁸ J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, Partie I, Lettre X de Saint-Preux à Julie, p. 25.

²¹⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, *op. cit.*, Livre I, p. 53.

²²⁰ « *Commorandi enim natura diversorum nobis, non habitandi dedit* » – Cicéron, *De la vieillesse* cité par Érasme et repris par Rousseau dans J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, *op. cit.*, Lettre à Voltaire le 18 août 1756, p. 106.

²²¹ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius – Tome 2*, *op. cit.*, Lettre 49, p. 32.

²²² G. RADICA, « L'usage chez Rousseau, entre propriété et activité », in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, p. 47.

choses pendant cent ou deux cents ans ou pendant un temps infini ; l'autre qu'on perd autant, que l'on soit très âgé ou que l'on meure de suite : le présent est en effet la seule chose dont on peut être privé, puisque c'est la seule qu'on possède, et que l'on ne perd pas ce que l'on n'a pas »²²³ (*Pensées*, II, 14).

B. Dé-tendre la faculté d'imagination

Comme toujours, user du présent est plus facile à dire qu'à faire et nécessite toute sorte de réformes en amont. Ce n'est pas pour rien qu'il s'agit là d'un des plus fameux exercices spirituels. Parmi toutes les réformes nécessaires, la principale est de mesurer ses désirs. Circonscrire et savoir « user du présent » exige en effet qu'on cesse d'être balloté par l'imagination, nous dit Rousseau. En tant que source de nos désirs, l'imagination nous fait en effet aller d'avant en arrière, du passé au futur sans plus passer par le présent. Pour remédier à cela, il faut veiller à avoir une « imagination bien ordonnée »²²⁴. Comme le dit Sénèque, cela revient à « séparer ces deux choses : la crainte de l'avenir et le souvenir des difficultés d'autrefois : ceci ne me concerne plus, ceci ne me concerne pas encore (...) [le sage] se contente de ce qu'il a. Et ne crois pas qu'il se contente de peu, car ce qu'il a [le présent], c'est toutes choses »²²⁵. C'est à nouveau par contraste avec l'Homme de l'état de Nature que Rousseau nous explique le mieux comment l'Homme est devenu – selon toute vraisemblance – un être de désirs et, par là même, un être incapable de vivre au présent. L'état de Nature est en effet cet « état primitif [où] l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre, et [où] l'homme n'est pas malheureux »²²⁶. Comme nous l'avons déjà dit, c'est en devenant sociable que le bonheur initial de l'Homme commence à s'altérer. Avec la société apparaissent ainsi – non seulement l'identité relative et l'amour propre mais aussi – de nouveaux besoins et une foule de désirs autrefois inconnus. L'Homme, être perfectible par excellence, est pris au piège de sa propre supériorité. Capable d'obtenir plus et en moins d'efforts, il prend goût au luxe, au confort, à la démonstration de ses atouts et de ses richesses aussi grandioses que funestes. De l'oisiveté originelle du Sauvage, l'Homme civil ne garde que très peu de choses.

« Sitôt que ses facultés virtuelles se mettent en action, l'imagination, la plus active de toutes, s'éveille et les devance. C'est l'imagination qui étend pour nous la mesure des possibles, soit en bien, soit en mal, et qui par conséquent, excite et nourrit les désirs par l'espoir de les

²²³ MARC AURÈLE, *Pensées*, pp. 1149-1150.

²²⁴ P. HOCHART, « L'ordre des passions », in C. HABIB *et alii.* (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 16.

²²⁵ P. HADOT, « N'oublie pas de vivre », *Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2008, p. 53.

²²⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 108.

satisfaire. Mais l'objet qui paraissait d'abord sous la main fuit plus vite qu'on ne peut le poursuivre ; quand on croit l'atteindre, il se transforme et se montre au loin devant nous. Ne voyant plus le pays déjà parcouru, nous le comptons pour rien ; celui qui reste à parcourir s'agrandit, s'étend sans cesse. Ainsi l'on s'épuise sans arriver au terme ; et plus nous gagnons sur la jouissance, plus le bonheur s'éloigne de nous. Au contraire, plus l'homme est resté près de sa condition naturelle, plus la différence de ses facultés à ses désirs est petite, et moins par conséquent il est éloigné d'être heureux. Il n'est jamais moins misérable que quand il paraît dépourvu de tout ; car la misère ne consiste pas dans la privation des choses, mais dans le besoin qui s'en fait sentir »²²⁷.

C'est parce que l'Homme sauvage a peu de désirs qu'il est capable d'être au présent, plutôt qu'au passé (désirer ce qu'on n'a plus) ou au futur (désirer ce qu'on n'a pas encore). Mais il est inutile de rêver encore à un retour en arrière impossible, l'Homme sociable a définitivement la bougeotte. L'être au présent du Sauvage sera donc bien différent de l'être au présent de l'Homme civil : l'un use du présent parce que « son imagination ne lui peint rien »²²⁸ ; l'autre usera du présent dès lors qu'il sera capable de maîtriser son imagination nouvellement bouillonnante. Rousseau ne considère toujours pas l'Homme de l'état de Nature comme un homme de mérite qu'il conviendrait d'imiter dans la société. L'emploi du temps du Sauvage ne sert pas de modèle car il est le résultat d'une absence de désirs et, comme pour les Stoïciens, « il n'y a aucune vertu à supporter ce qu'on ne sent pas »²²⁹.

L'homme civil, lui, est mu par toutes sortes de désirs et de passions qui le tirent d'avant en arrière, le privant ainsi de son présent. Dans la suite de ce travail, nous aurons l'occasion de nous étendre davantage sur les dangers de cette vie loin du présent qu'est la vie de l'Homme sous l'emprise des désirs. Nous verrons également ce que préconise Rousseau pour un retour au présent mais contentons-nous, pour l'instant, d'insister sur les liens ténus que l'on ne peut que constater – chez Rousseau ainsi que chez les Stoïciens – entre la thématique du désir et celle du juste emploi de son temps. La vie n'est courte que pour celui qui désire insatiably. Que l'objet de son désir soit dans le passé ou dans le futur, le résultat est le même : il en oublie de vivre. Le tout est donc de bien employer son temps, non seulement en toute conscience de nos propres limites mais aussi en toute conscience des limites que nous impose la physique.

²²⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, *op cit.*, Livre II, p. 108.

²²⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, *op. cit.*, p. 74.

²²⁹ SÉNÈQUE, *De la constance du sage* in *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 646.

« La vie est courte, moins par le peu de temps qu'elle dure, que parce que de ce peu de temps, nous n'en avons presque point pour la goûter. L'instant de la mort a beau être éloigné de celui de la naissance, la vie est toujours trop courte quand cet espace est mal rempli »²³⁰.

Il est donc urgent de vivre son présent, nous dit Rousseau. Dans la suite de l'*Émile*, nous verrons que l'enfant a grandi dans la conscience de cette urgence. Sous une plume qui passerait aisément pour être celle de Marc Aurèle, Émile écrit :

« Ne nous portons point en avant de notre existence. Mes devoirs d'aujourd'hui sont ma seule tâche, ceux de demain ne sont pas encore venus (...). Tenons-nous en là »²³¹.

Mais, pour peu qu'un homme soit ainsi capable d'être au présent, encore faut-il savoir ce qu'il faut inclure ou exclure dans cet écrin du temps. Si les désirs viennent indéniablement troubler l'Homme à sa sortie de l'État de Nature, n'avons-nous pas déjà vu combien autrui pouvait être lui aussi ravageur ? Si l'emploi du temps ne dépendait que de nous et de notre capacité à maîtriser nos désirs, nous nous estimerions plutôt chanceux. Mais le moi individué et désirant est un moi en relation, et son présent n'est pas intouchable. Autrui est sans cesse là, à la porte de notre bulle de présent aux parois déjà si fragiles. Autrui est là, à nouveau, entre abstention et intervention, entre solitude et collectivité.

C. Entre solitude et collectivité

Pour traiter de cette question du bon emploi du temps dans la société civile, nous partirons d'une querelle bien connue qui oppose Diderot à Rousseau. Tous deux se disent héritiers de Sénèque mais en font des emplois très différents. Diderot « déclare vouloir donner son temps à qui le réclame et le compter pour rien »²³² alors que Rousseau « défend à maintes reprises l'idée selon laquelle le temps serait à la fois ce qu'il y a de plus précieux et ce qui demanderait à être soustrait aux désirs et aux exigences d'autrui »²³³. Du temps présent, l'un en est avare, l'autre prodigue ; l'un prétend qu'il lui appartient en premier chef, l'autre le consacre avant tout aux autres. Dans le remarquable article de L. Nouis – *L'Emploi du temps, Diderot et Rousseau, lecteurs de Sénèque* – qui développe les enjeux de cette querelle, c'est en réalité une question très large qui est soulevée : « la question de la place du philosophe et de la philosophie dans la société : comment mesurer ce qui appartient à l'individu et ce qui

²³⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Émile, op. cit.*, Livre IV, p. 303.

²³¹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile et Sophie ou Les Solitaires*, Genève, Collection complète des œuvres, vol. 5, 17801789, 4^e édition en ligne www.rousseauonline.ch version du 7 octobre 2012. (P.23 du PDF).

²³² L. NOUIS, « L'Emploi du temps », *op. cit.*, p. 150

²³³ *Ibid.*, p. 153

appartient au groupe ? »²³⁴. En d'autres termes, s'il est urgent de vivre, urgent d'user du seul présent, comment doit-on le répartir entre l'*être à soi* et l'*être aux autres* – surtout si l'on est philosophe ?

Dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1782), Diderot est fidèle à lui-même, « philosophe du mouvement, du tumulte, de la proximité, en prise sur son époque et écrivant pour ses contemporains »²³⁵. Désireux de rendre la philosophie populaire, Diderot est un homme engagé et proche du peuple. L'emploi idéal de son temps est donc tourné vers l'extérieur. Il se fait modérateur et médiateur, soucieux de mêler au mieux la philosophie à la politique. Loin de lui donc l'idée d'isoler le philosophe, que ce soit en l'élevant dans une tour d'ivoire ou en le reléguant dans une petite maison de campagne modeste au cœur de la nature. « Lorsque Diderot affirme donner son temps – c'est-à-dire participer directement à la société, se rendre utile – c'est en fait une certaine fonction politique et sociale de la philosophie qui est mise en avant »²³⁶. Consacrer son temps à autrui est ainsi la tâche première de tout homme sociable, plus encore s'il choisit de se faire philosophe. C'est donc à pleine main et au détriment de son *être à soi* que l'Homme doit s'emparer de sa sociabilité et de son présent. Pour reprendre les termes de Bachofen, nous pourrions dire que le « moi » diderotien de l'homme sociable est tout à autrui, relatif non seulement dans sa constitution mais aussi dans son épanouissement. Un « moi » épanoui est ainsi, aux yeux de Diderot, un « moi » rivé sur l'unique bénéficiaire de notre temps et de notre énergie : autrui. Effectivement, « tout se passe comme si c'était par le don qu'on en fait que le temps prenait toute sa valeur, le mieux employé devenant celui qui est consacré à ceux qui le réclament »²³⁷.

Pour Rousseau, par contre, il est urgent de lutter pour la propriété de son temps. Il est sain de savoir tenir autrui à distance. « Apprenez l'art suprême de vivre avec soi-même, vous pourrez sans effroi compter tous vos instants »²³⁸, écrit-il. Tâche en effet impossible que d'être à autrui si l'on ne sait être à soi. Fidèle à un précepte stoïcien bien établi, Rousseau accorde à tout homme la possibilité de se retirer de la foule – au moins ponctuellement – dans le but de « se rendre vacant à soi-même » (*sibi vacare*). Aux yeux de Rousseau, « discipliner le temps, c'est faire en sorte que celui-ci soit enfin vécu par le sujet dans une suffisance

²³⁴ *Ibid.*, p. 150.

²³⁵ *Ibid.*, p. 160.

²³⁶ *Id.*

²³⁷ *Ibid.*, p. 152.

²³⁸ J.-J. CAJOT, *Les plagiats de M.J.J.R. de Genève sur l'éducation*, La Haye, Paris, Durand, 1766, p. 40.

parfaite »²³⁹. Tel est bien l'exercice. Mais la distanciation de l'homme – et du philosophe – vis-à-vis de la vie sociale que cela peut impliquer a souvent été l'objet de blâmes et de vives critiques. Dans des termes qui résument assez bien tout un pan des critiques auxquelles s'exposaient déjà les philosophes antiques de l'*otium*²⁴⁰, Diderot a écrit : « il n'y a que le méchant qui soit seul »²⁴¹. Tacitement adressée à Rousseau, cette invective contribua à brouiller irréversiblement deux des plus grands philosophes français du siècle des Lumières. Par souci de justice, il nous faut pourtant reconnaître que :

« De toute évidence, Diderot veut à tout prix se réapproprier Sénèque pour le faire se conformer à sa propre conception de la philosophie. Un passage en particulier montre bien que derrière la relecture que Diderot fait de Sénèque, c'est un autre projet qui s'annonce : [Sénèque] s'occupe, lettre XXV, des dangers de la solitude : *si l'homme se retire dans la forêt par vanité ou par misanthropie, s'il y porte une âme pleine de fiel, il ne tardera pas à y devenir une bête féroce : celui dont il y prendra conseil est un méchant qui achèvera de le pervertir.* Diderot est ici à la limite du faux-sens. Tout ce que dit Sénèque dans la lettre en question est que la solitude est dangereuse pour qui n'est pas prêt à devenir son propre censeur : ce n'est qu'après avoir suivi un enseignement philosophique que l'on pourra être seul devant soi comme devant un homme de bien. Nulle part dans ce passage ne trouve-t-on les mots de ‘vanité’ et de ‘misanthropie’ — ce sont là des additions de Diderot »²⁴².

Ce que ce passage nous apprend, c'est qu'être à soi n'est pas plus une chose aisée qu'un mal en soi. Le fait de garder pour soi la part belle du présent n'est pas le sommet de l'égoïsme fustigé par Diderot. Être à soi c'est, pour Rousseau comme pour Sénèque, une manière indirecte et salutaire d'être à autrui. C'est en vivant son présent que l'on se dispose au mieux envers la société. Tout est encore une question d'abstention et d'intervention, de temps pour soi et de temps pour autrui – même s'il est clair qu'aux yeux de Rousseau, on ne peut atteindre le second sans savoir jouir du premier. La retraite, autorisée et même valorisée par Sénèque et Rousseau, n'est pas synonyme d'abandon social ou politique – encore moins de misanthropie. Il n'est pas question de quitter la société pour la laisser à ses dérives. Au contraire, « toute possibilité de changement reposeraient en premier lieu sur la mise à distance d'autrui à la fois spatiale et temporelle »²⁴³. Une citation de N. Sarthou-Lajus confirme très bien nos propos :

²³⁹ L. NOUIS, « L'Emploi du temps », *op. cit.*, p. 158.

²⁴⁰ C'est-à-dire du retrait philosophique.

²⁴¹ D. DIDEROT, *Le Fils naturel*, IV, 3.

²⁴² L. NOUIS, « L'Emploi du temps », *op. cit.*, p. 160.

²⁴³ *Ibid.*, p. 162.

« La retraite stoïcienne n'est pas une rupture de la vie sociale, mais une mise à distance des obligations civiques et des conventions, nécessaire à l'examen de soi et au bon exercice de son jugement. Ce n'est pas un acte de retrait du monde, mais clairement un acte de préparation à la vie en communauté »²⁴⁴.

Le rôle du « temps pour soi » est donc fondamental pour Sénèque et Rousseau, que ce soit pour l'épanouissement personnel ou pour une bonne résolution des questions sociales et politiques. Si le moi est bel et bien relatif, l'emploi qu'il fait de son temps et la solitude qui peut en découler le sont tout autant : « la solitude du philosophe s'avère à bien des égards relative ; elle est pleinement de l'ordre de la sociabilité virtuelle qui n'en reste pas moins bien réelle même si ce n'est pas celle des salons »²⁴⁵. Reprenant ces idées, T. Todorov dira de cet être à soi dans la solitude momentanée qu'il reste de l'ordre de la communication, et ce même s'il s'agit d'une communication indirecte, « restreinte » mais « authentique »²⁴⁶.

Ces considérations sur l'emploi du temps, d'apparence assez légère, nous éclairent pourtant sur une thèse assez énigmatique du *Contrat social*. Comme l'a démontré L. Nouis, cette conception de l'emploi du temps aboutit en effet à une véritable prise de position politique : la bonne société civile est celle qui connaît la juste mesure entre la vie individuelle et la vie de groupe, entre l'abstention et l'intervention de soi, entre l'avarice du temps présent et sa prodigalité. Le *Contrat Social* ne pose-t-il pas en effet que « la relation éthique et authentique à autrui exige sa mise à distance dans un don dégagé de toute présence »²⁴⁷ lorsque Rousseau écrit que « chacun se donnant à tous ne se donne à personne »²⁴⁸ ? Dans la politique comme dans la vie privée, nous pourrions dire :

« [qu']il y a chez Rousseau cette médiation nécessaire : rien n'est directement donné à autrui parce qu'un tel don équivaudrait à une dépossession. Donner de loin, que ce soit par la médiation de l'écriture ou par celle du contrat, devient la seule façon de se garder près de soi-même, de ne pas se perdre dans la frivilité d'un rapport à l'autre dérégulé. Le temps de la solitude, on le voit, n'est pas forcément un temps asocial ou paranoïaque »²⁴⁹.

Nous le voyons, l'exercice spirituel de circonscription du présent pose de nombreuses difficultés : il faut prendre conscience que le passé et le futur ne nous appartiennent pas, il faut proportionner nos désirs à nos facultés et aussi savoir être à soi tout en étant à autrui. Mais cela ne s'arrête pas là. Circonscrire le présent, c'est encore une fois être attentif à la

²⁴⁴ N. SARTHOU-LAJUS, « Du goût pour les Stoïciens » in *Études*, 2009/6 (Tome 410), p. 782.

²⁴⁵ L. NOUIS, « L'Emploi du temps », *op.cit.*, p. 161.

²⁴⁶ T. TODOROV, *Frêle Bonheur*, *op. cit.*, p. 44.

²⁴⁷ L. NOUIS, « L'Emploi du temps », *op. cit.*, p. 162.

²⁴⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, p. 53.

²⁴⁹ L. NOUIS, « L'Emploi du temps », *op. cit.*, p. 162.

délimitation de notre moi et être capable non seulement d'agir au présent à la fois pour soi et pour autrui, mais aussi être capable d'agir conformément à notre « constitution », au stade de la vie qui est le nôtre. Car, comme le dit le proverbe, un jour en vaut trois pour qui fait chaque chose en son temps.

D. Les différentes constitutions de la vie

On retient souvent du célèbre traité d'éducation qu'est *L'Émile* la nécessité d'estimer l'enfant en tant qu'enfant et non en tant que futur adulte encore inaccompli. Toute la modernité de cet ouvrage résiderait d'ailleurs en cette même idée selon laquelle tout bon précepteur doit prendre en compte que l'on est enfant avant d'être homme. La bonne éducation est ainsi, aux yeux de Rousseau, celle qui tient compte des différentes « constitutions » de la vie. Ce sont elles qui en font d'ailleurs toute la richesse et la diversité. De fait, Rousseau écrit que « l'enfance a des manières de voir, de penser, de sentir qui lui sont propres. [Et que] rien n'est moins sensé que d'y vouloir substituer les nôtres »²⁵⁰. L'enfant a donc son « génie particulier » qu'il faut absolument « bien connaître pour savoir quel régime moral lui convient »²⁵¹.

Si ces considérations nous intéressent dans le cadre de cet exercice de circonscription du présent, c'est parce que chaque constitution de la vie comprend ses propres soins et besoins. L'enfant ne sera pas heureux si l'on néglige sa constitution, son « temps propre », pourrions-nous dire. « Vu la mobilité des choses humaines, vu l'esprit inquiet et remuant de ce siècle qui bouleverse tout à chaque génération »²⁵², l'enfant que l'on néglige au profit de l'adulte théorique et futur qu'il pourrait devenir est voué au malheur. L'enfance n'a pas à être un simple « mauvais moment à passer au plus vite » avant l'âge de prétendue raison. À procéder de la sorte, « nous produirons des fruits précoces qui n'auront ni maturité ni saveur et ne tarderont pas à se corrompre »²⁵³, écrit Rousseau. Le bonheur, éternelle finalité de l'œuvre rousseauiste, doit donc être à la portée de tous et de tout âge que l'on soit le plus incapable des enfants ou le plus diminué des vieillards. Ni l'un ni l'autre ne doit attendre pour être heureux et profiter du présent qui, rappelons-le, est égal pour tous.

²⁵⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre II, p. 123 (voir aussi, textuellement, J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, op. cit., Partie V, Lettre II à Milord Édouard, p. 425).

²⁵¹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre II, p. 129.

²⁵² Ibid., Livre I, p. 53.

²⁵³ Ibid., Livre II, p. 123.

La modernité de l'éducation prônée par Rousseau n'est pourtant pas totalement révolutionnaire. On trouve en effet de nombreuses racines antiques dans l'*Émile* – ouvrage que C. Brooke considère d'ailleurs comme largement stoïcien²⁵⁴. Deux auteurs anciens semblent avoir particulièrement inspiré Rousseau dans son traité : il s'agit de Cicéron et Sénèque. Le premier narre en effet, dans le livre III du *De finibus*, le développement d'un enfant en bas âge et l'explique en termes tout à fait proches de ceux de Rousseau²⁵⁵. Le second, quant à lui, a surtout influé sur la structure de l'*Émile* :

« What Seneca added to Cicero is the idea that the developing organism has a series of distinct ‘constitutions’. ‘There is a constitution for every stage of life, one for a baby, another for a boy, and another for an old man’²⁵⁶, he wrote (...). The structure of *Emile* flowed from this Senecan thought, with the five books of *Emile* presenting an analysis of five quite different stages of life – of Émile as a baby (I), in two quite distinct phases of childhood (II and III), as an adolescent (IV), and finally as a young man on the threshold of marriage and citizenship (V) »²⁵⁷.

Connaître ces constitutions constitue en vérité une condition préalable et nécessaire à la vie bien vécue comme au juste emploi du temps... car « concevez-vous quelque vrai bonheur possible pour aucun être hors de sa constitution ? »²⁵⁸. Finalement, le tout est de ne pas attendre un autre âge que le sien pour prétendre au bonheur. En effet, « quoi de plus inconvenant qu'un vieillard qui commence à vivre ? »²⁵⁹, déplorait déjà Sénèque. Précisément, le bonheur n'attend pas et l'éducation dont bénéficie Émile témoigne bien de la pleine conscience qu'a Rousseau de cette urgence. Ce dernier fait donc en sorte qu'on puisse dire d'un enfant qu'« en acquérant toute la raison de son âge, il a été heureux et libre autant que sa constitution lui permettait de l'être »²⁶⁰.

²⁵⁴ C. BROOKE, *Philosophic Pride*, op. cit., p. 189.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 191-192. Cicéron écrit ceci sur les *Tendances spontanées de la nature humaine* : « Les petits, avant aucune expérience du plaisir et de la douleur, recherchent les choses salutaires ce qui leur est salutaire et (...) évitent leurs contraires, ce qui n'arriverait pas s'ils n'étaient attachés à leur constitution et s'ils ne redoutaient l'anéantissement ; or il ne serait pas possible qu'ils fissent une pareille recherche, s'ils n'avaient pas conscience d'eux-mêmes et ne s'aimaient ainsi eux-mêmes ; d'où l'on doit conclure que le principe de leurs actions est dérivé de l'amour de soi » – Cicéron, *De finibus*, III, V in *Les Stoïciens*, Textes traduits par É. Bréhier édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Bibliothèques de la Pléiade, 1962, p. 267.

²⁵⁶ Extrait également cité par V. Goldschmidt et traduit comme suit « « Il y a une constitution propre et chaque fois différente, pour le bébé, pour l'enfant, le vieillard. Tous s'approprient à la constitution où ils se trouvent... Autre, en effet, est la première enfance, autre la seconde, autre l'adolescence, autre la vieillesse » (Sen. *Ep.*, 121, 14-16) dans V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 132.

²⁵⁷ C. BROOKE, *Philosophic Pride*, op. cit., p. 191.

²⁵⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre II, p. 118.

²⁵⁹ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius – Tome 1*, op. cit., Lettre 13, p. 52.

²⁶⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., pp. 232-233. Voir aussi *Id.* « Il [Émile] est parvenu à la maturité de l'enfance, il a vécu de la vie d'un enfant, il n'a point acheté sa perfection aux dépens de son bonheur; au contraire, ils ont concouru l'un à l'autre ».

« Qu'on destine mon élève à l'épée, à l'église, au barreau, peu importe. Avant la vocation des parents, la nature l'appelle à la vie humaine. Vivre est le métier que je lui veux apprendre. En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre ; il sera premièrement homme »²⁶¹.

« [Ainsi,] si la fatale faux vient moissonner en lui la fleur de nos espérances, nous n'aurons point à pleurer à la fois sa vie et sa mort, nous n'aigrirons point nos douleurs du souvenir de celles que nous lui aurons causées ; nous nous dirons : Au moins il a joui de son enfance ; nous ne lui avons rien fait perdre de ce que la nature lui avait donné »²⁶².

Mais finalement, tous ces exercices spirituels suffisent-il au bonheur de l'homme ? Voilà ce qu'il nous reste à découvrir car « la question n'est pas de savoir ce qu'il doit aux uns et aux autres, mais ce qu'il fait de ce qu'il en a reçu »²⁶³.

²⁶¹ *Ibid.*, Livre I, p. 52.

²⁶² *Ibid.*, Livre II, pp. 232-233.

²⁶³ B. BERNARDI, « Philosophie de Rousseau » in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, p. 15.

CHAPITRE III : ROUSSEAU ET LA SINGULARITÉ DU BONHEUR

Si l'on peut retrouver chez Rousseau de multiples résurgences de la tradition des exercices spirituels – comme nous espérons l'avoir montré –, il ne faut pas néanmoins perdre de vue le but de ceux-ci : tous concourent à rendre l'homme heureux de sa condition. Au vu de cette ambition eudémoniste commune à Rousseau et aux Stoïciens, il nous faut bien entendu chercher les fruits de tels exercices : dans quelles mesures, en effet, cette tradition millénaire peut-elle encore venir au secours d'un siècle résolument moderne ? Ces exercices spirituels hérités des Stoïciens peuvent-ils véritablement mener l'homme moderne à son épanouissement ? En d'autres termes, peut-on vraiment considérer que cette tradition est universelle au point de ne jamais louper le coche du bonheur, si moderne puisse-t-il être ? C'est à la résolution de ces questions que nous allons maintenant nous consacrer.

Nous nous attelerons donc à l'étude du bonheur de l'Homme moderne tel qu'il transparaît sous la plume de Rousseau, elle qui a si souvent trempé dans l'encre des Anciens. Nous continuerons ainsi notre parcours de l'œuvre rousseauiste pour y déceler les réussites et les échecs éventuels des exercices spirituels réhabilités par Rousseau dans sa propre société. Par-là même, nous tenterons de révéler la singularité des Lumières dans leur conquête du bonheur. À nos yeux, c'est en effet par l'Antiquité que Rousseau dévoile au mieux sa Modernité ; c'est par l'héritage même que se manifestera donc la « différence ». En pénétrant au cœur du « bonheur des Anciens » tel que le perçoit et le rêve Rousseau, nous tâcherons donc de révéler ce qui constitue pour lui le véritable « bonheur des Modernes », si singulier, si différent soit-il de celui des Anciens.

§7 – Vivre avec les passions, l'homme moderne comme être de désirs

A. *Notre dette à l'égard des passions primitives*

Précédemment, nous avons pu constater combien les exercices spirituels de délimitation du moi et de circonscription du présent impactaient sur la théorie des désirs. Être au présent et être à soi – sans oublier l'être à autrui – nécessitent en effet une certaine maîtrise des désirs et des passions. Considérées comme la principale source des souffrances humaines, les passions étaient bien entendu au cœur du système stoïcien et nombre d'exercices spirituels avaient pour vocation de les annihiler. Comme le dit Pierre Hadot, « tout exercice spirituel est fondamentalement, un retour à soi-même, qui libère le moi de l'aliénation où l'avaient

entraîné les soucis, les passions, les désirs »²⁶⁴. « Grâce à ces exercices, on devrait accéder à la sagesse, c'est-à-dire à un état de libération totale des passions, de lucidité parfaite, de connaissance de soi et du monde »²⁶⁵.

Également conscient des ravages que le cortège des désirs et des passions engendre sitôt que l'homme quitte l'état de Nature, Rousseau semble s'accorder sur ce point avec les Stoïciens. Dans ses écrits à destination publique comme dans sa vie privée, Rousseau a souvent pensé que le bonheur résidait dans cette dissolution des passions prêchée par les Anciens. Le *Premier Discours* s'ouvre par exemple sur la nécessité d'« écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions »²⁶⁶. À sa suite, le *Second Discours* ne dresse-t-il pas un portrait extrêmement noir des passions, depuis leur émergence à la sortie de l'état de Nature jusqu'à la société corrompue et désordonnée qui clôt l'ouvrage ? Dans ses correspondances, Rousseau ne recommande-t-il pas également à autrui de « fermer la porte aux passions »²⁶⁷ ? N'y définit-il pas la vertu comme le triomphe sur celles-ci²⁶⁸ ? Ce sont là autant de raisons qui nous incitent à croire que Rousseau reprend aux Stoïciens l'exigence d'annihilation des passions dans la conquête du bonheur. Mais, – faut-il encore le rappeler ? – l'œuvre de Rousseau n'est pas de celle à lire à demi. En vérité, la position de Rousseau à l'égard des passions et des désirs est bien plus nuancée qu'il n'y paraît...

En effet, il faut avant tout rappeler qu'aux yeux de Rousseau, il n'y aurait jamais eu de société ni de langage s'il n'y avait pas eu de passions. Dans son *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau déclare en effet « que la première invention de la parole ne vient pas des besoins, mais des passions »²⁶⁹. De manière générale, c'est même l'ensemble de la vie en communauté que nous leur devons. Pour être plus précis, la passion au cœur de tout ce processus de sociabilité est avant tout la pitié. C'est en effet sous l'impulsion de cette passion primitive et naturelle que se forme peu à peu la vie communautaire. Pour Rousseau, « ce sont

²⁶⁴ P. HADOT, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 49.

²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 49-50. Voyons simplement les Pensées à titre d'exemple : « Rien n'est plus pénible que de tourner toujours en rond, de rechercher, comme on dit, « ce qu'il y a sous la terre », de chercher à deviner ce qui se passe dans l'âme du voisin et de ne pas comprendre qu'il nous suffit d'être près de notre seul démon intérieur et de lui rendre un culte légitime. Ce culte consiste à le garder pur de passion, de légèreté et de mécontentement envers ce qui nous vient des dieux et des hommes » (*Pensées*, II, 13).

²⁶⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Discours des sciences et des arts*, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, p. 21.

²⁶⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres morales*, op. cit., p. 60.

²⁶⁸ Lettre à M. De Franquières, dans J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, op. cit., pp. 376-377.

²⁶⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale; suivi de Lettre sur la musique française, et, Examen de deux principes avancés par M. Rameau*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, chapitre II.

nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité »²⁷⁰. Les passions ont donc un rôle crucial. Dans le *Second Discours*, Rousseau décrit comme suit le vecteur d'humanité qu'est la passion de pitié :

« C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir; c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de loi, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : c'est elle qui détournera tout Sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs ; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée, *fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente, *fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*. C'est en un mot dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation »²⁷¹.

« Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce »²⁷².

C'est à cette passion pré-rationnelle et primitive que l'on doit l'établissement de la société et la première tendresse que partagent les Hommes. Pour Rousseau, il n'est donc absolument pas question de supprimer la passion de pitié²⁷³. Pourtant, cet éloge de la pitié contraste mal avec le comportement de l'homme civil. Rousseau ne le sait que trop bien et profite de cette théorisation de la pitié pour y glisser une amère critique des hommes – et même des philosophes – de son temps. Cette passion, pourtant « si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles »²⁷⁴ a en effet « souffert quelque altération » au fil du temps...

« [De nos jours,] il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine »²⁷⁵.

Dans ces quelques lignes, Rousseau déplore que les hommes de son siècle n'apprécient pas la pitié à sa juste valeur. Ils la considèrent comme une faiblesse à ensevelir,

²⁷⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, *op. cit.*, Livre IV, p. 318.

²⁷¹ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, *op. cit.*, Première partie, p. 98.

²⁷² *Id.*

²⁷³ S'il fallait traduire la position des Stoïciens à l'égard des passions en termes rousseauiste, il faudrait conclure qu'une société de sages stoïciens annihilera jusqu'à ses conditions de possibilité.

²⁷⁴ La voix de cette passion est aux yeux de Rousseau si pure et originelle qu'elle se fait toujours entendre jusque dans les oreilles du « détracteur le plus outré des vertus humaines » – *Ibid.*, Première partie, p. 95.

²⁷⁵ *Ibid.*, Première partie, pp. 97-98.

un résidu d'infériorité à oublier. Sur ce point, nous pourrions dire que Rousseau s'oppose aussi bien à ses contemporains qu'aux Stoïciens. Entre Rousseau et ces derniers, tous s'accordent à considérer la pitié comme une passion – ce qui ne va pas de soi – mais les seconds lui réservent à ce seul titre un triste sort en désaccord total avec la pensée de Rousseau. Pour les Stoïciens, aucune passion ne doit s'installer dans le cœur du sage, et encore moins cette « maladie de l'âme » qu'est la pitié²⁷⁶. Cette dernière n'est pour eux qu'un exemple parmi d'autres de perversions de la raison²⁷⁷ : loin de vouloir la régénérer en l'homme comme le voudrait Rousseau, les Stoïciens cherchent au contraire à éradiquer totalement la pitié du cœur de l'homme. Comme nous l'avons dit, les exercices spirituels sont même souvent conçus pour rendre cette thérapie des passions la plus efficace possible.

« "La pitié, disait Sénèque, est une maladie de l'âme produite par la vue des misères d'autrui ou une tristesse causée par les maux d'autrui. Or, aucune maladie n'affecte l'âme du sage, qui reste toujours sereine". On peut dire que Marc Aurèle et Épictète restent fidèles à la doctrine stoïcienne, dans la mesure où, chez eux, ce qu'ils appellent "pitié" n'est pas une passion ou une maladie de l'âme, mais se définit plutôt négativement comme une absence de colère et de haine à l'égard de ceux qui ignorent les vraies valeurs. Mais il ne suffit pas d'avoir de la pitié ou de l'indulgence pour les hommes. Il faut surtout chercher à les aider, en les avertissant de leur erreur, en leur enseignant les vraies valeurs »²⁷⁸.

Paradoxalement, c'est justement la pitié qui est, selon Rousseau, le meilleur moyen de susciter cette « envie d'aider et de retrouver les vraies valeurs ». Aussi étranger que cela puisse être à la philosophie stoïcienne, c'est par la passion même que l'on peut aider, guider et retrouver les vraies valeurs avec autrui. Toute passion n'est donc pas mauvaise en soi. Au contraire, la pitié fait partie de ce que Rousseau appelle les « passions positives » – expression intrinsèquement contradictoire pour un Stoïcien. Elle est positive parce qu'elle pousse à la société pacifique, au rapprochement des âmes et à la compréhension d'autrui. Mais elle est aussi positive car elle entraîne avec elle toute sorte d'autres passions foncièrement bénéfiques.

²⁷⁶ « En reconnaissant, comme on le doit, l'apparente dureté qu'il y a à inclure la pitié dans les passions, on devrait aussi noter que le sage peut aussi être sociable, généreux, affectueux, joyeux et doux » – A.A. LONG et D.N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques, II : les Stoïciens*, Paris, Flammarion, 2001, p. 535.

²⁷⁷ « La passion est ainsi la raison, mais vicieuse et dépravée, qui, par l'effet d'un jugement mauvais et perverti, a acquis force et vigueur » – P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 105. Voir aussi : « Parce que nous sommes responsables de l'état de notre raison, nous sommes responsables de nos passions, doctrine fondamentale des Stoïciens qui explique l'accent qu'ils mettent sur la force de la volonté et du caractère (...). Nous sommes *totallement* à blâmer pour nos passions, affirme Épictète : elles proviennent directement d'une mauvaise interprétation de nos impressions mentales, ou d'une mauvaise description de nos expériences. Ainsi la passion, en tant que raison déviée, n'est pas un trait qui appartient aux animaux sans raison » – A.A. LONG et D.N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques, II : les Stoïciens*, Paris, Flammarion, 2001, p. 538.

²⁷⁸ P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 240.

De fait, la pitié est pour Rousseau cette précieuse « qualité [d'où] découlent toutes les vertus sociales »²⁷⁹.

« En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux ? »²⁸⁰.

B. Maîtriser les passions positives et négatives

En considérant les passions comme nécessaires à la vie de l'homme social, nous pourrions croire que Rousseau laisse la porte ouverte à toutes les passions, sans distinction. Mais ce serait là une grossière erreur. Il y a justement « distinction » aux yeux de Rousseau. En isolant les passions dites « positives », il isole du même coup les passions « négatives ». Dans l'*Émile*, Rousseau reconnaît d'ailleurs que ce sont bien ces passions dangereuses – il cite l'émulation, la jalousie, l'envie, la vanité, l'avidité ou la vile crainte – qui sont hélas « les plus promptes à fermenter, et les plus propres à corrompre l'âme, avant même que le corps ne soit formé »²⁸¹. L'Homme tend aisément vers l'État de guerre de chacun contre tous²⁸², mais Rousseau n'entend pas accepter cette pente sans réagir. Certes les passions négatives font partie de la vie sociale qu'ont ouverte les passions positives, mais toutes ne doivent pas être appréhendées de la même manière. La typologie des passions mise en place par Rousseau met en évidence que toute passion n'est pas à encourager dans la société.

Il ne faudrait pourtant pas conclure que Rousseau croit pouvoir éradiquer les passions négatives. Quand bien même il le souhaiterait, il pense que c'est une tâche impossible. Aucun exercice ne peut à ses yeux mener à un tel résultat. La distinction qu'établit Rousseau entre passions positives et passions négatives n'est donc pas une distinction entre « passions à encourager » et « passions à supprimer » : il n'y a justement « pas des passions permises et des passions défendues [chez Rousseau]. Les passions sont toutes mauvaises quand elles assujettissent l'Homme ; elles sont bonnes quand elles sont contrôlées par la raison »²⁸³. Ce que les exercices spirituels devraient donc permettre, pour Rousseau, ce n'est donc pas tant de *supprimer* les passions que de nous permettre de *vivre avec* sereinement et dans une communauté pacifiée. L'apathie que valorisent les Stoïciens et qui est l'état originel du

²⁷⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, op. cit., Première partie, p. 97.

²⁸⁰ *Ibid.*, Première partie, p. 97.

²⁸¹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre II, p. 125.

²⁸² C'est d'ailleurs principalement sur la question de la pitié que Rousseau se distingue de Hobbes.

²⁸³ M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée*, op. cit., pp. 127-128.

Sauvage dont parle Rousseau n'est pas un idéal qu'il préconise pour l'Homme de l'État de société. Il n'est jamais question de revenir en arrière, de marcher à contresens : le tout est de maîtriser ses passions plutôt que d'être maîtrisés par elles.

Le secret de cette maîtrise – qu'il tâchera d'apprendre à Émile – se cache, pour Rousseau, dans la capacité à savoir proportionner ses désirs à ses capacités :

« Celui dont la force passe les besoins, fût-il un insecte, un ver, est un être fort ; celui dont les besoins passent la force, fût-il un éléphant, un lion ; fût-il un conquérant, un héros ; fût-il un dieu ; c'est un être faible. L'ange rebelle qui méconnut sa nature était plus faible que l'heureux mortel qui vit en paix selon la sienne. L'homme est très fort quand il se contente d'être ce qu'il est ; il est très faible quand il veut s'élever au-dessus de l'humanité. N'allez donc pas vous figurer qu'en étendant vos facultés vous étendez vos forces ; vous les diminuez, au contraire, si votre orgueil s'étend plus qu'elles. Mesurons le rayon de notre sphère, et restons au centre comme l'insecte au milieu de sa toile »²⁸⁴.

« C'est une erreur de distinguer les passions en permises et défendues, pour se livrer aux premières et se refuser aux autres. Toutes sont bonnes quand on en reste le maître ; toutes sont mauvaises quand on s'y laisse assujettir. Ce qui nous est défendu par la nature, c'est d'étendre nos attachements plus loin que nos forces : ce qui nous est défendu par la raison, c'est de vouloir ce que nous ne pouvons obtenir ; ce qui nous est défendu par la conscience n'est pas d'être tentés, mais de nous laisser vaincre aux tentations »²⁸⁵.

L'idéal que se fixe Rousseau dans cette maîtrise des passions est plus accommodant que celui que se donnaient les Stoïciens. Mais finalement, si Rousseau s'éloigne d'eux en ne cherchant plus à supprimer les passions, c'est encore au nom d'un héritage stoïcien. Partant de la célèbre distinction d'Épictète, Rousseau considère en effet qu'« il ne dépend pas de nous d'avoir ou de n'avoir pas des passions mais il dépend de nous de régner sur elles »²⁸⁶. Au bout du compte, nous pourrions dire qu'à chaque fois que Rousseau semble quitter le Portique par la porte, il y revient – d'une manière ou d'une autre – par la fenêtre²⁸⁷.

C. *Les passions contre l'enlisement*

Une chose est sûre : la question des passions a longtemps obsédé Rousseau. Dans la *Nouvelle Héloïse*, il semble même rêver à une société humaine qui en serait dépourvue. Best-seller de son temps²⁸⁸, la *Julie* est un roman extraordinairement riche. Les commentateurs ont bien montré la diversité impressionnante des thématiques abordées dans cet ouvrage

²⁸⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre II, p. 109.

²⁸⁵ *Ibid.*, Livre V, p. 644.

²⁸⁶ *Id.*

²⁸⁷ C. BROOKE, *Philosophic Pride*, op. cit., p. 189.

²⁸⁸ « Soixante-douze éditions jusqu'en 1800 : le best-seller du siècle » – R. TROUSSON, *Quand on lisait La Nouvelle Héloïse*, Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique, 1988, p. 5.

épistolaire – on y voit souvent une proposition d'idéal politique, un manuel d'économie domestique, un roman éducationnel, une apologie de l'athéisme et de la tolérance, etc. Dans ce travail, nous nous alignerons néanmoins sur É. Balibar qui trouve en l'*Héloïse* un véritable « traité des passions »²⁸⁹. Si ce roman nous intéresse tout particulièrement, c'est parce que Rousseau y fait vivre à ses lecteurs – comme par procuration – ce que serait une vie où les passions seraient proscribes. Omniprésentes²⁹⁰ mais contraintes au silence, les passions sont au cœur de cet ouvrage vibrant. Au fil de lettres souvent grandiloquentes, elles se dessinent, se déclinent, se répandent et s'abattent sur le Domaine de Clarens.

« Pour Rousseau, à la différence de toute une tradition venue du stoïcisme antique (...), la définition des passions singulières ne procède pas par différences, dérivations et typologies, mais par interférences et dialogue. Ce qui singularise les passions c'est la façon dont elles agissent les unes sur les autres, et par là deviennent “gouvernables” ou “ingouvernables”, se manifestent comme transformables ou intransformables »²⁹¹.

Les passions semblent rythmer la vie au Domaine aussi bien que l'envoi des missives. Et pourtant, nous tenterons de montrer que s'il y a bien un livre dans lequel Rousseau s'est confronté à l'entreprise d'annihilation des passions : c'est sa *Julie*. Par l'étrange et impressionnant personnage de Monsieur de Wolmar, Rousseau entend effectivement rétablir « l'ordre » dans la petite communauté de Clarens.

« M. de Wolmar a près de cinquante ans ; sa vie unie, réglée, et le calme des passions, lui ont conservé une constitution si saine, et un air si frais, qu'il paraît à peine en avoir quarante ; et il n'a rien d'un âge avancé que l'expérience, et la sagesse. Sa physionomie est noble, et prévenante, son abord simple, et ouvert ; ses manières sont plus honnêtes qu'empressées ; il parle peu, et d'un grand sens, mais sans affecter ni précision ni sentences. Il est le même pour tout le monde, ne cherche, et ne fuit personne, et n'a jamais d'autres préférences que celles de la raison »²⁹².

C'est ainsi que Julie décrit son nouvel époux à son ancien amant, St. Preux. Comme le dit P. Knee dans un article très intéressant consacré à Monsieur de Wolmar, ce dernier peut être considéré comme le « principe d'ordre »²⁹³ du Domaine. Figure énigmatique entre le

²⁸⁹ E. BALIBAR, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 155-181.

²⁹⁰ « Dans *La Nouvelle Héloïse*, Rousseau joue sur les significations larges et strictes du mot *amour*. Il en distingue au moins cinq variétés, éprouvées plus ou moins complètement par les différents personnages : l'amour sexuel passionné (voué à l'illégalité), l'amour conjugal illustré par le mariage de raison réussi, l'amour maternel, l'amour de Dieu ou « dévotion » et finalement l'amitié en tant qu'ouverture des coeurs fondée sur la sincérité. Le roman nous invite à en suivre les métamorphoses, les conflits, les déplacements d'un personnage (ou d'un couple de personnages) à un autre » – *Ibid.*, p. 170.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 168.

²⁹² J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, Partie III, Lettre XX, de Julie à St. Preux.

²⁹³ P. KNEE, « Wolmar comme médiateur politique », in O. MOSTEFAI (dir.), *Lectures de La Nouvelle Héloïse*, N. Amer. Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, Ottawa, 1993, p.127.

surhomme et l'automate, Monsieur de Wolmar est décidément un personnage crucial dans l'œuvre de Rousseau. À force de persuasion et de rigueur, il parvient en effet à instaurer le calme des passions à Clarens et nous donne par là l'occasion d'étudier ce que serait, aux yeux de Rousseau, une société où toute passion s'épuiserait.

« Ce qui [frappe] le plus dans cette maison, c'est d'y trouver l'aisance, la liberté, la gaieté, au milieu de l'ordre et de l'exactitude »²⁹⁴.

À lire la plupart des lettres de ce long roman, on tend à considérer Clarens comme une sorte de microcosme idéal où règne le bonheur, au sein même des inégalités et de la plus grande des rrigueurs. Souvent, cette petite communauté est vivement encensée par les personnages eux-mêmes. St. Preux par exemple, pourtant privé de son amante et relégué au rôle de précepteur des enfants de celle-ci, écrit ceci :

« S'il fallait dire avec précision ce qu'on fait dans cette maison pour être heureux, je croirais avoir bien répondu en disant : on y sait vivre ; non dans le sens qu'on donne en France à ce mot, qui est d'avoir avec autrui certaines manières établies par la mode ; mais de la vie de l'homme et pour laquelle il est né »²⁹⁵.

Ce mode de vie, si l'on en croit le dispositif mis en place dès la seconde moitié du roman par Monsieur de Wolmar, n'est pas sans rappeler celui du sage stoïcien : chaque habitant de Clarens vit au jour le jour, satisfait de sa place et sans aucun désir de la changer, tout cela dans le calme plat de l'apathie.

« [Dans ce monde, les habitants] ne cherchent pas leur bonheur dans l'apparence mais dans le sentiment intime, en quelque rang que les ait placés la fortune, ils s'agitent peu pour en sortir ; ils ne cherchent guère à s'élever, et descendraient sans répugnance à des relations plus de leur goût, sachant bien que l'état le plus heureux n'est pas le plus honoré de la foule, mais celui qui rend le cœur le plus content. »²⁹⁶.

En réalité, les passions s'écoulent les unes dans les autres jusqu'à épuisement – jusqu'à une stabilité dénuée de tout danger. C'est ainsi que, d'éperdument amoureux, les deux amants que sont Julie et St. Preux deviennent de simples amis, en tout bien tout honneur. Selon É. Balibar, cette « transmutation de l'amour en amitié » est le ressort dramatique du roman. Mais de cette conversion d'amour en amitié platonique découle un élément aussi surprenant que révélateur : Julie, se déclarant pourtant au comble du bonheur, s'ennuie. Pire encore, c'est le bonheur même qui est la source de son ennui.

²⁹⁴ J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, op. cit., Partie V, Lettre III de St. Preux à Milord Édouard, p. 400.

²⁹⁵ Ibid., Partie V, Lettre III de St. Preux à Milord Édouard, p. 399.

²⁹⁶ J. HURTADO, « Jean-Jacques Rousseau : économie politique, philosophie économique et justice », in *Revue de philosophie économique*, 2010/2 (Vol. 11), p. 88 citant J.-J. Rousseau (1959, OC I, p. 671).

« Je ne vois partout que sujets de contentement et je ne suis pas contente ; une langueur secrète s'insinue au fond de mon cœur ; je le sens vide et gonflé, comme vous disiez autrefois du vôtre ; l'attachement que j'ai pour tout ce qui m'est cher ne suffit pas pour l'occuper ; il lui reste une force inutile dont il ne sait que faire. Cette peine est bizarre, j'en conviens ; mais elle n'est pas moins réelle. Mon ami, je suis trop heureuse ; le bonheur m'ennuie »²⁹⁷.

La fin tragique du roman²⁹⁸ est, en vérité, le résultat même du dispositif mis en place par Monsieur de Wolmar. L'ordre n'est que trop bien établi à Clarens, la dissolution des passions a été trop efficace. Après avoir étudié le mode de vie mis en place par Monsieur de Wolmar au Domaine de Clarens, P. Knee conclut comme suit :

« J'ai distingué jusqu'ici une réussite et un échec, mais en fait ces deux entreprises de Wolmar n'en font qu'une (...). L'ennui dont se plaint Julie trouve son pendant dans la règle sociale de libérer chacun du « trouble des passions » à Clarens, car les élans de l'imagination, le bonheur d'espérer, le "pays des chimères" qu'exalte Julie, n'ont guère de place dans l'ordre social établi par Wolmar »²⁹⁹.

Ce que nous révèle Rousseau dans son roman poignant de modernité³⁰⁰ n'est que trop déterminant pour notre enquête sur le bonheur : l'idéal antique d'un anéantissement des passions ne peut définitivement pas convenir à l'Homme moderne, dit Rousseau. Par la voie romanesque, Rousseau nous livre en effet un trait essentiel et singulier de sa modernité : « ôtez les passions, il n'est plus de bonheur »³⁰¹. L'homme ne peut vivre sans passion, il ne faut pas le priver du « plaisir de désirer »³⁰², c'est une mission impossible que lui imposent les préceptes stoïciens. Nous devrions considérer, avec A. Besançon, que le mal dont souffre Julie n'est pas tant l'effet d'un bonheur excessif, que celui d'un étouffement sous contrainte

²⁹⁷ J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, op.cit., Partie VI, Lettre VIII de Julie à St. Preux, p. 528.

²⁹⁸ Rappelons que le roman s'achève sur la mort de Julie.

²⁹⁹ P. KNEE, « Wolmar comme médiateur politique », in O. MOSTEFAI (dir.), *Lectures de La Nouvelle Héloïse*, N. Amer. Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, Ottawa, 1993, p. 125.

³⁰⁰ Malgré de nombreuses résurgences antiques (cf. article F. CHAMPY, « Les relations de pouvoir à Clarens : un équilibre voué à l'échec ? », in *Dix-huitième siècle*, 2012/1, n° 44, pp. 519-543), il faut bien reconnaître que l'*Héloïse* est un roman foncièrement moderne. N'oublions pas en effet que Wolmar est présenté comme un athée vertueux et que Julie est considérée comme le plus personnage le plus vertueux de tous malgré l'adultère qu'elle a commis. La modernité de l'ouvrage ne manqua pas, d'ailleurs, d'apparaître à ses lecteurs contemporains. « [Rousseau] exposait les problèmes d'un homme et de son temps, faisait éclater les cadres de la littérature romanesque traditionnelle. La critique est surprise, elle se rabat sur les règles violées, dénigre les mœurs, la psychologie, les caractères, tantôt trop complexes et tantôt pas assez, les réflexions philosophiques ou religieuses : on parle de "recueil de dissertations", de "bavardes métaphysiciennes", de "discussions pédantesques". De plus Rousseau ne satisfaisait pleinement personne : Julie pieuse agaçait les uns. Wolmar athée choquait les autres », écrit R. Trousson (R. TROUSSON, *Quand on lisait La Nouvelle Héloïse*, Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique, 1988, p. 6).

³⁰¹ J.-J. ROUSSEAU, « Épître à M. Parisot », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 13, in-4°, p. 6. Édition en ligne : <http://www.rousseauonline.ch/Text/epitre-a-m-parisot.php>

³⁰² « Toute autre privation serait plus supportable », dit Rousseau dans son Héloïse – J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, op. cit., Partie VI, Lettre VIII de Julie à St. Preux, p. 528.

verteuse³⁰³. N'est-ce pas exactement ce qu'écrit M. Duchet quand elle compare Clarens à un « lac d'amour où l'on se noie »³⁰⁴ ?

Par l'intermédiaire de sa *Julie*, Rousseau nous informe donc de la nécessité des passions et des désirs. L'Homme civil est un être de passions, c'est écrit en lui. La « force inutile » que ressent Julie en témoigne. Elle représente en effet la force de la passion ressentie comme un besoin proprement humain. Si l'on peut dire du dispositif de Monsieur de Wolmar qu'il a réussi, c'est au sens où la passion de Julie est réellement dénuée d'objet. Elle n'a plus de quoi s'exprimer, elle ne sait plus vers qui ou vers quoi se tourner. Mais la passion de Julie est désœuvrée sans être éteinte. « Malheur à qui n'a plus rien à désirer »³⁰⁵, déplorait-elle déjà : sa passion est certes sans objet, cadenassée aussi bien qu'étouffée, mais elle enfle dans son carcan. Elle croît, elle s'agit sans jamais pouvoir prendre les rênes. Elle s'anime, elle s'empâte mais elle n'a plus rien pour s'exprimer.

C'est précisément cette force battante mais battue par la contrainte qui finira d'achever Julie à la fin du roman. Elle vit une mort progressive, lente, mais inéluctable. On la sent froidement approcher malgré tous les efforts des autres personnages. En préparant si longtemps cette mort, en dépliant si lentement l'agonie de Julie, Rousseau semble nous avertir des dangers d'une vie sans passion. « Ôtez les passions, il n'est plus de bonheur », disait-il déjà en 1742. Ôtez-les, il n'y a plus rien, dirions-nous même. Non seulement plus de bonheur, mais plus d'action, plus de connaissance, plus d'expression ni même de vie. Car, en effet, les passions sont tout à la fois : « principes d'action, principes de connaissance et principes d'expression »³⁰⁶ mais elles sont aussi vitales – voyons à cet égard le livre II de l'*Émile*³⁰⁷.

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

³⁰³ A. BESANÇON, « Lecture de Julie ou La Nouvelle Héloïse », in Commentaire, 2010/3 (n°131), p. 753.

³⁰⁴ M. DUCHET, « Clarens. Le lac-d'amour où l'on se noie », in: *Littérature*, n°21, 1976. pp. 79-90.

³⁰⁵ J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, op. cit., Partie VI, Lettre VIII de Julie à St. Preux, p. 528.

³⁰⁶ P. HOCHART, « L'ordre des passions », in C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 13.

³⁰⁷ C. Brooke écrit ceci au sujet de ce livre II de l'*Émile* : « Rousseau begins what is to be a heavily Stoic-inflected exposition by making clear which aspect of Stoic psychology it is that he is not endorsing » – C. BROOKE, *Philosophic Pride*, op. cit., p. 191.

que celui qui voudrait les anéantir ; et ceux qui croiraient que tel a été mon projet jusqu'ici m'auraient sûrement fort mal entendu »³⁰⁸.

En effaçant les passions du cœur de son épouse, Monsieur de Wolmar efface le souci qu'elle a de sa propre conservation. « Un ordre d'hommes sans passions (...) serait un ordre de choses mortes »³⁰⁹, écrit M. Viroli. C'est exactement ce qui se passe à Clarens. Tout le Domaine meurt lentement avec Julie. Sans passions, c'est bien à cela seul qu'il est voué. Dans les dernières lignes du roman a pourtant lieu un « miracle » tout à fait significatif. Face au lent écoulement des passions, et donc de la vie, il semble que Monsieur de Wolmar lui-même connaisse un sursaut désespéré de vie ou plutôt de survie. Dans toute sa froideur et son insensibilité apparentes, il est ébranlé par l'agonie de Julie. « Défions-nous des gens parfaits »³¹⁰, écrivait Rousseau : Wolmar est peut-être de ces gens-là, en apparence toujours calme, juste, réfléchi, vertueux et maître de lui-même. Mais, lui qui était aussi stoïque qu'un roc³¹¹ fléchit pourtant devant le douloureux départ de son épouse. Cette dernière, premier et seul attachement de sa vie³¹², semble le changer, éveiller la passion dans l'impossible, l'humain dans le surhomme³¹³... mais il n'est plus temps. Forcé de laisser Julie entre les mains de son Dieu bien-aimé, l'athée de Wolmar vacille dans son incrédulité, par amour ou désespoir.

« On sait que la tristesse de Julie a aussi pour cause l'athéisme de son mari, que le bonheur ne lui semble accessible qu'en partageant sa foi avec lui (...). Mais cela impliquerait que (...) Wolmar ne soit plus Wolmar. Et c'est en effet, à la fin du roman, la sanction personnelle de son échec public : un basculement hors de lui-même vers une conversion religieuse où l'on peut dire, littéralement, qu'il perd la raison »³¹⁴.

Dans ce traité des passions, Rousseau nous fait expérimenter en fiction une vie écrasante et écrasée sous la pression vertueuse qui exigerait que l'on fasse taire l'humanité en nous. Comme par une sorte de catharsis romanesque, Rousseau nous invite à nous accepter

³⁰⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op.cit., Livre IV, p. 305.

³⁰⁹ M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée*, op. cit., p. 168.

³¹⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Les Dialogues*, op. cit., Deuxième Dialogue, p. 809.

³¹¹ Rappelons que stoïque n'est pas stoïcien.

³¹² J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, op. cit., Partie V, Lettre III de St. Preux et Milord Édouard, p. 425.

³¹³ J. N. Shklar considère Monsieur de Wolmar comme un véritable Dieu sur Terre. « Along with his vast experience among all sorts of men, Wolmar is distinguished by a total absence of any passion. He needs no one, not even God. (...) In him subject and object are one. In this he is indeed like God. The reason Wolmar does not believe in God is that he is God to all intents and purposes. Certainly he has all the attributes that Rousseau ascribed to God, self-sufficiency, justice, love of order. If he is not God, he certainly does God's work. Not only does he create peace through justice on his estate, he returns corrupt or ill men to that natural moral condition in which God wants them to remain. Because he is his end he has an immediate impact on others, more over. To know Wolmar is to desire his approbation. In this too he is god-like. » – J. N. SHKLAR, « Rousseau's images of authority » in *The American Political Science Review*, Vol. 58, No. 4 (Dec., 1964), pp. 925-926.

³¹⁴ P. KNEE, « Wolmar comme médiateur politique », in O. MOSTEFAI (dir.), *Lectures de La Nouvelle Héloïse*, N. Amer. Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, Ottawa, 1993, pp. 126-127.

tels que nous sommes : des êtres de passions, pour le meilleur et pour le pire³¹⁵. Les exercices spirituels dont hérite Rousseau sont donc moins exigeants que ceux des Anciens. Aucun ne peut ni ne doit mener à la suppression des passions. Il faut simplement trouver leur bon usage : les passions portent et soutiennent la vie, il ne faut pas tant les annihiler que les proportionner. Les exercices pratiques pour la suppression des désirs sont ou infructueux, ou éphémères. Les exercices théoriques sont quant à eux pires encore car « en vain la tranquille raison nous fait approuver ou blâmer, il n'y a que la passion qui nous fasse agir »³¹⁶... avec tous les dangers que cela peut engendrer. Comme nous aurons l'occasion de le voir lorsque nous nous pencherons sur son autobiographie, la vie de Jean-Jacques Rousseau regorge d'anecdotes qui prouvent qu'il ne s'agit pas là d'une thèse purement romanesque mais bien d'une conviction profonde, déterminant jusqu'à son comportement personnel et concret. Dans une formule qui témoigne bien de toute l'ambivalence qu'il éprouve au sujet des passions, Rousseau se confesse d'ailleurs : « mes passions m'ont fait vivre et mes passions m'ont tué »³¹⁷.

§8 – Vivre à tous les temps, l'homme moderne comme être en mouvement

A. Critique de la prévoyance

Comme nous venons de le dire, l'homme moderne de Rousseau – assumant son identité d'être passionnel – doit apprendre à vivre avec ses désirs. Cette nouvelle discipline des désirs s'accompagne, comme c'était le cas dans le stoïcisme, de considérations proprement physiques. L'ambition rousseauiste de maîtrise des désirs, plutôt que d'annihilation, implique en effet de s'astreindre à un certain rapport au temps. Chez les Stoïciens, l'apathie du sage devait lui permettre de vivre dans le seul présent. L'ensemble de la physique stoïcienne ne pouvait d'ailleurs que l'inciter à vivre de la sorte car seul le temps présent existait à leurs yeux. Sur ces questions, l'œuvre de Rousseau est extrêmement ambivalente. Pendant longtemps, Rousseau a été fasciné par le précepte stoïcien qui recommande aux hommes de vivre au présent et d'oublier le passé et le futur. La vie au jour le jour de l'Homme Sauvage est d'ailleurs un des traits originels qu'il dépeint avec le plus de nostalgie. Dans son *Émile*, on ne voit que trop bien qu'il la regrette.

³¹⁵ « Le désir est, dans sa violence même, le moteur de l'histoire », dit d'ailleurs M. Soëtard – M. SOËTARD, « Désir, mal et éducation chez Jean-Jacques Rousseau », *Imaginaire & Inconscient*, 2007/1 (n° 19), p. 9.

³¹⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre III, p. 263.

³¹⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001 [désormais cité *Les Confessions*], Livre V, p. 219.

En réalité, Rousseau est extrêmement partagé sur ce sujet. Il sait qu'il y a « de la folie à compter sur quelque chose ici-bas, à se tourmenter pour un avenir si précaire, et de la sagesse à renoncer à la prévoyance, pour s'attacher uniquement au présent, qui seul est en notre pouvoir »³¹⁸ ; mais il sait aussi qu'un retour à la temporalité originelle est impossible. Contre toute attente, Rousseau tâchera pourtant de réhabiliter cette temporalité au pur présent. Elle est en quelque sorte son idéal qu'il pressent illusoire mais qu'il ne peut abandonner sans combat. Dans ses différents écrits à destination publique, Rousseau met tout en œuvre pour que l'Homme moderne retrouve l'oasis de présent qu'occupait l'Homme Sauvage. « Ô Homme, resserre ton existence »³¹⁹, écrit-il à ses semblables, car « c'est un grand mal que l'abus du temps »³²⁰. Cette exhortation s'accompagne d'une vive critique de la réflexion et de la science qui tendent à nous éloigner de nous-mêmes, ainsi que du présent :

« La science n'est point faite pour l'homme en général. Il s'égare sans cesse dans sa recherche ; et s'il l'obtient quelquefois, ce n'est presque jamais qu'à son préjudice. Il est né pour agir et penser, et non pour réfléchir. La réflexion ne sert qu'à le rendre malheureux sans le rendre meilleur ni plus sage : elle lui fait regretter les biens passés et l'empêche de jouir du présent : elle lui présente l'avenir heureux pour le séduire par l'imagination et le tourmenter par les désirs, et l'avenir malheureux pour le lui faire sentir d'avance »³²¹.

De manière générale, c'est néanmoins à la prévoyance que Rousseau s'attaque³²² :

« La prévoyance! La prévoyance qui nous porte sans cesse au-delà de nous, et souvent nous place où nous n'arriverons point, voilà la véritable source de toutes nos misères. Quelle manie a un être aussi passager que l'homme de regarder toujours au loin dans un avenir qui vient si rarement, et de négliger le présent dont il est sûr ! Manie d'autant plus funeste qu'elle augmente incessamment avec l'âge, et que les vieillards, toujours défiant, prévoyants, avares,

³¹⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Les Dialogues*, op. cit., Deuxième Dialogue, p. 822.

³¹⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre II, p. 113.

³²⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, p. 14.

³²¹ Préface de J.-J. ROUSSEAU, *Narcisse ou l'amant de lui-même – Comédie*, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch.

³²² L'Homme Sauvage, de son côté, ne connaît pas la prévoyance. « La prévoyance n'était rien pour eux, et loin de s'occuper d'un avenir éloigné, ils ne songeaient pas même au lendemain » (J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, op. cit., pp. 112-113) « Son imagination ne lui peint rien; son cœur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connaissances, nécessaire pour désirer d'en acquérir de plus grandes, qu'il ne peut avoir ni prévoyance ni curiosité. Le spectacle de la nature lui devient indifférent, à force de lui devenir familier. C'est toujours le même ordre, ce sont toujours les mêmes révolutions; il n'a pas l'esprit de s'étonner des plus grandes merveilles ; et ce n'est pas chez lui qu'il faut chercher la philosophie dont l'homme a besoin, pour savoir observer une fois ce qu'il a vu tous les jours. Son âme, que rien n'agit, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets, bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée. Tel est encore aujourd'hui le degré de prévoyance du Caraïbe : il vend le matin son lit de coton et vient pleurer le soir pour le racheter, faute d'avoir prévu qu'il en aurait besoin pour la nuit prochaine » (*Ibid.*, p. 82).

aiment mieux se refuser aujourd’hui le nécessaire que de manquer du superflu dans cent ans »³²³.

« Malheureuse prévoyance, qui rend un être actuellement misérable, sur l’espoir bien ou mal fondé de le rendre heureux un jour ! Que ces raisonneurs vulgaires confondent la licence avec la liberté, et l’enfant qu’on rend heureux avec l’enfant qu’on gâte, apprenons-leur à les distinguer »³²⁴.

Cette critique de la prévoyance était déjà fortement présente sous la plume de Sénèque, dans un style étonnamment proche de celui de Rousseau :

« L’espérance mène la crainte à sa suite. Et je ne m’étonne pas de les voir aller ainsi : l’une comme l’autre relève des irrésolutions du cœur ; l’une comme l’autre a dans l’attente de l’avenir son tourment. Mais la cause principale de ces deux affections, c’est que l’homme, ne s’ajustant pas au présent, projette vers les lointains ses pensées avant-coureuses. Voilà comme la prévoyance, suprême bien de la condition humaine, s’est tournée en mal. Les bêtes prennent la fuite devant le danger visible ; hors de danger, elles retrouvent la quiétude. Nous nous tourmentons, nous, et de l’avenir et du passé. Bon nombre de nos biens sont pour nous source de misères ; la prévoyance l’anticipe. Ce n’est jamais du présent seul que viennent nos peines »³²⁵.

L’exercice de maîtrise des désirs recommandé par Rousseau est supposé pallier tous ces égarements. En nous incitant à proportionner nos désirs à nos facultés, il entend nous protéger des regrets et des attentes infructueuses qui nous font « oublier de vivre ». Mais, bien que proportionnés, les désirs continuent à battre dans le cœur de l’Homme. Cette seule concession sur l’idéal antique d’apathie suffit à rendre une vie au seul présent tout à fait impossible. En acceptant son identité d’être passionnel, l’Homme moderne est bien forcé d’accepter le passé et le futur – vers lesquels le désir nous attire. Vivre avec les passions, c’est donc concéder à ces deux nouvelles temporalités un certain espace de déploiement. L’Homme moderne est désormais un homme qui *se décline à tous les temps*.

³²³ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, Livre II, pp. 111-112.

³²⁴ *Ibid.*, Livre II, p. 107. Voir aussi spécifiquement sur la prévoyance de la mort le Livre IV de l’*Émile* : « Au mal qu’on sent on ajoute celui qu’on craint ; la prévoyance de la mort la rend horrible et l’accélère; plus on la veut fuir, plus on la sent ; et l’on meurt de frayeur durant toute sa vie, en murmurant contre la nature des maux qu’on s’est faits en l’offensant » (*Ibid.*, Livre IV, pp. 405-406).

³²⁵ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius – Tome 1*, Lettre 5, 7-9 (trad. H. Noblot) p. 16.

B. Tirer parti du passé et de l'avenir

Ce revirement de situation est en réalité le résultat d'une série de désillusions. Rousseau est contraint de renoncer à son idéal mythique du « temps naturel »³²⁶ : le passé et l'avenir surgissent immanquablement dans le pur présent. Cette sollicitation continue du passé et du futur s'observe partout. Rousseau la constate dans ses semblables et la vit tout comme eux :

« L'un voudrait être à demain, nul n'est content de l'heure présente, tous la trouvent trop lente à passer. Il n'y en a peut-être pas un, qui n'eût réduit ses ans à très-peu d'heures, s'il eût été le maître d'en ôter au gré de son ennui et au gré de son impatience, celles qui le séparaient du moment désiré »³²⁷.

Comme nous l'avions annoncé précédemment, le rapport au temps de l'Homme moderne sera donc très différent de celui du sage stoïcien. Le premier doit même apprendre à tirer parti du passé et de l'avenir, éternels trouble-fêtes du présent. Puisque le présent seul pouvait nous garantir un bonheur absolu et constant, l'homme doit faire avec le « frêle bonheur »³²⁸ à sa portée. Le flux temporel qui, au lieu d'être figé par l'apathie, nous emporte dans ses dérives, fait qu'il n'y a « guère ici-bas que du plaisir qui passe »³²⁹. Mais dès lors qu'il passe, il est urgent de s'en saisir, d'où qu'il vienne³³⁰. Si l'Homme peut trouver son bonheur, qu'il s'en empare immédiatement, même s'il provient du passé ou de l'avenir.

« Que d'instants précieux nous laissons perdre (...). Les années se multiplient ; la jeunesse commence à fuir ; la vie s'écoule ; le bonheur passager (...) est entre nos mains, et nous négligeons d'en jouir ! »³³¹.

À contre cœur, Rousseau reconnaît que le précepte stoïcien d'une vie au pur présent est lui aussi trop rigoureux pour l'Homme moderne. Il se résigne : il faut désormais parvenir à faire cohabiter le présent avec le passé et le futur. Ce ménage à trois aurait été proscrit par les Stoïciens ; le passé et l'avenir n'engendrant que des troubles devaient être relégués dans la

³²⁶ Cette expression est de M. Le Lanou. Son article sur la temporalité chez Rousseau considère ce « temps naturel » comme le temps du bonheur dans l'imitation des traits de la Nature (M. LE LANOU, « De l'ekstase à l'uniformité, les deux temporalités selon Rousseau » in *L'Espace et le temps : actes du XXIIe congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française* [Dijon, 29-31 août 1988]. Paris, Vrin, 1991, pp. 189-193). Dans le cadre de ce travail, nous sommes néanmoins portés à remettre en question la possibilité même d'une telle temporalité – ce que ne fait pas assez l'auteur. Un rapport au temps certes moins idéal – mais qui a le mérite d'être accessible – semble donc voir le jour au fil de l'œuvre de Rousseau. C'est du moins ce que nous tâcherons de montrer dans les lignes qui suivent.

³²⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre V, pp. 594-595.

³²⁸ *Ibid.*, Livre IV, p. 318.

³²⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, op. cit., V^e Promenade, p. 1046.

³³⁰ Le bonheur dont nous parlons ici est bien entendu un bonheur qui ne s'obtient pas au détriment d'autrui.

³³¹ J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, op. cit., Partie IV, Lettre 1, Madame de Wolmar à Madame d'Orbe, p. 297.

péphérie la plus lointaine de nos préoccupations. Mais avec Rousseau, il s'agit encore d'« apprendre à faire avec »³³². Ouvrir la porte du présent au passé et au futur mais veiller à leur bon ménage : telle est la nouvelle ambition, certes restreinte et contrainte, de Rousseau. Au mieux, le passé doit devenir un refuge dans lequel ne resteront plus que les heureux souvenirs. Le futur, quant à lui, devra être dépouillé de toute anticipation malheureuse mais source de réjouissance ou de soulagement à venir car « l'espérance embellit tout »³³³. Tel est le nouvel « idéal » de Rousseau : un présent optimisé grâce au passé et à l'avenir, plutôt que pollué par eux.

Comme nous aurons l'occasion de le voir lors de l'analyse de son autobiographie, Rousseau semble maîtriser à la perfection le nouvel emploi du passé qu'il préconise³³⁴ – le bon emploi du futur est par contre un défi pour cet éternel inquiet. Ses souvenirs, comme lavés de toute douleur, constituent pour lui la garantie d'une occupation aussi douce qu'inlassable : le passé est son havre de paix. Mais la crainte du futur, cette fameuse prévoyance, surgit sans cesse, et l'opresse : « [elle] a toujours gâté chez [lui] la jouissance »³³⁵.

« Il est étonnant avec quelle facilité j'oublie le mal passé, quelque récent il puisse être. Autant sa prévoyance m'effraie et me trouble, tant que je le vois dans l'avenir, autant son souvenir me revient faiblement et s'éteint sans peine aussitôt qu'il est arrivé. Ma cruelle imagination, qui se tourmente sans cesse à prévenir les maux qui ne sont point encore, fait diversion à ma mémoire, et m'empêche de me rappeler ceux qui ne sont plus. Contre ce qui est fait, il n'y a plus de précautions à prendre, et il est inutile de s'en occuper. J'épuise en quelque façon mon malheur d'avance ; plus j'ai souffert à le prévoir, plus j'ai de facilité à l'oublier ; tandis qu'au contraire, sans cesse occupé de mon bonheur passé, je le rappelle et le rumine, pour ainsi dire, au point d'en jouir derechef quand je veux »³³⁶.

³³² Son naturel l'y incite d'ailleurs, lui qui revient toujours au galop, entre la contemplation, la réminiscence et l'anxiété. Voir notre partie sur l'autobiographie rousseauiste.

³³³ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, op. cit., Lettre à Voltaire le 18 août 1756, p. 113.

³³⁴ Ce n'est pourtant pas le cas de tous. Voyons pour appui ces propos de Julie au sujet du départ de St. Preux : « Ce n'est point le présent que je crains ; c'est le passé qui me tourmente. Il est des souvenirs aussi redoutables que le sentiment actuel ; on s'attendrit par réminiscence ; on a honte de se sentir pleurer et l'on n'en pleure que davantage. Ces larmes sont de pitié, de regret, de repentir ; l'amour n'y a plus de part ; il ne m'est plus rien ; mais je pleure les maux qu'il a causés ; je pleure le sort d'un homme estimable que des feux indiscrètement nourris ont privé du repos et peut-être de la vie. Hélas ! Sans doute il a péri dans ce long et périlleux voyage que le désespoir lui a fait entreprendre. » (J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, op. cit., Partie VI, Lettre 1 de Mme de Wolmar à Mme d'Orbe, p. 300).

³³⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, op. cit., Livre III, p. 106.

³³⁶ Ibid., Livre XI, p. 585.

C. Pour un présent élargi

En fait, ce nouvel idéal temporel forgé par Rousseau demande lui aussi sa part d'efforts. Il n'en est pas moins un exercice. En mêlant la circonscription du présent à l'usage du passé et de l'avenir, l'idéal de Rousseau n'est en vérité pas totalement étranger à certaines thèses des Stoïciens. Un de ceux-ci, le moins orthodoxe de tous, a d'ailleurs tenu des propos presque similaires : il s'agit encore de Sénèque.

« Dans le *De brevitate vitae*, Sénèque avait développé un point de vue assez différent [des autres stoïciens], accordant au sage le privilège d'étendre les limites du présent, de dominer la succession des temps. Marc Aurèle déprécie la succession, le temps représenté, par une analyse critique qui le résout en instants infinitésimaux ; à cette représentation mathématique, héritée d'Aristote, et qui annihile le temps, Sénèque oppose la considération de la continuité psychique, qui sera relevée par Plotin et par saint Augustin : non seulement, dans cette perspective, *le présent seul existe, mais il comprend tout le passé et tout l'avenir*. "Le sage, donc, a une vie plus étendue que les autres hommes ; il n'est pas enfermé dans les mêmes limites temporelles ; seul il est affranchi des lois de l'humaine condition. Tous les siècles sont à son service, comme s'il était Dieu. Le temps qui est passé, il le tient encore en sa mémoire ; le présent, il en fait usage ; l'avenir, il en dispose d'avance. Il a une longue vie, parce qu'il rassemble en un seul tous les temps successifs. Les insensés, au contraire, ont la vie brève et tourmentée, car ils oublient le passé, ne font rien du présent et redoutent l'avenir". »³³⁷.

« Ce qui fait sur ce point l'originalité de Sénèque, ce qui l'oppose à Marc Aurèle, c'est qu'il n'est pas nécessaire, selon lui, pour bien user du temps présent, d'exclure de son horizon le passé et l'avenir »³³⁸, dit Moreau. C'est plutôt vers ce même idéal que tend Rousseau : un présent enrichi de passé – personnel et historique³³⁹ – et d'avenir. Trop exigeant pour l'Homme de son siècle, le modèle d'une vie au seul présent est écarté par un Rousseau rendu lucide à force de déceptions. Parmi ses semblables³⁴⁰, Rousseau semble d'ailleurs n'avoir

³³⁷ J. MOREAU, « Sénèque et le prix du temps » in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, mars 1969, p.122 (citant Sénèque, *De brev. vit.*, 15, 5-16, 1).

³³⁸ *Id.*

³³⁹ Nous avons vu combien il était possible de « jouir à nouveau » des souvenirs passés mais il ne faut pas oublier que le passé vers lequel l'Homme a raison de se tourner n'est pas toujours un passé personnel. Les hommes illustres – expression qui n'est pas sans rappeler le livre favori de Rousseau écrit par Plutarque – font également partie intégrante de ce passé qu'il faut valoriser. Les grands hommes du passé surgissent encore dans l'œuvre rousseauiste, tels des guides spirituels. Leur importance se marque même dans l'Émile à qui on fait découvrir l'histoire des grands hommes pour qu'il s'en inspire et devienne un homme de vertus. B. Bachofen considère ce moment comme étant tout à fait capital dans la formation de l'identité infiniment relative d'Émile (B. BACHOFEN, « Une anthropologie du "moi relatif" », *op. cit.*, pp. 25-41).

³⁴⁰ Nous ne comptons pas ici Monsieur de Wolmar, personnage fictif dont nous avons déjà parlé même si, lui aussi, s'attelait à une vie au jour la journée. Ce mode de vie qui semblait réussir à Monsieur de Wolmar n'a néanmoins abouti qu'à la mort de Julie et à l'épuisement du Domaine de Clarens tout entier. Monsieur de Wolmar n'est d'ailleurs pas tant considéré comme un individu comme les autres que comme un surhomme ou un automate. Sa vie ne peut donc servir d'exemple pour le « simple » homme moderne que nous étudions ici, plein de passions et de faiblesses dont Monsieur de Wolmar semble exempt.

jamais trouvé qu'un seul homme capable de vivre au présent : le singulier Ignacio Emanuel de Altuna.

« Il partageait et fixait d'avance l'emploi de sa journée par heures, quarts d'heure et minutes, et suivait cette distribution avec un tel scrupule que si l'heure eût sonné tandis qu'il lisait sa phrase, il eût fermé le livre sans achever. De toutes ces mesures de temps ainsi rompues, il y en avait pour telle étude, il y en avait pour telle autre ; il y en avait pour la réflexion, pour la conversation, pour l'office, pour Locke, pour le rosaire, pour les visites, pour la musique, pour la peinture ; et il n'y avait ni plaisir ni tentation ni complaisance qui pût intervertir cet ordre ; un devoir à remplir seul l'aurait pu. Quand il me faisait la liste de ses distributions afin que je m'y conformasse, je commençais par rire, et je finissais par pleurer d'admiration »³⁴¹.

Mais, comme le dit L. Nouis, « si le rapport entre maîtrise du temps et vertu est ici clairement établi, l'économie illustrée par ce personnage semble cependant curieuse, on a l'impression que Rousseau s'engoue pour un maniaque. Sans doute l'hommage appuyé qu'il rend à cette figure-limite du contrôle de soi permet-il à Rousseau de signifier que cet idéal est pour lui inaccessible — face à l'exemple du philosophe qui a conquis le temps, il ne lui reste plus en effet qu'à "pleurer d'admiration" »³⁴². Si l'on voit incontestablement que le bonheur de l'homme est intrinsèquement lié à l'emploi qu'il fait de son temps, on voit aussi que Rousseau n'a plus à cœur de combattre la nature de l'Homme moderne... À défaut du bonheur constant qu'aurait permis une vie bornée au seul présent d'une vie sans passion, Rousseau se contente d'un bonheur fragile, aussi versatile que les passions et le flux desquels l'Homme ne peut s'exclure. Fragile certes, mais à tout le moins accessible « dès cette vie »³⁴³.

§9 – Vivre dans la vertu, l'homme moderne comme être d'intérêts

A. *L'insuffisance de la vertu*

Un parcours comme le nôtre, allant du bonheur des Anciens au bonheur des Modernes, serait néanmoins bien incomplet si nous n'abordions pas la fameuse question de la vertu. En effet, cette dernière constituait le cœur de l'eudémonisme stoïcien. Comme le disent A.A. Long et D.N. Sedley, « le bastion de l'éthique stoïcienne est la thèse selon laquelle la vertu et le vice constituent à eux seuls, respectivement, le bonheur et le malheur »³⁴⁴. Ainsi, « quelqu'un qui désire le bonheur, au sens stoïcien, doit désirer la vertu pour elle-même

³⁴¹ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, *op. cit.*, Livre VII, pp. 328-329.

³⁴² L. NOUIS, « L'Emploi du temps », *op. cit.*, p. 158.

³⁴³ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, *op. cit.*, Livre IV, p. 423.

³⁴⁴ A.A. LONG et D.N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques, II : les Stoïciens*, Paris, Flammarion, 2001, p. 422.

puisque celui-là consiste en celle-ci »³⁴⁵. Mais la vertu peut-elle suffire au bonheur de l'Homme moderne que nous décrit Rousseau ? Voilà ce qu'il nous reste à savoir.

La thématique de la vertu est loin d'être étrangère à Rousseau. Elle est d'ailleurs l'aboutissement ultime des exercices spirituels qu'il s'est façonné : « l'homme vertueux n'est pas celui qui a su anéantir les passions, mais celui qui sait en rester le maître »³⁴⁶, il est celui qui protège les passions positives au sein de la société, celui qui sait mesurer le temps pour soi et le temps pour autrui, celui dont le présent s'enrichit à tous les temps. Il est celui qui n'oublie pas de vivre, celui qui sait étendre son amour-propre vers autrui pour transformer les germes de l'égoïsme en principes d'altruisme :

« Ainsi la vertu dérive de l'amour-propre à condition d'en écarter l'objet premier, l'objet essentiel : le soi-même, et de bannir toute préférence affective, toute inspiration sentimentale. Identifiée indistinctement à l'amour du genre humain, à celui de la justice et de la vérité, la vertu est le produit d'une généralisation qui transcende toute considération individuelle et qui rappelle (...) le précepte de Kant de vérifier toute notion morale en lui supposant une application universelle »³⁴⁷.

Comme en témoigne déjà la notion d'exercice, on ne peut atteindre la vertu sans un certain nombre d'efforts. Pour cette raison, Rousseau considère la vertu comme une véritable force de l'âme :

« Le mot de vertu vient de *force* ; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature et fort par sa volonté ; c'est en cela que consiste le mérite de l'homme juste, et quoique nous appelions Dieu bon, nous ne l'appelons pas vertueux, parce qu'il n'a pas besoin d'effort pour bien faire »³⁴⁸.

Mais Rousseau se veut lucide : il sait que tout le monde n'a pas cette force et qu'elle ne suffit pas même au bonheur quand on la possède. Au contraire des Stoïciens – qui auraient même « fait semblant de le croire »³⁴⁹, dit-il – la vertu n'est pas aux yeux de Rousseau la garantie voire le synonyme même du bonheur. « Il ne faut point outrer les choses au-delà de la vérité, [écrit-il un jour], ni confondre comme le faisaient les Stoïciens le bonheur avec la vertu »³⁵⁰.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 498.

³⁴⁶ M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée*, *op. cit.*, pp. 127-128.

³⁴⁷ Rousseau exprime cela comme suit, nous dit Wallon : « "Étendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformerons en vertu, et il n'y a point de cœur d'homme dans lequel cette vertu n'ait sa racine" (Livre IV de l'*Emile*) ». – H. WALLON, « Introduction à l'*Emile* », in *Enfance*, tome 21, n°1-2, 1968, p. 70.

³⁴⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, *op. cit.*, Livre V, p. 642.

³⁴⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, *op. cit.*, Lettre à Monsieur François-Joseph de Conzié du 17 janvier 1742, p. 56.

³⁵⁰ *Ibid.*, Lettre à Monsieur d'Offreville à Douai, p. 238.

« Du Portique autrefois la triste austérité
À mon goût peu formé mêlait sa dureté ;
Épictète et Zénon, dans leur fierté stoïque,
Me faisaient admirer ce courage héroïque,
Qui, faisant des faux biens un mépris généreux,
Par la seule vertu prétend nous rendre heureux »³⁵¹.

Mais la vertu ne fait pas le bonheur, regrette-t-il. Tout ceci n'est à ses yeux qu'un amas de « vaines fictions »³⁵². Cependant, cela ne signifie pas que vertu et bonheur n'entretiennent aucune relation. Bien au contraire, les deux sont liés même s'ils ne se recouvrent pas l'un l'autre :

« Si la vertu ne rend pas toujours l'homme heureux, il ne saurait du moins être heureux sans elle »³⁵³.

« Quoi qu'il n'y ait que les gens de bien qui puissent vivre contents, ce n'est pas à dire que tout homme de bien vive content. La vertu ne donne pas le bonheur mais elle seule apprend à en jouir quand on l'a »³⁵⁴.

B. Motiver l'intérêt de la vertu

En vérité, cette insuffisance de la vertu est le symptôme d'un mal de la société moderne que critique Rousseau dans la plupart de ses ouvrages. La vertu ne suffit pas au bonheur de l'Homme moderne car la société dans laquelle il vit n'est pas de celles qui valorisent la vertu. Dans sa quête du bonheur, Rousseau ne part pas des « hommes tels qu'ils devraient être, bons, généreux, désintéressés, et aimant le bien public par humanité ; mais tels qu'ils sont, injustes, avides, et préférant leur intérêt à tout »³⁵⁵. Comme il le dit lui-même, la seule chose qu'il leur suppose, « c'est assez de raison pour voir ce qui leur est utile, et assez de courage pour faire leur propre bonheur »³⁵⁶. Or, le désordre règne et « l'Homme ne peut pas trouver son bonheur dans [c]e désordre »³⁵⁷, écrit M. Viroli. Le projet politique de Rousseau sera donc celui d'une remise en ordre de la société pour une valorisation des comportements vertueux, condition nécessaire mais non-suffisante au bonheur de l'Homme moderne. Néanmoins, c'est un projet très ambitieux au vu de « l'état présent des choses » :

³⁵¹ J.-J. ROUSSEAU, « Épître à M. Parisot », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 13, in-4°. Édition en ligne : <http://www.rousseauonline.ch/Text/epitre-a-m-parisot.php>.

³⁵² *Id.*

³⁵³ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, *op. cit.*, Lettre à Vernes du 18 février 1758, p. 186.

³⁵⁴ *Ibid.*, Lettre à Monsieur d'Offreville à Douai, p. 238.

³⁵⁵ J.-J. ROUSSEAU, « Projet pour la paix perpétuelle », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 13, in-4°. Édition en ligne : <https://www.rousseauonline.ch/Text/Section0082.php>.

³⁵⁶ *Id.*

³⁵⁷ M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée*, *op. cit.*, p. 31.

« À considérer l'état présent des choses ; le méchant prospère, et le juste reste opprimé »³⁵⁸.

« L'avantage réel et temporel d'être bon parmi les méchants, voilà la pierre philosophale à trouver »³⁵⁹.

« Du point de vue de l'intérêt individuel le désordre peut être plus profitable que l'ordre et le méchant a souvent plus d'arguments que l'homme vertueux. Cela rend le problème de l'ordre parmi les hommes beaucoup plus difficile à résoudre. Mais l'intérêt de la recherche de Rousseau sur le problème de l'ordre politique réside justement dans le fait qu'il s'est posé la question dans toute sa difficulté »³⁶⁰.

Ordonner la société, c'est ainsi donner à l'homme des raisons d'être vertueux. C'est parvenir à faire en sorte que « les afflictions du juste ne soient point sans quelque dédommagement et que les larmes même de l'innocence soient plus douces au cœur que la prospérité du méchant »³⁶¹, dit Rousseau. Dans son « état présent », la société où vit l'Homme moderne ne récompense absolument pas les comportements vertueux. De la sorte, elle ôte à l'homme jusqu'à l'intérêt de travailler à son bonheur. Si la vertu est en effet une condition nécessaire au bonheur de l'Homme mais que sa société le porte à penser qu'elle n'est daucun intérêt : alors l'homme en déduit qu'il est plus avantageux d'être injuste et méchant que juste et vertueux.

« Il n'est pas possible d'être juste et vertueux au milieu d'une société où le bonheur de l'un fait toujours le malheur de l'autre. Lorsque les biens les plus importants sont les biens exclusifs, qui tirent toute leur valeur du fait que les autres ne les possèdent pas ou en possèdent en moindre quantité, les hommes deviennent par nécessité ennemis de leurs semblables. Si le premier but de chacun est celui de se distinguer, il ne verra dans les autres qu'autant d'obstacles. Il se trouve donc obligé d'imposer sa volonté aux autres, et d'en faire le moyen d'atteindre ses propres buts, ou d'être la victime des autres et devenir à son tour un moyen pour leurs buts. Au milieu d'une société désordonnée, il faut être injuste pour ne pas devenir la proie des injustes »³⁶².

C'est contre ce raisonnement et ses dérives que doit s'élever le bon ordre politique : il faut régénérer, dans la société, l'« intérêt de la vertu »³⁶³ voire – quitte à être passionnel – « la passion de la vertu »³⁶⁴. C'est dire qu'aux yeux de Rousseau, la vertu purement

³⁵⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre IV, p. 406.

³⁵⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, op. cit., Lettre à Dom Deschamps du 12 août 1761, p. 222.

³⁶⁰ M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée*, op. cit., p. 32.

³⁶¹ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, op. cit., Lettre à Vernes du 18 février 1758, p. 186.

³⁶² M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée*, op. cit., pp. 96-97.

³⁶³ Si l'on en croit Rousseau, la volonté d'être vertueux est une pente naturelle de l'homme en tant qu'individu. Mais cette pente positive peut facilement dégénérer sous l'emprise d'une société mal ordonnée – tous ces vices « n'appartiennent pas tant à l'homme qu'à l'homme mal gouverné », dit Rousseau dans sa Préface à *Narcisse* (Préface de J.-J. ROUSSEAU, *Narcisse ou l'amant de lui-même – Comédie*, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch.).

³⁶⁴ P. HOCHART, « L'ordre des passions », in C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 22.

désintéressée³⁶⁵ n'existe pas : l'homme moderne est un être d'intérêts – comme il est un être de désirs – et tel est bien « le grand mobile »³⁶⁶ de toutes ses actions. Il ne faut donc pas travailler à effacer l'intérêt du cœur de l'Homme, ce qui reviendrait à nier sa nature. En l'occurrence, c'est plutôt la société qu'il faut changer si l'on veut changer le comportement humain pour qu'il devienne plus vertueux. La société bien ordonnée est celle qui montre un véritable intérêt à cultiver la vertu, c'est une société où « nous faisons bien de travailler pour cet intérêt, quoiqu'il y ait des cas où il serait insuffisant par lui-même »³⁶⁷. Cette société permet à l'homme de cesser d'être en constant combat contre sa nature, elle lui permet de s'assumer comme être d'intérêts, mais ces derniers doivent être hiérarchisés, ciblés, estimés différemment dans la société. Tel est le but de la société bien ordonnée : instaurer une dynamique positive et provoquer en l'homme un intérêt vif mais toujours bienveillant à y participer.

« Chez Rousseau, une société est bien ordonnée quand les passions des hommes sont tempérées par les lois et par les mœurs, et quand une harmonie modérée prend la place du conflit généralisé. Il y a le *bon ordre* là où les plus vertueux et non les plus forts ou les plus astucieux obtiennent les premières places et là où, enfin, chacun peut dominer ses passions et jouir de la tempérance qui, est une des conditions principales du vrai bonheur »³⁶⁸.

C. Tous égaux face à la vertu

Ce que nous dit ici Rousseau, c'est que la société bien ordonnée est celle où l'individu s'approche du bonheur lorsqu'il suit la voie de la vertu et non celle de la compétition, de la mode, de l'opinion ou encore la funeste envie de se distinguer à tout prix. La société bien ordonnée est celle où les individus sont certes mus par des intérêts, mais des intérêts triés sur le volet : ne restent que les intérêts justes, altruistes et moraux. Ce n'est plus l'argent ou la célébrité qui doivent faire le bonheur ou l'estime publique, ce sont les actions droites et vertueuses. Or, le grand avantage de celles-ci est qu'elles sont aussi bien à la portée du riche que du pauvre, de l'enfant que du vieillard, du domestique que du maître. Dans la société bien ordonnée, l'utilité de telles distinctions disparaît et tous sont égaux face à la vertu.

Sous la plume de Rousseau, on trouve souvent à ce sujet l'idée selon laquelle chacun doit être « heureux de sa condition » – le fonctionnement pernicieux de la communauté de

³⁶⁵ C'est ce qu'il explique Monsieur d'Offreville par l'anecdote des douze jurés.

³⁶⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre II, pp. 164.

³⁶⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, op. cit., Lettre à Monsieur d'Offreville à Douai, p. 233 et suivantes.

³⁶⁸ M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée*, op. cit., pp. 13-14.

Clarens s'appuyait d'ailleurs sur cette idée³⁶⁹. Mais la société bien ordonnée n'est pas celle où toutes les conditions, jusqu'aux plus misérables, se valent. Rousseau veut le progrès positif non l'atrophie de sa société. « Rendre chacun heureux de sa condition » ne signifie donc pas que « les hommes puissent être heureux quelle que soit la condition dans laquelle ils vivent »³⁷⁰ – c'est là une autre fiction austère des Stoïciens, selon Rousseau, « car si tous sont également heureux, qu'ai-je besoin de m'incommoder pour personne ? Que chacun reste comme il est : que l'esclave soit maltraité, que l'infirme souffre, que le gueux périsse ; il n'y a rien à gagner pour eux à changer d'état »³⁷¹. Chez Rousseau, « rendre chacun heureux de sa condition », cela signifie plutôt que la valorisation et l'estime publique d'un individu par sa société *ne sont plus* déterminées par sa position sociale mais par son mérite et sa droiture. Ainsi, puisque la société valorise désormais la vertu et non la popularité, la richesse ou la puissance, un paysan vertueux vaut mieux qu'un roi qui ne l'est pas et le premier sera aux yeux de tous reconnus comme homme de valeur au contraire du second.

« Dans une société bien ordonnée (...) les individus n'ont pas besoin d'entrer en une compétition impitoyable (...) : ils n'auraient rien à y gagner ni du point de vue des commodités de la vie, ni du point de vue de l'estime. Le principe dont doit s'inspirer la société bien ordonnée est donc celui de rendre chacun content *indépendamment* de sa place »³⁷².

« Le principe de rendre chacun heureux dans sa condition n'est pas une invitation à accepter le sort et à se résigner à la force des choses ou à l'arbitre des hommes. Cela signifie plutôt que dans une société bien ordonnée, chaque individu peut être heureux quelle que soit la condition où il se trouve à la suite de la division du travail. Si les emplois et les travaux honnêtes donnent à ceux qui les remplissent la même considération, la même estime et presque les mêmes commodités, chacun se sentira fier de sa condition »³⁷³.

³⁶⁹ Voir C. SPECTOR, « Rousseau : éthique et économie. Le modèle de Clarens dans *La Nouvelle Héloïse* », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* 2007/2 (n° 53), pp. 27-53. Ou encore F. CHAMPY, « Les relations de pouvoir à Clarens : un équilibre voué à l'échec ? », in *Dix-huitième siècle*, 2012/1 (n° 44), pp. 519-543.

³⁷⁰ M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée*, *op. cit.*, pp. 154-155. C'est déjà ce que Rousseau disait dans la *Lettre à d'Alembert* : « Il ne suffit pas, que le peuple ait du pain et vive dans sa condition. Il faut qu'il y vive agréablement : afin qu'il en remplisse mieux les devoirs, qu'il se tourmente moins pour en sortir, et que l'ordre public soit mieux établi. Les bonnes mœurs tiennent plus qu'on ne pense à ce que chacun se plaise dans son état. Le manège et l'esprit d'intrigue viennent d'inquiétude et de mécontentement : tout va mal quand l'un aspire à l'emploi d'un autre. Il faut aimer son métier pour le bien faire. L'assiette de l'État n'est bonne et solide que quand, tous se sentant à leur place, les forces particulières se réunissent et concourent au bien public ; au lieu de s'user l'une contre l'autre, comme elles font dans tout État mal constitué » - J.-J. ROUSSEAU, « Lettres à M. d'Alembert sur les spectacles », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1786, vol. 6, in-4 – édition en ligne : <https://www.rousseauonline.ch/Text/lettre-a-m-d-alembert.php>.

³⁷¹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, *op. cit.*, Livre IV, p. 325.

³⁷² M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée*, *op. cit.*, p. 155 [nous soulignons].

³⁷³ *Ibid.*, pp. 154-155.

Tel serait le résultat d'une société qui fait de la vertu le premier des intérêts, et donc le premier motif de l'action humaine³⁷⁴. La compétition cesse, les dangereuses comparaisons s'amenuisent, et la vertu réapparaît – preuve encore, s'il en est, que « les vices n'appartiennent pas tant à l'homme qu'à l'homme mal gouverné »³⁷⁵. C'est en réalité autour de cette question de la vertu dans la société bien ordonnée que gravite une bonne part des grandes problématiques politiques de Rousseau. L'élucidation de ces questions, si riches et intéressantes soient-elles, nécessiterait un tout autre travail que le nôtre³⁷⁶. Profitons-en néanmoins pour rappeler que cette définition de la vertu comme « amour-propre étendu sur autrui » correspond, en termes plus politiques, à l'objectif suivant du *Contrat* : faire en sorte que la volonté particulière et la volonté générale coïncident.

Finalement, nous débouchons comme toujours sur le même jeu – aussi problématique qu'intime – entre l'individu et le Tout, entre le moi et sa relativité. La relation entre le bonheur personnel et le bonheur collectif est au cœur des écrits de Rousseau. Tous les exercices qu'il propose dans ses ouvrages à vocation politique ou pédagogique ont pour ambition commune de transformer en beau concert la vie en société, dont l'homme ne peut plus se défaire. Il cherche l'harmonie entre abstention et intervention de soi. Nous pourrions dire, pour reprendre les termes de B. Latour, que Rousseau travaille inlassablement à trouver l'entente entre le « c'est à toi » de possession, et le « c'est à toi » d'intervention³⁷⁷ ; entre le moment de solitude et celui de communauté, entre l'individuel et le relatif sans lequel il n'y a ni vie ni harmonie. Mais le bonheur d'une collectivité correspond-t-il à celui des individus qui la constituent ? Telle est finalement l'ultime question de notre travail, une question qui nous pousse à confronter enfin Rousseau, l'écrivain public à Jean-Jacques, l'individu singulier de l'autobiographie.

³⁷⁴ Contrairement à ce que l'on pourrait croire au vu du Second Discours qui déplore l'inégalité parmi les hommes, Rousseau ne fait pas de la société bien ordonnée une société de totale égalité. Certes, on ne regarde plus l'état pour juger du mérite, mais il y a bel et bien mérite. Dans sa politique, Rousseau ne s'oppose donc pas tant à l'inégalité en tant que telle qu'à l'inégalité morale. « L'inégalité qui offense est d'après Rousseau l'inégalité injuste, c'est-à-dire l'inégalité qui s'appuie sur l'arbitre et sur le hasard, non pas l'inégalité qui se justifie par les mérites et par la vertu » - *Ibid.*, p. 15.

³⁷⁵ Préface de J.-J. ROUSSEAU, *Narcisse ou l'amant de lui-même – Comédie*, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch.

³⁷⁶ Nous conseillons néanmoins au lecteur l'ouvrage de M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée* pour plus de détails.

³⁷⁷ Il s'agit là de « deux régimes totalement différents : celui, spatial [c'est à toi de possession, de propriété], de la zone exclusive d'intérêt délimitée par des frontières nettes ; celui, temporel [c'est à toi d'intervention], d'un moment dans un script partagé par tous mais dont chacun n'occupe qu'une portion » – B. LATOUR, « La Société comme possession », pp. 10-11.

CHAPITRE IV : JEAN-JACQUES ET LA SINGULARITÉ DU BONHEUR

« Ce qui m'intéresse, ce n'est pas le bonheur de tous les hommes, c'est celui de chacun »³⁷⁸ – Boris Vian, *L'Écume des jours*.

§10 – De la singularité d'une époque à la singularité d'un individu

Finalement, en écrivant et décrivant à ses contemporains l'Être heureux qu'il se figure pour la société, Rousseau fonde comme une école du bonheur³⁷⁹. Sa philosophie résolument eudémoniste s'érige sur une conviction profonde : « l'objet de la vie humaine est la félicité de l'homme »... « mais qui de nous sait comment on y parvient ? »³⁸⁰. Pendant toute sa carrière d'écrivain, c'est à cette question que Rousseau s'est attaqué. En parcourant les désirs et les besoins de l'homme moderne au travers des questions d'identité, de temporalité, de passions, de vertu, d'intérêts, etc., Rousseau a tenté de lever le voile sur les secrets du bonheur moderne. Même si ce dernier s'est révélé bien différent du bonheur tant admiré des Anciens, il faut reconnaître que la question du bonheur n'a jamais quitté Rousseau :

« La question du bonheur est insistant dans tous les textes, mobilisée dans de nombreuses pages de *La Nouvelle Héloïse*, intégrée à sa réflexion sur l'homme naturel dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, extrêmement présente dans *Les Confessions*, dans le *Discours sur les sciences et les arts*, dans la *Lettre à d'Alembert*, dans l'*Émile* et *Les Rêveries du promeneur solitaire*, mais aussi dans ses traités proprement politiques : les *Fragments politiques* et le *Contrat social* »³⁸¹.

En parcourant ci-dessus une large part de ces ouvrages, nous avons en quelque sorte tiré les traits du « bonheur moderne » que Rousseau nous montrait du doigt. Pédagogue ou directeur spirituel³⁸², il transmet en effet à ses lecteurs ce que R. Derathé a appelé une « dialectique du bonheur »³⁸³ qu'il nous faut désormais reprendre. Chacune des thèses abordées précédemment peut et doit effectivement être ramenée au « système lié »³⁸⁴ que nous offre Rousseau, système que nous récapitulerons comme suit.

³⁷⁸ B. VIAN, *L'Écume des jours* (1962), éd. La Pléiade Œuvres romanesques complètes, tome I, 2010, XV, p. 382.

³⁷⁹ L'expression est d'A. RAVIER, *L'Éducation de l'homme nouveau*, Issoudun, Spes, 1941, t. II.

³⁸⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres morales*, op. cit., p. 16.

³⁸¹ G. FARRUGIA, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2012 [désormais cité *Bonheur et fiction*], p.11.

³⁸² J.-J. ROUSSEAU, *Art de jouir et autres fragments* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, note 1, p. 1173.

³⁸³ R. DERATHÉ, « La Dialectique du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau », in *Revue de théologie et de philosophie*, (2), 1952 [désormais cité « La Dialectique du bonheur »], pp. 81-96.

³⁸⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Les Dialogues*, op. cit., Dialogue troisième, p. 930.

Nous avons tenté de le montrer, l'homme doit d'abord se connaître et avoir une juste représentation de lui-même s'il veut être heureux. Par l'intermédiaire de ses écrits publics, Rousseau permet à l'homme moderne de prendre conscience de sa relativité et du monde en flux continual qui l'entoure. Grâce à cette mise au point, Rousseau souhaite que l'homme ne s'évertue plus à chercher un bonheur absolu, pur, parfait et permanent qui n'est accessible qu'à Dieu et à l'Homme de l'État de nature³⁸⁵. Pour Rousseau, le tout est d'être « heureux autant que le permet la condition humaine »³⁸⁶.

Si l'on écarte le bonheur de la vie dans l'Au-delà à laquelle croit Rousseau³⁸⁷, le bonheur humain accessible dès cette vie ne peut donc être qu'imparfait, doux-amer et fragile. En plus du bonheur négatif qui consiste à ne pas souffrir et qui faisait tout le bonheur du Sauvage – voire du sage stoïcien³⁸⁸ –, l'homme social a besoin d'une forme positive de bonheur et c'est cette dernière qui lui demande le plus d'ouvrage. À y regarder de près, nous pouvons constater que le cœur de ce travail résidait, aux yeux de Rousseau, dans l'*acceptation* – ou la fameuse « résignation » rousseauiste – aussi bien que dans la *résistance*.

Tous les préceptes rousseauistes épargnés dans notre recherche entrent en effet dans ce schéma. En connaissance de cause, il faut accepter notre statut d'homme social sans pleurer l'État de Nature. Il faut accepter la relativité qui nous constitue, même si elle nous rend vulnérables et dépendants. Il faut accepter la « dure nécessité » des choses³⁸⁹, la finitude des êtres et le flux permanent qui règne sur la Terre. Il faut accepter de partager notre présent entre autrui et soi-même sans gémir de voir filer le temps entre nos doigts. Il faut accepter notre besoin de désirs et de projets même lorsqu'ils nous éloignent du seul présent. Accepter

³⁸⁵ Le premier étant un être parfait ; le second étant un être tout à fait imparfait aux facultés atrophiées et borné au seul instinct physique. Ces caractéristiques font néanmoins de lui un être aisément comblé, indépendant, ataraxique par nature. Ce type de « bonheur est un état trop constant et l'homme [social] un être trop muable pour que l'un convienne à l'autre » (J.-J. ROUSSEAU, *Ébauches des Rêveries* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, Ébauche 3, p. 1166). C'est en ce sens qu'il faut comprendre la phrase suivante issue de la Neuvième Promenade : « Le bonheur est un état permanent qui ne semble pas fait ici-bas pour l'homme » (J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, op. cit., IX^e Promenade, p. 1085).

³⁸⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres morales*, op. cit., p. 17.

³⁸⁷ « L'attente de l'autre vie adoucit tous les maux de celle-ci et rend les terreurs de la mort presque nulles ; mais dans les choses de ce monde l'espérance est toujours mêlée d'inquiétude et il n'y a de vrai repos que dans la résignation » (J.-J. ROUSSEAU, *Ébauches des Rêveries* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, Ébauche 15, p. 1169). Nous le voyons, la pédagogie eudémoniste de Rousseau trouve ici « à la fois sa limite (terrestre), son correctif et son prolongement religieux » (J.-J. ROUSSEAU, *Art de jouir et autres fragments* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, note 1, p. 1174).

³⁸⁸ Les Stoïciens ont souvent prétendu que ce bonheur négatif devait pouvoir suffire à l'homme, sur ce point : Rousseau est plus nuancé.

³⁸⁹ La dépendance aux choses (*Émile*, Livre I) doit être tout bonnement acceptée car on ne peut la contrer en aucun cas – il ne faut « point regimber contre la destinée » ni s'opposer à la « dure loi de la nécessité ».

enfin, sans regret, de « n'être que soi »³⁹⁰, c'est-à-dire de n'être qu'humain. Avec Rousseau, l'impressionnant et exigeant idéal du sage stoïcien cesse d'écraser l'homme sous le sentiment constant de son insuffisance. Désormais, il faut s'accepter et « être heureux autant qu'un homme peut l'être »³⁹¹.

Mais il faut aussi *résister* aux excès qu'engendre le tourbillon du monde. C'est bien cela que Rousseau entend apprendre à Émile lorsqu'il écrit ceci à son sujet :

« Il ne s'agit pas (...) d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois ; mais enfermé dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes ; qu'il voie par ses yeux, qu'il sente par son cœur : qu'aucune autre autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison... Le même homme qui doit rester stupide dans les forêts doit devenir raisonnable et sensé dans les villes »³⁹².

Cette résistance doit porter sur la « tendance à dégénérer » naturelle à l'homme. Il faut donc veiller, nous le disions, à résister aux désirs et passions négatives ou excessives en équilibrant notre puissance et notre volonté. Il faut résister à l'intrusion d'autrui lorsqu'elle est oppressante et ne jamais jeter les clés de notre précieuse citadelle intérieure. Il faut résister à l'amour-propre et privilégier l'Être au paraître³⁹³. Il faut résister, enfin, à l'enlisement et à la corruption de la société pour faire en sorte qu'elle soit « bien ordonnée ».

Au bout du compte, la pédagogie de cette école du bonheur rousseauiste prend des accents définitivement stoïciens, malgré toutes les tournures modernes que Rousseau lui fait subir. Comme le dit R. Derathé, « Rousseau a su retrouver ce qu'il y a de profondément vrai dans la sagesse stoïcienne et le formuler en maximes inoubliables »³⁹⁴.

³⁹⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, *op. cit.*, Livre IV, p.351.

³⁹¹ *Ibid.*, Livre V, p. 641.

³⁹² *Ibid.*, Livre IV, p. 368.

³⁹³ C'est la dépendance « aux hommes » dont parler le Livre I de l'*Émile*. Derrière elle, c'est en vérité l'amour-propre que Rousseau veut combattre. Comme nous l'avons dit, ce dangereux sentiment qui apparaît dès la sortie de l'État de Nature jette l'homme dans « une interrogation infinie sur les intentions, les jugements, les affects de ses semblables » (B. BACHOFEN, « Une anthropologie du "moi relatif" », *op. cit.*, p. 27.). Dépendre de l'amour-propre, c'est donc dépendre de l'opinion et mettre son bonheur dans les mains – et le regard – d'autrui plutôt que dans les siennes. Pour Rousseau, il s'agit là d'une dépendance tout à fait superflue et parasitaire.

³⁹⁴ Il nous conseille de « ne pas placer notre bonheur dans les choses qui ne dépendent pas de nous, de ne pas l'attendre des événements extérieurs ni de l'opinion de nos semblables, mais de le chercher au-dedans de nous (...). Les pages stoïciennes de l'*Emile* ne se comptent pas : on en pourrait facilement tirer non pas un nouveau manuel d'Epictète, mais des pensées qui rappellent celles de Marc Aurèle » – R. DERATHÉ, « La Dialectique du bonheur », *op. cit.*, p. 91.

« Sois homme ; retire ton cœur dans les bornes de ta condition. Étudie et connais ces bornes ; quelque étroites qu’elles soient, on n’est pas malheureux tant qu’on s’y renferme ; on ne l’est que quand on veut les passer, on l’est quand, dans ses désirs insensés, on met au rang des possibles ce qui ne l’est pas ; on l’est quand on oublie son état d’homme pour s’en forger d’imaginaires, desquels on retombe toujours dans le sien »³⁹⁵.

Cet apprentissage, pourtant, est gigantesque et criblé d’obstacles. Derrière tous ces enseignements, Rousseau s’expose – comme tout autre philosophe s’attelant à l’enseignement du bonheur – à l’échec. Qui en effet peut garantir que le bonheur se peigne de la même manière pour tous ? La mission à la fois merveilleuse et étourdiment ambitieuse que se donne Rousseau lorsqu’il nous livre tous ses manuels eudémonistes porte en elle-même l’inévitable inconvénient : l’individu singulier, même relatif, ne peut se défaire de lui-même au point de parler à tous.

La partition du bonheur est-elle la même pour tous ? Qui peut en effet se faire chef d’un si grand orchestre ? Finalement, « “où est l’homme qui puisse ainsi se séparer de lui-même” »³⁹⁶ pour offrir à autrui un manuel unanime sur les clés du bonheur ? Peut-être cet homme n’existe-t-il pas… Peut-être n’y aura-t-il jamais que des écrits singuliers pour des bonheurs singuliers, que des tentatives plus ou moins heureuses pour une universalité impénétrable. Les signes du bonheur sont souvent loin d’être uniformes et ce qui fait notre bonheur personnel ne fait pas toujours celui du voisin. Tous ces préceptes adressés au public s’érigent finalement sur un socle dangereusement subjectif, celui de leur auteur. Dans les *Fragments* de ses *Institutions politiques*, Rousseau craignait déjà que le bonheur du Tout et celui des parties ne coïncident pas. Le chapitre sur « les conditions du bonheur d’un peuple » comprend d’ailleurs l’aveu suivant :

« Cet être moral que vousappelez bonheur public est lui-même une chimère ; si ce sentiment du bien-être n'est chez personne, il n'est rien, et la famille n'est point florissante quand les enfants ne prospèrent pas »³⁹⁷.

L’efficience *particulière* des exercices laissés par Rousseau pour le bonheur *collectif* pose donc question. Qu’ils soient antiques ou modernes, les exercices spirituels semblent condamnés à une certaine forme de relativité…

« Nul ne peut donc décider avec certitude qu’un autre est heureux ni par conséquent établir les signes certains du bonheur des individus »³⁹⁸.

³⁹⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, op. cit., Livre V, p. 644.

³⁹⁶ Y. MOUTON, « J.-J. Rousseau : le “Contrat Social” à l’épreuve de la religion civile », in *Les Cahiers Philosophiques*, n°92, 2002, pp. 28-29.

³⁹⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres et correspondances inédites*, Paris, M. G. Streckeisen-Moultou, 1861, pp. 223-224. Édition en ligne : https://books.google.be/books?id=NP1cAAAAMAAJ&hl=fr&source=gbs_navlinks_s.

Peut-être n'y a-t-il en effet jamais, au bout du compte, de félicité et de « sagesse vivante[s] qu'à la mesure de chacun »³⁹⁹. En fin de compte, le bonheur aura peut-être toujours plus d'une voix... Une chose est sûre : ce n'est qu'en écoutant ces voix que l'on pourra apprendre à les harmoniser – et tel est finalement le véritable défi. Une, parmi toutes ces singulières voix, s'est très longtemps époumonée ; une plus que toute autre a souhaité « tout nous dire » : il s'agit de Jean-Jacques⁴⁰⁰.

§11 – L'autobiographie ou l'occasion d'un dernier précepte

Dès 1759-1760, la carrière de Rousseau prend un tout autre tour. Nous pourrions dire que l'*« école du bonheur »* ferme ses portes : désormais, le pédagogue se consacre à lui-même. La dizaine d'années – courtes mais riches⁴⁰¹ – qu'il a dédiée à la rédaction de traités et d'ouvrages pour l'amélioration de sa société est derrière lui. Dorénavant et pour près de vingt ans, soit de 1759 jusqu'à sa mort en 1778, Rousseau sera son propre biographe, décrivant sa vie dans ses détails, dans ses angoisses, dans ses bonheurs et dans sa dissolution même. Cette autobiographie constitue pour nous l'occasion presqu'inespérée d'étudier une vie singulière dans tout son déploiement : Jean-Jacques sera le « cas concret » de notre enquête sur le bonheur moderne⁴⁰². Car, au bout du compte :

« Jean-Jacques a-t-il été heureux ? Certes, il a vécu pour le bonheur. (...) Rien ne remplace, à cet égard, si l'on veut retrouver les étapes de cette quête, la lecture des *Confessions*, des *Dialogues*, des *Rêveries* »⁴⁰³.

³⁹⁸ *Id.*

³⁹⁹ Introduction aux *Écrits autobiographiques* par B. Gagnbin et M. Raymond dans J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, p. XIII.

⁴⁰⁰ Comme annoncé précédemment, nous distinguons ici Rousseau de Jean-Jacques. Le premier correspond à l'écrivain engagé qui écrit pour le bonheur de ses semblables (un bonheur collectif). Le second correspond à un individu singulier, courbant la tête sous les déboires personnels qui ont jalonné sa vie et revenant sur les moments phares de son bonheur (un bonheur individuel).

⁴⁰¹ « *Le Discours sur les sciences et les arts* n'a vu le jour qu'à la fin de 1750, *le Contrat social* et *l'Émile* au printemps de 1762. Dès l'année précédente, les manuscrits de ces deux ouvrages étaient aux mains de l'imprimeur ; dès le commencement de l'hiver de 1760, Rousseau communiquait à ses amis sa décision de ne plus écrire, maudissant même l'occasion où un “sort orgueil” lui avait fait prendre la plume » – *Ibid.*, p. XI.

⁴⁰² La Modernité de l'œuvre autobiographique de Rousseau n'est plus à démontrer (voir notamment : M. S. SEGUIN, « *Les Confessions* et la naissance de l'autobiographie », in *Un discours sur les origines de J.-J. Rousseau. Les Confessions, Livres I à VI*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, pp. 15-41. Ou encore N. Bonhôte, « Tradition et modernité de l'autobiographie : les Confessions de Jean-Jacques Rousseau » in *Romantisme*, n° 56, 1987, pp. 13-20). Elle constitue à cet égard un support fiable et tout à fait adéquat pour notre étude du bonheur d'un individu moderne.

⁴⁰³ Présentation de M. Raymond dans J.-J. ROUSSEAU, *Lettres (1728-1778) présentation, choix et notes de Marcel Raymond*, Lausanne, La Guilde du Livre, 1959, p. 14.

Ces trois grands ouvrages autobiographiques rythmeront la fin de notre travail. Au vu de leur longueur et de leur richesse, ils ne pourront évidemment pas être analysés de manière exhaustive. De chacun d'eux, nous ne préleverons qu'un seul extrait, jugé significatif du bonheur ou du malheur de leur auteur. Mais avant toute chose, il est primordial d'étudier de plus près l'ébauche des *Confessions*. Ces brouillons nous dévoilent en effet toute la profondeur que Rousseau entendait mettre dans son récit de vie et l'intention suprême qui le guidait. Or, cette intention n'est pas forcément celle qu'on croit...

La plupart du temps, on considère que la rédaction des *Confessions* est motivée par deux événements. Le premier est le vif intérêt que manifestent certains lecteurs – dont l'éditeur genevois, Rey⁴⁰⁴ – pour la vie personnelle de Rousseau ; le second, plus sombre, est l'envie qu'avait Rousseau de répondre aux désastres de commérage qu'avait lancés Voltaire en annonçant publiquement dans son *Sentiment des Citoyens* que le célèbre auteur de l'*Émile* avait abandonné ses enfants. Pour une part, les *Confessions* seront donc pour Rousseau l'occasion de « tout dire » ; tout dire lui-même pour que plus personne ne le fasse à sa place, tout dire pour s'expliquer et s'innocenter aux yeux de tous jusqu'à ceux de Dieu. Cette démarche de confessions n'est pas totalement étrangère aux Stoïciens. Le Livre 1 des *Pensées* de Marc Aurèle en est en quelque sorte l'exemple. Comme le dit Pierre Hadot :

« Ce qui est tout à fait remarquable à la fois dans le Livre I et dans les autres, c'est la conscience que Marc Aurèle a de sa propre faillibilité, en sorte que ses "Confessions" sont aussi une sorte d'aveu de ses fautes. C'est sans doute une attitude éminemment stoïcienne (Épictète, II, 11, 1) : "Le point de départ de la philosophie, c'est la conscience que nous avons de notre faiblesse et de notre incapacité, dans le domaine de ce qui est le plus nécessaire" »⁴⁰⁵.

Mais une étude poussée de l'ébauche des *Confessions* témoigne d'une motivation infiniment plus profonde et complexe que toutes celles-ci. En effet, c'est encore le fameux précepte delphique qui hante Rousseau à l'aube de sa première rédaction autobiographique. Dans ses précédents ouvrages, Rousseau avait étudié *les hommes*. En écrivant sur l'origine de la société, sur l'enfance, sur le bon ordre politique et sur bien d'autres choses encore, il pouvait en effet prétendre avoir débroussaillé la fameuse question de la connaissance de l'homme. Au seuil de son autobiographie, Rousseau réalise d'ailleurs combien ces recherches lui ont été bénéfiques : sans elles, il ne se connaîttrait pas lui-même, écrit-il. Sans elles, une autobiographie sur Jean-Jacques aurait été impossible. C'est dire, en effet, que la

⁴⁰⁴ Lettre du 31 décembre 1761 de Rey à Rousseau : « Une chose que j'ambitionne depuis longtemps (...) ce serait votre vie » citée dans l'*Introduction aux Confessions* par B. Gagnebin et M. Raymond dans J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions in O.C.*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, p. XVI.

⁴⁰⁵ P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 341.

connaissance de l'homme est indispensable à la connaissance de soi. De ces dix ans passés à observer les autres, Rousseau tire ainsi une certitude qui ne pouvait lui apparaître qu'après-coup : « je suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus »⁴⁰⁶, écrit-il.

Le portrait qu'il s'apprête à donner de lui-même sera donc le résultat d'une comparaison, d'une confrontation entre « les autres » et « soi ». C'est pourquoi, alors qu'il s'attèle à la rédaction d'un ouvrage apparemment égocentré, Rousseau est en vérité sur le point d'offrir *son dernier précepte*, comme un dernier exercice spirituel adressé aux siens : la connaissance de soi est source de bonheur mais, pour atteindre celle-ci, il faut apprendre à connaître l'altérité. Les *Confessions* s'érigent alors comme un ouvrage « de référence » pour qui veut forger son « soi » au feu de celui d'un autre, et cet autre sera Jean-Jacques.

« Cette connaissance imparfaite qu'on a de soi est le seul moyen qu'on emploie à connaître les autres. On se fait la règle de tout, et voilà précisément où nous attend la double illusion de l'amour-propre ; soit en prêtant faussement à ceux que nous jugeons les motifs qui nous auraient fait agir comme eux à leur place ; soit dans cette supposition même, en nous abusant sur nos propres motifs, faute de savoir nous transporter assez dans une autre situation que celle où nous sommes.

J'ai fait ces observations surtout par rapport à moi, non dans les jugements que j'ai portés des autres, m'étant senti bientôt une espèce d'être à part, mais dans ceux que les autres ont portés de moi ; jugements presque toujours faux dans les raisons qu'ils rendaient de ma conduite, et d'autant plus faux pour l'ordinaire, que ceux qui les portaient avaient plus d'esprit. Plus leur règle était étendue, plus la fausse application qu'ils en faisaient les écartait de l'objet.

Sur ces remarques j'ai résolu de faire faire à mes lecteurs un pas de plus dans la connaissance des hommes, en les tirant s'il est possible de cette règle unique et fautive de toujours juger du cœur d'autrui par le sien ; tandis qu'au contraire il faudrait souvent pour connaître le sien même, commencer par lire dans celui d'autrui. Je veux tâcher que pour apprendre à s'apprécier, on puisse avoir du moins une pièce de comparaison ; que chacun puisse connaître *soi* et *un autre*, et cet autre ce sera moi »⁴⁰⁷.

Ainsi, loin de se réduire à de simples mémoires, les *Confessions* sont l'occasion de faire « un pas de plus dans la connaissance des hommes »⁴⁰⁸. En écrivant sur lui après avoir écrit pendant dix ans sur les autres, Rousseau montre à ses lecteurs qu'on ne peut connaître son cœur qu'en commençant par lire dans celui d'autrui. C'est à la lueur de l'altérité qu'apparaîtra la singularité. Sous couvert de cette thèse, Rousseau lutte contre une tendance

⁴⁰⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, *op. cit.*, Livre I, p. 5.

⁴⁰⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Ébauches des Confessions* in *O.C.*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001 [désormais cité *Ébauche des Confessions*], pp. 1148-1149 ; voir aussi *Ibid.*, pp. 1158-1159. On retrouve aussi cette idée dans *Mon Portrait* : « Je conçois un nouveau genre de service à rendre aux hommes : c'est de leur offrir l'image fidèle de l'un d'entre eux afin qu'ils apprennent à se connaître » – J.-J. ROUSSEAU, *Mon Portrait* in *O.C.*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, p. 1120.

⁴⁰⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Ébauches des Confessions*, *op. cit.*, p. 1149.

dont il a été souvent victime, celle qui nous pousse à projeter nos propres intentions sur le comportement d'autrui. Au vu de l'ébauche des *Confessions*, l'autobiographie de Rousseau est donc bien plus qu'une autobiographie. Elle sera l'occasion de rétablir la vérité au sujet de leur auteur, mais elle sera aussi le moment d'une sorte de théorisation sur la connaissance de soi au sein même de la connaissance d'un autre⁴⁰⁹.

C'est notamment pour cette raison que C. Lévi-Strauss verra en Rousseau le fondateur de l'anthropologie moderne. Les ébauches des *Confessions* témoignent effectivement du fait que Rousseau redéfinit « l'approche de la connaissance de soi par ce qu'elle inclut du rapport à autrui », il y questionne « le rapport à soi (...) comme rapport à l'altérité » et pratique « une sorte d'ethnographie intérieure envisagée dans *tous ses rapports* »⁴¹⁰. Toutes ces caractéristiques font des *Confessions* de Rousseau sa plus singulière approche du précepte delphique. Au-delà du seul récit d'une vie et par le biais d'une « entreprise qui n'eut jamais d'exemple »⁴¹¹, les *Confessions* nous offrent ainsi le portrait détaillé de cet Autre sans lequel nous ne connaîtrions qu'à demi. Cet héritage que nous laisse Rousseau à l'aube du repli sur soi est si souvent négligé⁴¹² qu'il nous fallait l'aborder et revaloriser ce premier projet autobiographique dont l'enjeu est bien plus profond qu'il n'y paraît souvent. Ce n'est qu'après toutes ces considérations que l'on peut véritablement comprendre l'ambition voilée des écrits autobiographiques de Rousseau et l'intérêt de leur parcours dans ce travail. Soulignons donc d'emblée que le récit du singulier bonheur de l'autre qu'est Jean-Jacques – et qui va maintenant nous occuper – doit ainsi s'inscrire dans la marche générale pour la connaissance de l'homme et de nous-mêmes, lecteurs.

⁴⁰⁹ Ce versant « psychologique » des *Confessions* étonnera peut-être le lecteur familier de l'œuvre autobiographique de Rousseau. Il faut bien dire que l'ébauche s'éloigne fortement du véritable préambule qui ouvre les *Confessions*. Selon A. Jansen et A. Schinz, Rousseau serait passé « d'une conception "psychologique" à une conception "apologétique" de ses mémoires » (Introduction aux *Confessions* par B. Gagnebin et M. Raymond, p. XXV). Dans le courant des quatre années qui séparent l'ébauche de la version finale, Rousseau serait passé du « pas de plus » dans la connaissance humaine à une revendication exclusive de lui-même (« Moi. Moi seul ») – *Confessions*, *op. cit.*, Livre I, p.5).

⁴¹⁰ J.-F. PERRIN, « Penser en écrivain. À propos des Confessions de J.-J. Rousseau », in *Archives de Philosophie*, vol. 3, Tome 78, 2015 [désormais cité « Penser en écrivain »], p. 451.

⁴¹¹ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, *op. cit.*, Livre I, p. 5.

⁴¹² « [L]es *Confessions* figurent désormais au patrimoine universel. Pour autant, leurs innombrables réductions autobiographiques, auto-fictionnelles ou psychopathologiques révèlent que les solutions littéraires trouvées pour les faire lire, ont pu voiler leurs enjeux de recherche au profit d'une lecture anecdotique ou documentaire que Rousseau a lui-même tôt dénoncée » – J.-F. PERRIN, « Penser en écrivain », *op. cit.*, p. 452.

§12 – Les témoignages d'un bonheur singulier

A. *Les Confessions – bonheur d'enfant*

L'extrait que nous avons choisi d'isoler parmi les douze livres des *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau touche à deux des plus importantes thématiques que nous avions soulevées dans notre analyse des exercices spirituels : la thématique du temps et celle des passions⁴¹³. Il se situe au début du Livre VI et relate un accident dont fut victime Rousseau dans les années 1735-1736⁴¹⁴ :

« Un matin que je n'étais pas plus mal qu'à l'ordinaire, en dressant une petite table sur son pied, je sentis dans tout mon corps une révolution subite et presque inconcevable. Je ne saurais mieux la comparer qu'à une espèce de tempête qui s'éleva dans mon sang, et gagna dans l'instant tous mes membres. Mes artères se mirent à battre d'une si grande force, que non seulement je sentais leur battement, mais que je l'entendais même, et surtout celui des carotides. Un grand bruit d'oreilles se joignit à cela, et ce bruit était triple ou plutôt quadruple, savoir : un bourdonnement grave et sourd, un murmure plus clair comme d'une eau courante, un sifflement très aigu et le battement que je viens de dire, et dont je pouvais aisément compter les coups sans me tâter le pouls ni toucher mon corps de mes mains. Ce bruit interne était si grand qu'il m'ôta la finesse d'ouïe que j'avais auparavant, et me rendit non tout à fait sourd, mais dur d'oreille comme je le suis depuis ce temps-là.

On peut juger de ma surprise et de mon effroi. Je me crus mort ; je me mis au lit ; le médecin fut appelé ; je lui contai mon cas en frémissant et le jugeant sans remède. Je crois qu'il en pensa de même ; mais il fit son métier. Il m'enfila de longs raisonnements où je ne compris rien du tout ; puis en conséquence de sa sublime théorie, il commença *in anima vili*, la cure expérimentale qu'il lui plut de tenter. Elle était si pénible, si dégoûtante, et opérait si peu, que je m'en lassai bientôt ; et au bout de quelques semaines, voyant que je n'étais ni mieux ni pis, je quittai le lit et repris ma vie ordinaire avec mon battement d'artères et mes bourdonnements, qui, depuis ce temps-là, c'est-à-dire depuis trente ans, ne m'ont pas quitté une minute.

J'avais été jusqu'alors grand dormeur. La totale privation du sommeil qui se joignit à tous ces symptômes, et qui les a constamment accompagnés jusqu'ici,acheva de me persuader qu'il me restait peu de temps à vivre. Cette persuasion me tranquillisa pour un temps sur le soin de guérir. Ne pouvant prolonger ma vie, je résolus de tirer du peu qu'il m'en restait tout le parti qu'il était possible ; et cela se pouvait par une singulière faveur de la nature, qui, dans un état si funeste, m'exemptait des douleurs qu'il semblait devoir m'attirer. J'étais importuné de ce bruit, mais je n'en souffrais pas : il n'était accompagné d'aucune autre incommodité habituelle que de l'insomnie durant les nuits, et en tout temps d'une courte haleine qui n'allait pas jusqu'à l'asthme et ne se faisait sentir que quand je voulais courir ou agir un peu fortement.

Cet accident qui devait tuer mon corps, ne tua que mes passions, et j'en bénis le Ciel chaque jour par l'heureux effet qu'il produisit sur mon âme. Je puis bien dire que je ne commençai de vivre que quand je me regardai comme un homme mort. »⁴¹⁵.

⁴¹³ Pour Rousseau comme pour les Stoïciens, il s'agissait là de deux éléments qu'il fallait absolument garder à l'œil. Rappelons que les seconds – sauf peut-être Sénèque – préconisaient une vie au pur présent dénuée de passions, alors que le premier pensait pouvoir tirer parti du passé et de l'avenir pour une vie au présent enrichie et rythmée par des passions indispensables, mais proportionnées et positives.

⁴¹⁴ Notes sur le Livre VI des *Confessions* – J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, op. cit., pp. 1341-1342.

⁴¹⁵ *Ibid.*, Livre VI, pp. 227-228.

Alors qu'il était aux Charmettes⁴¹⁶ avec sa chère Louise Éléonore de Warens dite « Maman », Rousseau est victime d'un accident qui le constraint en quelque sorte à l'« apprentissage de la mort » que préconisaient les Stoïciens pour atteindre la paix de l'âme. Bien que ce dernier n'ait pas précédé le drame, Rousseau semble en tirer les bons enseignements : en prenant conscience de la fragilité de son existence, il se libère effectivement des passions et réalise qu'il est urgent de vivre et de faire un bon usage de son temps sur la Terre.

Chez les Stoïciens, cet exercice de méditation sur la mort mobilisait tous les *topoi* d'Épictète⁴¹⁷. Il devait permettre à l'homme :

« D'être prêt au moment où une circonstance inattendue, et peut-être dramatique, surgira. On se représentera à l'avance (ce sera la *praemeditatio malorum*) les difficultés de la vie : la pauvreté, la souffrance, la mort ; on les regardera face à face en se rappelant que ce ne sont pas des maux, puisqu'elles ne dépendent pas de nous ; on fixera dans sa mémoire les maximes frappantes qui, le moment venu, nous aideront à accepter ces événements qui font partie du cours de la Nature. On aura donc ces maximes et ces sentences « sous la main ». Ce seront des formules ou des argumentations persuasives (*epilogismoi*) que l'on pourra se dire à soi-même dans les circonstances difficiles, pour arrêter un mouvement de crainte ou de colère ou de tristesse »⁴¹⁸.

Rousseau, lui, s'est passé de la préméditation. Dans l'« ardeur de sa jeunesse »⁴¹⁹ qui précède l'accident, il n'en a pas eu l'idée. Les bénéfices qu'une telle préméditation devait lui assurer lui viennent, malgré tout, dans l'après-coup de son accident. Et c'est en quelque sorte son malheur même qui l'aide à faire de cette époque le nouveau « bonheur de sa vie »⁴²⁰. En survivant, il change de point de vue et adopte le « regard d'en haut » stoïcien qui permet de repenser tout l'agencement d'une vie. Rousseau cesse d'être l'homme qu'il décrivait à la fin du livre V : un homme « inquiet, tourmenté »⁴²¹, dispersé dans ses « fantaisies »⁴²² de

⁴¹⁶ Notons que « le terme de *Charmettes* s'applique non pas à une seule maison mais au vallon tout entier (de Chambéry) » – *Ibid.*, Livre V, note 1, p. 224.

⁴¹⁷ Il s'ancrait dans la connaissance de la physique qui exigeait que l'on comprenne le fonctionnement du monde qui nous entoure. À son tour, cette connaissance physique devait guider nos représentations dans le domaine de la logique. Mais tout ceci relève bien entendu aussi de l'« "éthique", puisque "physique" et "logique" sont des exercices spirituels concrets, qui engagent notre vouloir et notre liberté » - P. HADOT, *Exercices spirituels*, *op. cit.*, p. 141.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁴¹⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, *op. cit.*, Livre V, p. 221.

⁴²⁰ *Ibid.*, Livre VI, p. 225.

⁴²¹ *Ibid.*, Livre V, p. 219.

⁴²² *Ibid.*, Livre V, p. 221.

jeunesse et dévoré par les craintes aussi bien que par les désirs⁴²³. Dans ce cinquième Livre, il reconnaissait en effet ceci :

« Toutes les folies (...) passaient dans mon inconstante tête, les goûts fugitifs d'un seul jour, un voyage, un concert, un souper, une promenade à faire, un roman à lire, une comédie à voir, tout ce qui était le moins du monde prémedité dans mes plaisirs ou dans mes affaires, devenait pour moi tout autant de passions violentes qui, dans leur impétuosité ridicule, me donnaient le plus vrai tourment »⁴²⁴.

L'accident de santé décrit au début du livre VI est donc un moment de rupture dans la vie de Rousseau : ce qui devait être un véritable drame lui offre l'occasion de changer de vie, commencent alors pour lui « les paisibles, mais rapides moments qui [lui] ont donné le droit de dire (...) *j'ai vécu* »⁴²⁵. Piètre exemple des exercices qu'il préconisera dans ses écrits publics, la paix de l'âme de Rousseau ne lui est donc pas venue par les bienfaits que devaient permettre de tels exercices spirituels préalables mais d'une expérience de mort imminente.

Il nous faut néanmoins relativiser, comme le fera très vite Rousseau, la dite « mort des passions » qui fut l'effet de cet accident. Elle n'est pas tant une mort que le début de leur maîtrise. Désormais conscient de ses facultés et non plus dupé par elles, Rousseau les prend pour références dans la mesure de ses désirs. Il revoit totalement l'emploi de ses journées et parvient à donner à son train de vie un « cours uniforme » – loin de l'impétuosité du Livre V – dont il nous décrit longuement la distribution⁴²⁶. Dorénavant, chaque journée sera rentabilisée : Rousseau parvient à « mettre beaucoup de temps à profit »⁴²⁷. Il en consacre à la promenade, à l'étude, à la prière, à sa chère « Maman » ; il y en a pour soi et pour autrui, pour le travail du corps et celui de l'esprit mais aussi pour la récréation et l'amusement⁴²⁸.

« [Or,] par certains aspects, cette mise à profit [du temps] tient de l'ascèse : que ce soit dans la tradition antique ou dans les exercices religieux chrétiens, il est notoire que la double maîtrise de l'esprit et du corps exige une certaine virtuosité exacte dans l'utilisation des heures, des jours et des semaines. Michel Foucault avait bien remarqué dans *Le Souci de soi* que la transformation et l'entretien du corps et de l'esprit reposent aussi en grande partie sur ce que l'on pourrait appeler un souci du temps, idée dont il semble justement suggérer la présence chez Sénèque⁴²⁹ »⁴³⁰.

⁴²³ *Id.*

⁴²⁴ *Ibid.*, Livre V, pp. 219-220.

⁴²⁵ *Ibid.*, Livre VI, p. 223 [nous soulignons].

⁴²⁶ *Ibid.*, Livre VI, p. 236.

⁴²⁷ *Ibid.*, Livre VI, p. 235.

⁴²⁸ *Ibid.*, Livre VI, p. 240.

⁴²⁹ On sait l'ampleur prise, chez Sénèque, par le thème de l'application à soi-même: c'est pour se consacrer à celle-ci qu'il faut selon lui renoncer aux autres occupations : ainsi pourrait-on se rendre vacant pour soi-même (*sibi vacare*). Mais cette 'vacance' prend la forme d'une activité multiple qui demande qu'on ne perde pas de

La nouvelle vie de Rousseau est, si pas dénuée de passions, du moins dénuée de folies et d'inconstance. Il se plaît là où il est et n'en demande plus davantage – alors qu'il désirait au Livre V entreprendre un grand déménagement. Ses désirs ne sont plus que de continuité. Mais si la mort même venait à le chercher : Rousseau serait prêt. « Je n'ai jamais été si près de la sagesse que durant cette heureuse époque »⁴³¹, écrit-il. Voilà toute la formidable influence de ce moment que nous avons jugé crucial au début du Livre VI des *Confessions*.

« Je me levais avec le soleil, et j'étais heureux ; je me promenais, et j'étais heureux ; je voyais Maman, et j'étais heureux ; je la quittais, et j'étais heureux ; je parcourais les bois, les coteaux, j'errais dans les vallons, je lisais, j'étais oisif ; je travaillais au jardin, je cueillais les fruits, j'aids au ménage, et le bonheur me suivait partout : il n'était dans aucune chose assignable, il était tout en moi-même, il ne pouvait me quitter un seul instant »⁴³².

Le bonheur décrit en ces pages est, selon toute vraisemblance, ce qui a motivé la rédaction du poème *Le Verger de Madame de Warens* (1737) qui confirme encore les nouvelles résolutions de Rousseau :

« Verger cher à mon cœur, séjour de l'innocence,
Honneur des plus beaux jours que le ciel me dispense
(...)
Temps précieux, hélas! Je ne vous perdrai plus,
En bizarres projets, en soucis superflus
(...)
Je vois, sans m'affliger, la langueur qui m'accable:
L'approche du trépas ne m'est point effroyable;
Et le mal dont mon corps se sent presque abattu
N'est pour moi qu'un sujet d'affermir ma vertu ».⁴³³

Nous pourrions comparer ce changement de vie à celui qui s'opère en l'homme après ce que Pierre Hadot appelait la conversion philosophique. « Toutes les écoles s'accordent, [écrit-il], pour admettre que l'homme, avant la conversion philosophique, se trouve dans un état d'inquiétude malheureuse, qu'il est victime du souci, déchiré par les passions, qu'il ne vit pas vraiment, qu'il n'est pas lui-même »⁴³⁴. La *paideia* – formation de soi – de Rousseau ne se fera donc que par la force des choses et non par l'exercice spirituel : c'est l'accident de santé

temps et qu'on ne ménage pas sa peine pour ‘se faire soi-même’, ‘se transformer soi-même’, ‘revenir à soi’ » – M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, III: Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 64.

⁴³⁰ L. NOUIS, « L'Emploi du temps », *op. cit.*, p. 157.

⁴³¹ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, *op. cit.*, Livre VI, p. 244.

⁴³² *Ibid.*, Livre VI, p. 225.

⁴³³ J.-J. ROUSSEAU, « Le Verger de Madame la Baronne De Warens », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 13, in-4°. Édition en ligne : <http://www.rousseauonline.ch/Text/le-verger-de-madame-la-baronne-de-warens.php> (consulté le 11.02.18).

⁴³⁴ P. HADOT, *Exercices spirituels*, *op. cit.*, pp. 47-48.

qui lui ouvre les yeux. Et ce n'est en quelque sorte qu'après lui que Rousseau réalise l'importance de tels exercices spirituels.

Méfions-nous pourtant des apparences. Le bonheur décrit au Livre VI des *Confessions* n'est pas celui qu'il préconisera dans ses écrits à vocation pédagogique. Certes, Rousseau accepte la finitude de l'existence dans le calme des passions et se programme une douce vie au jour la journée... mais son bonheur n'est pas celui d'un sauvage habitant les villes tel qu'Émile devra l'être. C'est le bonheur d'un éternel enfant qui « “agit” sans agir »⁴³⁵ dans une vie oiseuse, presque machinale, sans aucune « responsabilités viriles »⁴³⁶ et dans laquelle autrui n'apparaît qu'à titre de figure maternelle adulte et bienveillante⁴³⁷.

« Je me levais tous les matins avant le soleil. Je montais par un verger voisin dans un très joli chemin qui était au-dessus de la vigne, et suivait la côte jusqu'à Chambéry (...). Je regardais de loin s'il était jour chez Maman ; quand je voyais son contrevent ouvert, je tressaillais de joie et j'accourais. S'il était fermé, j'entrais au jardin en attendant qu'elle fût éveillée, m'amusant à repasser ce que j'avais appris la veille, ou à jardiner. Le contrevent s'ouvrait, j'allais l'embrasser dans son lit, souvent encore à moitié endormie, et cet embrasement aussi pur que tendre tirait de son innocence même un charme qui n'est jamais joint à la volupté des sens (...). Après une heure ou deux de causerie, j'allais à mes livres jusqu'au dîner (...). Avant midi je quittais mes livres, et, si le dîner n'était pas prêt, j'allais faire visite à mes amis les pigeons, ou travailler au jardin en attendant l'heure. Quand je m'entendais appeler, j'accourais fort content et muni d'un grand appétit »⁴³⁸.

Le train de vie ici décrit n'a jamais servi de base aux préceptes du directeur spirituel que sera Rousseau dans ses années d'écrivain public. Cet homme-enfant qu'est Jean-Jacques dans les années 1735-1736 n'est pas le modèle de son « école du bonheur » : il est simplement le doux rêve personnel dont Rousseau ne sait se défaire⁴³⁹. À aucun moment Rousseau n'idéalisera l'état d'enfance au point de préconiser à ses lecteurs d'y « revenir ». Il se consacrera plutôt à montrer qu'il y a, pour chaque constitution de la vie, un bonheur bien particulier. Après avoir passé plus de dix ans à enseigner un bonheur bien différent de celui-ci, le « vieux Rousseau » ne pourra pas, lors de la rédaction de ses *Confessions*, s'empêcher de considérer cet « état de grâce enfantine » comme un des seuls « bonheur de [sa] vie »⁴⁴⁰. Le « bonheur d'enfant » n'est pas celui de ses écrits publics, mais il est celui qui correspond le mieux à son individu singulier. Lorsque la possibilité d'en jouir lui apparaît en 1735, après

⁴³⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, *op. cit.*, Livre III, p. 116, note 3.

⁴³⁶ *Ibid.*, Livre III, p. 222, note 1.

⁴³⁷ Notes générales sur le Livre VI des *Confessions* – *Ibid.*, p. 1343.

⁴³⁸ *Ibid.*, Livre VI, pp. 236-239.

⁴³⁹ Sur la figure du *puer-senex* dans l'œuvre de Rousseau – J.-F. PERRIN, « Penser en écrivain », *op. cit.*, pp. 451-472.

⁴⁴⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, *op. cit.*, Livre VI, p. 225.

son accident, Rousseau ne peut s'empêcher de la saisir à pleine main. C'est un mouvement naturel à son cœur qu'aucun grand précepte ultérieur ne suffira d'ailleurs à contrer, preuve qu'entre la théorie et l'application de maximes générales, il y a un gouffre : celui de la spontanéité naturelle et presqu'indomptable de la singularité.

Pourtant, le bonheur enfantin dont jouit Rousseau aux Charmettes ne durera pas. Il est effectivement loin d'être adapté au tourbillon du monde dont tout homme social est bien forcé de s'accorder. Le moment de refuge paradisiaque dans le vallon de Mme de Warens n'est pas éternel. Les désirs, les passions et la vie active, auparavant écartés par les suites de son accident, auront tôt fait de revenir hanter l'esprit de Rousseau. En septembre 1737, il quitte les Charmettes pour aller consulter un médecin à Montpellier. De retour en février 1738, il trouve sa place prise auprès de « Maman » et abandonne son bel emploi du temps et son bonheur suprême pour emménager chez M. de Mably comme précepteur de ses enfants et y oublier ses peines. Ce sont en réalité des « années vouées au travail et aux regrets dans une maison où Rousseau vécut souvent seul »⁴⁴¹. Après quelques courts voyages, il tente à nouveau de revenir aux Charmettes en mai 1741 pour retrouver ses jours heureux mais ce retour est encore un désastre et fait sombrer Rousseau dans un « nouvel accès de la plus noire mélancolie »⁴⁴². Somme toute, le départ pour Paris est proche. La ville de tous ses malheurs où il deviendra « Rousseau, l'écrivain » lui tend les bras⁴⁴³.

B. *Les Dialogues – bonheur au pays des chimères*

La rédaction des *Dialogues* ou *Rousseau juge de Jean-Jacques*, « douloureuse tâche »⁴⁴⁴ pour notre auteur, débute en 1772 et s'achève en 1776. Les dix années d'écrivain public sont déjà loin derrière Rousseau. Ses plus grands ouvrages sont publiés depuis longtemps et Rousseau paie en quelque sorte les frais de ses productions critiques et polémiques. Le portrait qu'on dresse de lui est aussi risible que noir. Quelques lectures des *Confessions* ont déjà eu lieu mais ces dernières n'ont définitivement pas l'effet escompté⁴⁴⁵ : il n'est pas innocenté, personne ne souhaite entendre sa vérité. Dans les *Dialogues*, Rousseau se fait donc juge de lui-même. Il joue tous les rôles à la fois : l'accusé, l'accusateur, le témoin

⁴⁴¹ Notes sur le Livre VI – *Ibid.*, p. 1342.

⁴⁴² Le début du Livre VI est le moment du temps réapproprié et heureux, la suite sera à nouveau celle du temps perdu et malheureux – *Id.*

⁴⁴³ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, *op. cit.*, Livre VIII, p. 351.

⁴⁴⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Les Dialogues*, *op. cit.*, Histoire du précédent écrit, p. 977.

⁴⁴⁵ « Tout le monde se tut ; Mme d'Egmont fut la seule qui me parut émue ; elle tressaillit visiblement, mais elle se remit bien vite et garda le silence ainsi que toute la compagnie. Tel fut le fruit que je tirai de cette lecture et de ma déclaration » – J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, *op. cit.*, Livre XII, p. 656.

et le juge. L'ouvrage terminé, Rousseau remet ses manuscrits à diverses personnes mais l'état d'angoisse et la conviction d'un complot généralisé à son encontre le pousse à distribuer lui-même son plaidoyer.

« En avril 1776, les flâneurs parisiens s'exposaient à faire une étrange rencontre. Un homme vêtu d'un habit gris à ramages allait dans les rues, dans les promenades, aux Tuileries, une liasse de feuillets en poche. Il guettait les passants, cherchant dans la foule les visages les plus ouverts, les regards les plus droits. Il s'approchait comme un pauvre qui mendie et tendait sans rien dire un billet en tête duquel on pouvait lire : *À tout Français aimant encore la justice et la vérité*. Lamentable et pathétique, le texte les conjurait d'être enfin équitables et honnêtes. Ceux qui ne s'écartaient pas tout de suite s'arrêtaient un instant, tournaient et retournaient ce prospectus insolite, puis, lisant la suscription, déclaraient avec une féroce ingénuité qu'il ne s'adressait pas à eux et le lui rendaient. Ils reprenaient leur marche indifférente ou pressée, déjà oublious de ce fou à l'œil étincelant dont ils ignoraient le désespoir. Lui restait là, les larmes aux yeux, ses billets à la main, que le vent faisait crisper comme des feuilles mortes. Pas un seul ne lut son appel. Il était dans un désert d'hommes. Alors il envoyait des copies aux inconnus qui demandaient à le voir. Pour les recevoir, il exigeait une réponse. « Ma demeure et mon cœur, écrit-il le 23 mai à Mme de Saint-Haon, sont ouverts pour le reste de ma vie à quiconque me dévoilera ce mystère abominable, et s'il m'impose le secret, je promets, je jure de le lui garder inviolablement ». De quel mystère ce fou demandait-il la clé ? Cette quête tragique constitue l'ultime tentative de Jean-Jacques Rousseau pour se faire entendre, l'aboutissement d'un calvaire intérieur de quatre années au cours desquelles, criant dans un vide sans écho, il a vécu dans les griffes de la Chimère, dans le monde sans couleur, tout en noir et blanc, d'un cauchemar existentiel peuplé de juges invisibles et d'espions sans visage »⁴⁴⁶.

Cette citation de l'article de P. Knee et de G. Allard, quoiqu'un peu théâtrale, exprime assez bien l'atmosphère qui entoure l'étrange ouvrage que sont les *Dialogues*. Souvent écarté par les commentateurs, cet ouvrage a longtemps été considéré comme celui d'un fou. Dès 1780, Meister disait déjà qu'« on ne peut douter qu'en écrivant ceci, Rousseau ne fût parfaitement fou »⁴⁴⁷. En 1907, Jules Lemaître parle des *Dialogues* comme l'expression de la « folie définitive » d'un « pauvre animal poursuivi et traqué par une meute qu'il porte dans son imagination, c'est-à-dire par lui-même »⁴⁴⁸. Plus récemment encore, en 1984, Philonenko va même jusqu'à écrire ceci : « ce livre n'a pas servi la mémoire de Jean-Jacques, ni en la philosophie où il n'avait plus rien à dire, ni dans le respect qu'on doit à sa personne. On

⁴⁴⁶ P. KNEE et G. ALLARD, « Rousseau juge de Jean-Jacques, étude sur les Dialogues », in *Pensée libre*, n°7, 1998 [désormais cité « Études sur les Dialogues »], p.9.

⁴⁴⁷ *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot. Raynal. Meister. Etc.*, Paris, Garnier, 1880, XII, 409 – cité dans L. CLARK et G. LAFRANCE, « Rousseau et la Critique », in *Pensée libre*, n°5, 1995, p. 90.

⁴⁴⁸ P. KNEE et G. ALLARD, « Étude sur les Dialogues », *op. cit.*, p. 11.

pourrait même souhaiter [qu'il] n'ait jamais vu le jour »⁴⁴⁹. Il faudra attendre des siècles pour que les *Dialogues* soient étudiés sérieusement⁴⁵⁰, récupérés du bas-côté de la littérature obscure.

En vérité, les *Dialogues* nous intéressent ici justement pour l'état d'esprit de leur auteur. Nous ne chercherons bien sûr pas à éclairer l'état mental du Rousseau qui se fait *Juge de Jean-Jacques* – ce qui dépasserait nos compétences – mais nous souhaitons à tout le moins lui laisser la parole. Écouter, comme nous disions tout à l'heure, la voix singulière de son malheur et les nouvelles voies qu'il trouve pour son bonheur – que celui-ci soit proche ou non de celui de ses contemporains ou même de celui des Anciens. Voyons dès lors l'extrait ci-dessous où Rousseau parle de lui-même, Jean-Jacques :

« Dépouillé par des mains cruelles de tous les biens de cette vie, l'espérance l'en dédommage dans l'avenir, l'imagination les lui rend dans l'instant même : d'heureuses fictions lui tiennent lieu d'un bonheur réel ; et que dis-je ? Lui seul est solidement heureux, puisque les biens terrestres peuvent à chaque instant échapper en mille manières à celui qui croit les tenir : mais rien ne peut ôter ceux de l'imagination à quiconque sait en jouir. Il les possède sans risque et sans crainte ; la fortune et les hommes ne sauraient l'en dépouiller.

Faible ressource, allez-vous dire, que des visions contre une grande adversité ! Eh Monsieur, ces visions ont plus de réalité peut-être que tous les biens apparents dont les hommes font tant de cas, puisqu'ils ne portent dans l'âme un vrai sentiment de bonheur, et que ceux qui les possèdent sont également forcés de se jeter dans l'avenir faute de trouver dans le présent des jouissances qui les satisfassent.

Si l'on vous disait qu'un mortel, d'ailleurs très infortuné, passe régulièrement cinq ou six heures par jour dans des sociétés délicieuses, composées d'hommes justes vrais, gais, aimables, simples avec de grandes lumières, doux avec de grandes vertus ; de femmes charmantes et sages, pleines de sentiments et de grâces, modestes sans grimace, badines sans étourderie, n'usant de l'ascendant de leur sexe et de l'empire de leurs charmes que pour nourrir entre les hommes l'émulation des grandes choses et le zèle de la vertu : que ce mortel connu, estimé, chéri dans ces sociétés d'élite y vit avec tout ce qui les compose dans un commerce de confiance d'attachement de familiarité ; qu'il y trouve à son choix des âmes sûres, des maîtresses fidèles, de tendres et solides amies, qui valent peut-être encore mieux. Pensez-vous que la moitié de chaque jour ainsi passée ne rachèterait pas bien les peines de l'autre moitié ? Le souvenir toujours présent d'une si douce vie et l'espoir assuré de son prochain retour n'adoucirait-pas bien encore l'amertume du reste du temps, et croyez-vous qu'à tout prendre l'homme le plus heureux de la terre compte dans le même espace plus de moments aussi doux ? Pour moi, je pense et vous penserez, je m'assure, que cet homme pourrait se flatter malgré ses peines de passer de cette manière une vie aussi pleine de bonheur et de jouissance que tel autre mortel que ce soit. He bien, Monsieur, tel est l'état de J. J. au milieu de ses affections et de ses fictions, de ce J. J. si cruellement, si obstinément, si indignement noirci, flétri, diffamé, et qu'avec des soucis, des soins, des frais énormes, ses adroits, ses puissants persécuteurs travaillent depuis si longtemps sans relâche à rendre le plus malheureux des êtres. Au milieu de tous leurs succès, il leur échappe, et se réfugiant dans les régions éthérees, il y vit heureux en dépit d'eux : jamais avec toutes leurs machines ils ne le poursuivront jusque-là »⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, tome III, pp. 278-279, cité dans P. KNEE et G. ALLARD, « Étude sur les Dialogues », *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵⁰ Notamment par M. Foucault, G. Poulet et J. Starobinski.

⁴⁵¹ J.-J. ROUSSEAU, *Les Dialogues*, *op. cit.*, Deuxième Dialogue, pp. 813-815.

Avec cet extrait, nous sommes très loin des beaux jours et de l'emploi du temps du Livre VI des *Confessions*. Nous sommes aussi très loin du pur présent dont Rousseau avait souvent voulu jouir. Le futur lui tient lieu d'espérance – depuis les années aux Charmettes, Rousseau croit en effet à l'immortalité de l'âme – et le présent est si peu clément envers lui que Jean-Jacques le passe dans ses fictions. Au lieu de chercher à porter un regard physique sur la réalité qui l'entoure, il voit le mal partout et s'isole. Cette retraite, faite en quelque sorte contre son gré mais de manière très radicale, l'éloigne de ses semblables et ne le rapproche de lui-même que dans l'angoisse. La paranoïa et l'obsession de justification constante l'animent d'une sorte de frénésie qui est à l'opposé de l'état qu'offre une juste discipline des jugements. À cette époque, le refuge de Jean-Jacques se réduit à une sorte de Citadelle intérieure défigurée. Pour Marc Aurèle (*Pensées*, XI, 11), la Citadelle intérieure devait être l'asile dans lequel l'Homme pouvait se retrouver :

« Si les choses dont la recherche ou la fuite sont pour toi cause de trouble, ne viennent pas à toi, va toi-même vers elles en quelque manière ; c'est-à-dire : que le jugement que tu portes sur elles soit exempt de trouble et elles resteront immobiles et on ne te verra ni les poursuivre, ni les fuir »⁴⁵².

Dans cette Citadelle, les choses extérieures doivent certes se tenir immobiles mais il y a tout de même un « retour aux choses » que Jean-Jacques n'entreprend plus du tout. La Citadelle intérieure dans laquelle il se réfugie ne lui permet pas de regarder sereinement à l'extérieur. Elle est en rupture quasi-totale avec ce dernier. Après avoir tant écrit sur les moyens de notre bonheur et les causes de nos malheurs, Rousseau s'expose à une critique très ancienne. Son auteur préféré le mettait pourtant en garde : « Sondez votre âme, examinez tous ses endroits faibles, pour n'être pas exposé à vous entendre dire comme dans la tragédie : *De blessures couvert, tu veux guérir les autres* »⁴⁵³, disait Plutarque. Marc Aurèle surenchérit d'ailleurs (*Pensées*, XI, 29) : « Quand il s'agit d'écrire ou de lire, tu ne guideras pas les autres avant d'avoir été guidé. À plus forte raison quand il s'agit de vivre »⁴⁵⁴.

Le Rousseau des *Dialogues* est déchiré. Tous ses enseignements n'ont pas suffi à guérir sa société, ni même à le protéger des maux qu'elles pouvaient causer et qu'il ne voyait que trop bien. Désormais, les hommes sont à ses yeux d'étranges « êtres mécaniques » et incompréhensibles. « La vie sociale n'existe plus pour [lui] et [il se trouve] au milieu d'eux

⁴⁵² MARC AURÈLE, *Pensées*, *op. cit.*, p. 1234.

⁴⁵³ PLUTARQUE, *Sur l'utilité qu'on peut tirer de ses ennemis*, 88d, édition en ligne : <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/surlutilite.htm> (consulté le 11.07.18).

⁴⁵⁴ MARC AURÈLE, *Pensées*, *op. cit.*, pp. 1239-1240.

aussi solitaire que le sauvage du second Discours au fond de ses bois »⁴⁵⁵. Dorénavant, le seul bonheur qui lui reste – et dont il se vante⁴⁵⁶ – est entièrement chimérique. « Ici, [Rousseau] unit désillusion et évasion dans le pays des chimères »⁴⁵⁷. À force d'être déçu par les siens, à force de prendre chaque critique de plein fouet, Jean-Jacques quitte sa société et s'en forge une nouvelle – une société « selon son cœur » comme il dira dans ses *Rêveries*⁴⁵⁸. Cette société imaginaire sera pour lui un refuge récurrent. En se fermant à l'extérieur, sa Citadelle s'ouvre toujours plus à la fiction : Rousseau s'imagine ailleurs, là où il était heureux. Le nouveau monde qu'il se façonne est fait de réminiscences mais aussi de pures créations : il s'invente une société de belles âmes, à l'image des personnages de son *Héloïse*, de Madame de Warens, des seuls hommes dont il puisse encore apprécier la compagnie.

« J'ai pris en mépris mon siècle et mes contemporains et sentant que je ne trouverais point au milieu d'eux une situation qui put contenter mon cœur, je l'ai peu à peu détaché de la société des hommes, et je m'en suis fait une autre dans mon imagination laquelle m'a d'autant plus charmé que je la pouvais cultiver sans peine, sans risque et la trouver toujours sûre et telle qu'il me la fallait »⁴⁵⁹.

Nous sommes aux antipodes de l'indifférence stoïcienne qui recommandait d'aimer toute personne et tout évènement d'un même amour compréhensif. Comme le dit G. Farrugia :

« La vie dans la fiction, dans une société d'élite, une société charmante ou un monde idéal permet d'éviter de sombrer dans le néant (...). La vie au pays des chimères est un refuge, dont la création est issue d'une déception du cœur »⁴⁶⁰.

Grâce à la fiction, la déception du cœur est enterrée, oubliée, « ainsi le besoin social qui a été frustré se dédommage »⁴⁶¹, reconnaît Jean-Jacques. Cette vie imaginaire ouvre la porte à un nouveau type de bonheur que Rousseau s'était bien gardé de recommander aux siens dans ses écrits publics. Le bonheur qu'offre la fiction est un bonheur « malgré toutes les circonstances éventuelles », c'est un bonheur qui « dépend de nous », et en cela il se rapproche du bonheur tel que le concevaient les Stoïciens. Mais cette vie « aussi pleine de bonheur et de jouissance » soit-elle n'est pas celle qu'ils préconisaient. Recluse

⁴⁵⁵ R. DERATHÉ, « La Dialectique du bonheur », *op. cit.*, p.92.

⁴⁵⁶ « Non jamais les plus voluptueux n'ont connu de pareils délices, et j'ai cent fois plus joui de mes chimères qu'ils ne font des réalités » – J.-J. ROUSSEAU, *Lettres à Malesherbes*, *op. cit.*, Lettre 3 du 26 janvier 1762, p. 1139.

⁴⁵⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Les Dialogues*, *op. cit.*, Deuxième Dialogue, note 1, p. 813.

⁴⁵⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, *op. cit.*, VIII^{ème} Promenade, p. 1081.

⁴⁵⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres à Malesherbes*, *op. cit.*, Lettre 2 du 12 janvier 1762, p. 1135.

⁴⁶⁰ G. FARRUGIA, *Bonheur et fiction*, *op. cit.*, p.74.

⁴⁶¹ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres à Malesherbes*, *op. cit.*, Lettre 3 du 26 janvier 1762, note 4, p. 1140.

géographiquement et mentalement, la retraite de Rousseau est trop forte : il n'y a qu'abstention, plus d'intervention ; plus de temps pour autrui, juste du temps pour soi. Les aléas de la vie et le cœur sensible de Jean-Jacques en font un piètre exemple de sagesse. Exploitant jusque dans ses dérives le bonheur hors de toute atteinte du Stoïcien, le Rousseau des *Dialogues* tente de s'épanouir dans un repli total, et ce malgré ses dits « persécuteurs » : « au milieu de tous leurs succès, il leur échappe, et se réfugiant dans les régions éthérées, il y vit heureux en dépit d'eux : jamais avec toutes leurs machines ils ne le poursuivront jusque-là »⁴⁶².

C. *Les Rêveries du Promeneur Solitaire – l'heure du bilan*

« Homme, si tu es quelqu'un, va te promener seul, converse avec toi-même » – Épicète (*Entretiens*, III, 14, 1).

Dans son dernier ouvrage, Rousseau se prête à l'exercice. Les *Rêveries du Promeneur Solitaire* constituent la pièce dernière de son autobiographie ; l'autobiographie suprême, pourrions-nous dire, puisque les *Rêveries* s'arrêtent avec la vie de Rousseau. L'extrait que nous avons sélectionné coïncide d'ailleurs avec la dixième et dernière *Promenade* de Jean-Jacques. Mais avant d'y arriver, il nous faut d'abord dire que, de tous, cet ouvrage ultime est d'une certaine manière le plus proche de la tradition des exercices spirituels. Ces derniers s'y retrouvent nombreux, non plus dans leurs effets ou sous forme de recommandations à autrui, mais dans leur réalisation personnelle et active. C'est d'ailleurs ce qu'a étudié C. Dornier dans son article, *L'écriture de la citadelle intérieure ou la thérapeutique de l'âme du promeneur solitaire*. « Dans cet effort pour neutraliser la contingence personnelle sans la dissimuler, dans le balancement entre effacement dans l'indifférencié cosmique et affirmation-jouissance de soi, Rousseau s'essaie à la pratique de soi, aux techniques de soi-même »⁴⁶³, écrit l'auteure.

⁴⁶² J.-J. ROUSSEAU, *Les Dialogues*, *op. cit.*, Deuxième Dialogue, p. 815.

⁴⁶³ C. DORNIER. « L'écriture de la citadelle intérieure », *op. cit.*, p. 106. Le concept de « technique de soi » ici présent provient de M. Foucault, grand lecteur de P. Hadot. Au vu de leurs vifs échanges, nous pouvons néanmoins affirmer que P. Hadot s'oppose à cette appellation foucaldienne. Dans les *Réflexions sur la notion de "culture de soi"*, Hadot écrit ceci : « il me semble que la description que M. Foucault donne de ce que j'avais nommé les "exercices spirituels", et qu'il préfère appeler des "techniques de soi", est précisément beaucoup trop centrée sur le "soi", ou, du moins, sur une certaine conception du soi » (P. HADOT, « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », in *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale*, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988 / [organisée par l'Association pour le Centre Michel Foucault], Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1989, pp. 261-262). Pierre Hadot semble voir, dans la notion foucaldienne de « technique de soi », une sorte d'exercice spirituel dont on aurait ôté la dimension cosmique ou communautaire. À ses yeux, il s'agit là d'*« une tendance à peu près générale de la pensée moderne, tendance peut-être plus instinctive que réfléchie »* qui consiste à écarter ce qui de nos jours est de moins en moins évocateur, savoir « les notions de "Raison universelle" et de "nature universelle" » (*Ibid.*, p. 263). Ce débat, bien qu'extrêmement intéressant, nous éloignerait de notre sujet. Nous conseillons néanmoins à tout lecteur intéressé par ces questions non seulement le tome III de l'*Histoire de la*

Dès la *Première Promenade* mais aussi dans la *Troisième*, on peut notamment lire que Jean-Jacques s'attelait à l'apprentissage de la mort, un exercice spirituel tout à fait stoïcien :

« Dans ce désœuvrement du corps mon âme est encore active, elle produit encore des sentiments, des pensées, et sa vie interne et morale semble encore s'être accrue par la mort de tout intérêt terrestre et temporel. Mon corps n'est plus pour moi qu'un embarras, qu'un obstacle, et je m'en dégage d'avance autant que je puis »⁴⁶⁴.

« Est-il temps au moment qu'il faut mourir d'apprendre comment on aurait dû vivre? [...] Que sert d'apprendre à conduire son char quand on est au bout de la carrière? Il ne reste plus à penser alors que comment on en sortira. L'étude d'un vieillard, s'il lui en reste encore à faire, est uniquement d'apprendre à mourir »⁴⁶⁵.

Mais c'est loin d'être le seul exercice spirituel des *Rêveries*. On retrouve encore le fameux regard d'en-haut ou « perspective physique » qui consistait à replacer toute chose « dans la totalité de l'univers, l'événement dans le tissu des causes et des effets, à le définir en lui-même en le séparant des représentations conventionnelles que les hommes s'en font habituellement »⁴⁶⁶. Après une vie aussi tourmentée que la sienne, cet exercice paraît extrêmement salutaire pour Jean-Jacques. Il y revient d'ailleurs à plusieurs reprises :

« Je compris que les causes, les instruments, les moyens de tout cela m'étant inconnus et inexplicables, devaient être nuls pour moi. Que je devais regarder tous les détails de ma destinée comme autant d'actes d'une pure fatalité où je ne devais supposer ni direction, ni intention, ni cause morale »⁴⁶⁷.

« Délivré de toutes les passions terrestres qu'engendre le tumulte de la vie sociale, mon âme s'élancerait fréquemment au-dessus de cette atmosphère, et commerçerait d'avance avec les intelligences célestes dont elle espère aller augmenter le nombre dans peu de temps »⁴⁶⁸.

Les *Rêveries* sont également – et enfin – l'ouvrage de la résignation pour Rousseau. Enfin, il laisse Clotho « filer [s]a vie avec les évènements qu'elle veut »⁴⁶⁹ (*Pensées*, IV, 34). Enfin, il donne son assentiment aux évènements de l'univers, qu'ils soient en sa faveur ou non. Désormais, dans un exercice à la fois logique (discipline de l'assentiment) et physique (discipline du désir), Rousseau ne s'oppose plus à la destinée et se rapproche de l'idéal de maîtrise de soi.

sexualité dans lequel M. Foucauld développe ses thèses, mais également l'article *Réflexions sur la notion de "culture de soi"* mentionné ci-dessus pour de plus amples détails sur la discussion entre M. Foucault et P. Hadot.

⁴⁶⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, *op. cit.*, I^{ère} Promenade, p.1000.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, III^{ème} Promenade, pp. 1012-1013.

⁴⁶⁶ P. HADOT, *Exercices spirituels*, *op. cit.*, p. 144.

⁴⁶⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, *op. cit.*, VIII^{ème} Promenade, p. 1079.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, V^{ème} Promenade, pp. 1048-1049.

⁴⁶⁹ MARC AURÈLE, *Pensées*, *op. cit.*, p. 1165.

« J'ai trouvé dans cette résignation le dédommagement de tous mes maux par la tranquillité qu'elle me procure et qui ne pouvait s'allier avec le travail continual d'une résistance aussi pénible qu'infructueuse »⁴⁷⁰.

Cet assentiment explique également que la rédaction de Rousseau ne soit plus du tout motivée par les mêmes raisons qu'auparavant. La différence entre les *Dialogues* et les *Rêveries* est d'ailleurs flagrante : dans ces dernières, Rousseau est résigné et quitte le rôle de juge et de défenseur de la vérité pour se libérer enfin de la hantise du mensonge, du complot et de la persécution. D'un geste salvateur, il écarte enfin ce qui n'a jamais dépendu de lui et qui l'a pourtant tant obsédé : l'opinion.

« De quelque façon que les hommes veuillent me voir, ils ne sauraient changer mon être, et malgré leur puissance, et malgré toutes leurs sourdes intrigues, je continuerai, quoi qu'ils fassent, d'être en dépit d'eux ce que je suis »⁴⁷¹.

Maintenant qu'il a « tout dit » et tout écrit jusqu'à son plaidoyer, Rousseau n'aura d'ailleurs plus pour but de produire de nouvelles publications. À l'image de Marc Aurèle dans ses *Pensées*, il n'écrit ses *Rêveries* que pour lui⁴⁷² et telles qu'elles lui viennent. La plupart du temps, elles sont sans prétention, sans préméditation – en témoignent les brouillons retrouvés sur des cartes à jouer. Le « journal » qui en résulte est informe et extrêmement divers.

Même si le mal surgit encore partout dans les *Rêveries*⁴⁷³, Rousseau y fait tout de même le récit de nombreux moments heureux. On retrouve notamment le bonheur de la réminiscence – ce juste usage du passé dont nous avons déjà parlé – mais aussi le bonheur de « l'espérance [qui] embellit tout »⁴⁷⁴ – en l'occurrence, il s'agit de l'espérance d'un Au-delà paisible et réconfortant. Mais parmi tous ces moments heureux, nous avons choisi de revenir une nouvelle fois sur le « court bonheur » des Charmettes auquel est consacrée l'ultime *Rêverie* de Rousseau. De toutes les *Promenades* de l'ouvrage, celle-ci n'est certainement pas la plus riche en exercices spirituels. Elle n'est pas non plus la plus profonde, ni la plus complexe et ne nécessite pas d'amples explications. L'intérêt que revêt à nos yeux cette dernière *Rêverie*, seule parmi toutes les autres, c'est qu'elle nous emmène au cœur même de la singularité de Jean-Jacques. Sans doute conscient qu'elle serait une de ses dernières, la

⁴⁷⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, op. cit., I^{ère} Promenade, p. 996.

⁴⁷¹ Ibid., VIII^{ème} Promenade, p. 1080.

⁴⁷² « J'écrivais mes premières Confessions et mes Dialogues dans un souci continual sur les moyens de les dérober aux mains rapaces de mes persécuteurs, pour les transmettre s'il était possible à d'autres générations. La même inquiétude ne me tourmente plus pour cet écrit » – *Ibid.*, I^{ère} Promenade, p. 1001.

⁴⁷³ J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle : suivi de, Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, p. 427.

⁴⁷⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, op. cit., Lettre à Voltaire le 18 août 1756, p. 113.

Dixième Promenade est le point culminant et final du récit des jours heureux que nous transmet Rousseau. Elle est comme un ultime regard jeté sur sa vie, un bilan centré sur le positif. Dans une plume imprégnée de souvenirs et de tendre reconnaissance, Rousseau retourne une dernière fois à son « moment heureux » favori :

« Aujourd’hui jour de Pâques fleuries, il y a précisément cinquante ans de ma première connaissance avec Madame de Warens. Elle avait vingt-huit ans alors, étant née avec le siècle. Je n’en avais pas encore dix-sept, et mon tempérament naissant, mais que j’ignorais encore, donnait une nouvelle chaleur à un cœur naturellement plein de vie. S’il n’était pas étonnant qu’elle conçût de la bienveillance pour un jeune homme vif, mais doux et modeste, d’une figure assez agréable, il l’était encore moins qu’une femme charmante, pleine d’esprit et de grâces, m’inspirât avec la reconnaissance des sentiments plus tendres que je n’en distinguais pas. Mais ce qui est moins ordinaire, est que ce premier moment décida de moi pour toute ma vie, et produisit par un enchaînement inévitable le destin du reste de mes jours. Mon âme dont mes organes n’avaient point développé les plus précieuses facultés n’avait encore aucune forme déterminée. Elle attendait dans une sorte d’impatience le moment qui devait la lui donner, et ce moment accéléré par cette rencontre ne vint pourtant pas si tôt, et dans la simplicité de mœurs que l’éducation m’avait donnée je vis longtemps prolonger pour moi cet état délicieux mais rapide, où l’amour et l’innocence habitent le même cœur. Elle m’avait éloigné. Tout me rappelait à elle. Il y fallut revenir. Ce retour fixa ma destinée, et longtemps encore avant de la posséder, je ne vivais plus qu’en elle et pour elle. Ah ! Si j’avais suffi à son cœur comme elle suffisait au mien ! Quels paisibles et délicieux jours nous eussions coulés ensemble ! Nous en avons passé de tels, mais qu’ils ont été courts et rapides, et quel destin les a suivi ! Il n’y a pas de jour où je ne me rappelle avec joie et attendrissement *cet unique et court temps de ma vie où je fus moi pleinement, sans mélange et sans obstacle, et où je puis véritablement dire avoir vécu.* Je puis dire à peu près comme ce Préfet du Prétoire qui, disgracié sous Vespasien, s’en alla finir paisiblement ses jours à la campagne : *j’ai passé soixante et dix ans sur la terre et j’en ai vécu sept.* Sans ce court mais précieux espace je serais resté peut-être incertain sur moi ; car tout le reste de ma vie, facile et sans résistance, j’ai été tellement agité, ballotté, tiraillé par les passions d’autrui que, presque passif dans une vie aussi orageuse, j’aurais peine à démêler ce qu’il y a du mien dans ma propre conduite, tant la dure nécessité n’a cessé de s’appesantir sur moi. Mais durant ce petit nombre d’années, aimé d’une femme pleine de complaisance et de douceur, je fis ce que je voulais faire, je fus ce que je voulais être, et par l’emploi que je fis de mes loisirs, aidé de ses leçons et de son exemple, je sus donner à mon âme encore simple et neuve, la forme qui lui convenait davantage, et qu’elle a gardée toujours. Le goût de la solitude et de la contemplation naquit dans mon cœur avec les sentiments expansifs et tendres faits pour être son aliment. Le tumulte et le bruit les resserrent et les étouffent, le calme et la paix les raniment et les exaltent. J’ai besoin de me recueillir pour aimer. J’engageai Maman à vivre à la campagne. Une maison isolée au penchant d’un vallon fut notre asile, et c’est là que dans l’espace de quatre ou cinq ans j’ai joui d’un siècle de vie, et d’un bonheur pur et plein qui couvre de son charme tout ce que mon sort présent a d’affreux. 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. Tout mon temps était rempli par des soins affectueux ou par des occupations champêtres. Je ne désirais rien que la continuation d’un état si doux ; ma seule peine était la crainte qu’il ne durât pas longtemps, et cette crainte née de la gêne de notre situation n’était pas sans fondement. Dès lors je songeai à me donner en même temps des diversions sur cette inquiétude, et des ressources pour en prévenir l’effet. Je pensai qu’une provision de talents était la plus sûre ressource contre la misère, et je résolus d’employer mes loisirs à me mettre en état, s’il était possible, de rendre un jour à la meilleure des femmes, l’assistance que j’en avais reçue »⁴⁷⁵.

⁴⁷⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, op. cit., X^{ème} Promenade, pp. 1098-1099 [nous soulignons].

En terminant son œuvre ultime sur le « court bonheur de sa vie », Rousseau nous avoue que le bonheur de la fiction, prétendument supérieur aux autres, n'était qu'un pis-aller – « voilà qu'il reconnaît maintenant qu'il poursuivait “des chimères” »⁴⁷⁶ dans ses *Dialogues*, écrit B. Gagnebin. Au terme d'une vie bien chargée, rien ne vaut en vérité les jours heureux décrits dans le Livre VI des *Confessions*. Comme dans un élan de lucidité après la paranoïa des *Dialogues*, Rousseau nous laisse une étrange liste de compte : celle des jours où il peut véritablement dire avoir vécu... Ils sont finalement très peu nombreux et le bonheur dont ils témoignent est considérablement différent du bonheur général que Rousseau préconisait à ses lecteurs.

Au terme des « crêtes successives d'une même et longue vague [où] tout est axé sur la quête du bonheur »⁴⁷⁷, Rousseau nous ouvre le fond de sa pensée : sa vie idéale était celle de l'homme-enfant. Loin de l'admirable vertu stoïcienne, loin même du respectable homme de bien capable d'ajuster parfaitement l'acceptation et la résistance, l'abstention et l'intervention, le singulier bonheur qui convient le mieux à Jean-Jacques est le bonheur des commencements de la vie. Derrière cette figure de « Petit au verger de Maman » se cache son idéal de bonheur personnel, un piètre bonheur fugace et presque risible peut-être, mais un bonheur plus fort que tous les autres, plus puissant que tous les préceptes, plus beau que toutes les maximes, et finalement... simplement... plus adapté à la singularité de son cœur.

« Pour Jean-Jacques, tout vrai bonheur est dans le commencement du bonheur. Dans les premières heures du jour, dans les premiers mois de l'année (“je n'aime que le printemps”), dans la découverte de la vie, de l'amour – dans les commencements aussi de l'humanité. Le mythe personnel de l'écrivain (...) rejoint ici le mythe central de la plupart des religions (...). Il en résulte que la figure du bonheur ne se dessine purement que dans ce qui est inaccompli, dans ce qui n'est pas encore réalisé (et c'est là un paradoxe nécessaire) »⁴⁷⁸.

Le *philo-sophos* eudémoniste qu'est Rousseau n'a su tenir ce bonheur entre ses mains que par instants. Instants fugitifs, mais instants saisissants. Les aléas d'une vie tourmentée, le cœur sensible et le tempérament cyclothymique de notre auteur lui ont rendu la tâche impossible. Au décompte de ses jours, Rousseau est forcé de constater qu'il n'aura eu sur son temps et sur son bonheur qu'une faible prise, souvent lâchée pour l'ombre. Ombre d'une vie donc, dont sept années seulement furent touchées de lumières. Rousseau est à regret ce qu'il redoutait d'être : le vieillard de l'*Émile* qui n'aura su vivre de sa longue vie qu'un seul instant.

⁴⁷⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres à Malesherbes*, *op. cit.*, Lettre 3 du 26 janvier 1762, note 5, p. 1140.

⁴⁷⁷ *Introduction aux Confessions* par B. Gagnebin et M. Raymond dans J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, p. XLII.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. XLII-XLIII.

Il est celui-là même dont il disait qu'« il eût gagné d'aller au tombeau dans sa jeunesse, s'il eût vécu du moins jusqu'à ce temps-là »⁴⁷⁹.

Si la vie devait se réduire aux moments de qualité, celle de Rousseau aurait donc été bien courte. Mais à défaut d'avoir été le digne représentant de ses propres préceptes dans une société bien ordonnée, Rousseau a fait de son mieux pour ouvrir aux autres son cœur et leur indiquer les moyens qu'il jugeait, de toute sa subjectivité, propices à leur bonheur. La vocation de l'œuvre anté-autobiographique de Rousseau est, comme celle des exercices spirituels, parfaitement claire : la félicité humaine en était le but ultime. À la manière des Anciens, Rousseau a distillé ses recommandations mais il fait partie de tous ces hommes insensés ou finalement, de ces simples humains. Sur la liste très sélective des sages, Rousseau n'a pas son nom. Son œuvre, jusqu'à son autobiographie, témoigne bien de l'éternelle *recherche* pratique que constitue la philosophie. C'est une recherche éperdue et dont le résultat peut paraître décevant. Il ne nous reste qu'à dire, semblerait-il, qu'il en va du bonheur comme de la sagesse : on passe toujours plus de temps à le chercher qu'à le posséder et il n'est pas toujours où l'on croit. Avec ses hauts et ses bas, avec son œuvre publique et l'histoire de sa vie, Rousseau nous permet néanmoins de voir une véritable philosophie « en train de se faire », ce que nous cherchions finalement en nous abreuvant à la source des Anciens comme à la sienne.

Par son exemple, tantôt sublime tantôt pathétique, l'individu Jean-Jacques Rousseau a finalement quelque chose de rassurant que n'avaient pas la froideur et la superbe rigueur des Anciens : Rousseau est comme nous tous. Plein de bonne volonté mais facile à décourager, ambitieux mais trop sensible, parfois génial mais aussi risible, ou simplement – comme il le reconnaît lui-même – « paresseux à faire, par trop d'ardeur à désirer »⁴⁸⁰. Son inconstance, sa fragilité, sa sensibilité démesurée, et ses passions souvent folles ou futiles nous rappellent que nous sommes tous les insensés que critiquaient les Stoïciens. Le système de ces derniers était d'ailleurs résolument lucide lorsqu'il comptait sur les doigts d'une seule main le nombre de sages que la Terre a produit.

Ce que nous amène peut-être Rousseau sur ces questions, c'est une revalorisation de l'Homme – car au-delà de toutes les critiques qu'il leur adresse, Rousseau n'est-il pas celui qui dit que l'homme est naturellement bon ? En adoucissant les traits du stoïcisme pour faire

⁴⁷⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre I, p. 53.

⁴⁸⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, op. cit., Livre I, p. 41.

une « reconstruction de l'Antiquité selon son cœur »⁴⁸¹, Rousseau nous invite à nous accepter dans nos échecs – puisqu'ils feront toujours partie de notre frêle humanité – sans jamais cesser d'encourager le progrès. Il offre une nouvelle vie aux idéaux stoïciens, mais une vie moins contraignante et finalement plus réaliste. Le portrait du bonheur que dresse Rousseau est, comme les individus qui y prétendent, imparfait et subjectif. Rousseau fait place à l'indulgence, à la singularité et aux imperfections. Du même coup, il fragilise le bonheur des Anciens qui devait être solide et résister à toutes les épreuves... Mais finalement, pouvait-on seulement croire qu'un tel bonheur était *humain* ?

N'allons pas croire pour autant que la philosophie rousseauiste est une philosophie de l'immobilité : nous serions loin du compte. En vérité, ce que fait cette philosophie, c'est arrondir les angles du Portique pour que plus d'individus puissent enfin y entrer et accéder au bonheur, même s'il est doux-amer.

« Rousseau nous invite à considérer ce qui n'a rien de considérable, il dirige notre regard vers ce qui est sans défense, cette part d'enfance et de passivité qui est commune à tous. Il met en avant ce par quoi les hommes ne se distinguent pas les uns des autres, et c'est un trait constant de sa démarche. (...). Il demande aux civilisés de respecter ce qui n'a apparemment aucun titre à l'être. Car dans cette inertie qui n'a l'air de rien, et qui même en un sens n'est rien, se trouve la racine du bien. L'authenticité humaine habite le trouble et le bégaiement, le regard qui s'égare ou l'esprit qui s'absente, ce pourquoi il faut accueillir la timidité, être sensible à la vacance et s'entendre au-delà des mots »⁴⁸².

⁴⁸¹ D. LEDUC-FAYETTE, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, op. cit., p. 14.

⁴⁸² C. HABIB, « S'aimer soi-même », op. cit., p. 127.

CONCLUSION

La quête du bonheur entreprise par Rousseau est définitivement houleuse. L'héritage antique et sa reconstruction l'ont indéniablement rythmée mais les sages maximes des Anciens et les incessants efforts d'un homme pour comprendre et guider ses semblables ont-ils suffit ? L'autobiographie nous fait douter... Ce qui nous offre sur ces questions le plus grand éclairage, c'est en vérité le jeu de contrastes que nous avons tenté d'établir dans ce travail. Contraste entre les exercices spirituels antiques et leur remaniement moderne. Contraste entre le bonheur des Anciens et celui des Lumières. Contraste, enfin, entre Rousseau, l'écrivain et Jean-Jacques, l'objet de l'autobiographie. Une à une, ces confrontations dessinent et précisent les contours de l'éternel écueil de toute recherche du bonheur : la singularité.

Qu'elle soit celle d'une époque ou celle des individus qui la constituent, la singularité fait en effet vaciller la prétendue efficience de tout guide eudémoniste. Adapter les exercices spirituels antiques à l'Homme moderne est un défi que Rousseau a relevé durant sa carrière d'écrivain. L'œuvre rousseauiste offre en effet à ses lecteurs une sorte de gigantesque *Manuel* moderne aux allures de *Pensées*. Derrière le *Contrat*, l'*Émile*, les *Discours*, Clarens, la Corse ou Sparte, « c'est finalement le même idéal qui est toujours présent, un eudémonisme collectif »⁴⁸³. Mais derrière toute collectivité se cache une foule d'individus particuliers, dont l'histoire est personnelle, dont les désirs et les rêves sont souvent impénétrables. La vie interne, intime et insondable des particuliers : tel est l'obstacle ultime de toute philosophie s'attaquant à l'immense question du bonheur des hommes et risquant toujours de « louper le coche ». Nous le disions en introduction, nous le confirmons à présent : peut-être n'y aura-t-il jamais de sagesse et de bonheur qu'à la mesure de chacun⁴⁸⁴.

Finalement, l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau ne fait pas de miracle. À tout le moins cherche-t-elle à nous offrir ce que J. Starobinski avait nommé « le remède dans le mal »⁴⁸⁵. Point de bonheur parfait, point de retour à l'État de Nature, point de sage accompli. La voie que nous propose Rousseau fait avec « le mal », avec la faiblesse et l'« infirmité »⁴⁸⁶ qui caractérisent les hommes. Elle s'ancre dans les passions, les désirs et les vices. Elle constate

⁴⁸³ D. LEDUC-FAYETTE, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, op. cit., p. 152.

⁴⁸⁴ Introduction aux *Écrits autobiographiques* par B. Gagnebin et M. Raymond dans J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions* in O.C., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, p. XIII.

⁴⁸⁵ J. STAROBINSKI, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.

⁴⁸⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., Livre IV, p. 318.

l’infinité fragilité des choses et l’éternelle relativité qui définit les hommes en prouvant leur insuffisance⁴⁸⁷. En un mot, nous pourrions dire que Rousseau se souvient de l’État de Nature mais souhaite définitivement faire avec l’État social. Comme le dit T. Todorov :

« [La voie que nous propose Rousseau] ne conduit pas automatiquement au bonheur ; et, quand elle le fait, ce bonheur n’a rien d’une certitude absolue, d’un repos définitif. Elle consiste à pratiquer une bonne socialité : ce n’est pas beaucoup, mais c’est peut-être tout ce qui est accessible aux êtres humains ; ils tirent là, comme le dit Rousseau, leur remède de la nature même de leur mal, de sorte que c’est par là qu’ils se conforment de plus près à la condition humaine. “C’est la faiblesse de l’homme qui le rend sociable : ce sont nos misères communes qui portent nos coeurs à l’humanité”, écrit-il dans l’*Emile* (IV ; IV, 503) ; et d’ajouter : “Ainsi de notre infirmité même naît notre frêle bonheur” »⁴⁸⁸.

La perfection n’est pas de ce monde, nous déclare Rousseau. Comme le disait déjà le Livre I^{er} de l’*Emile*, le tout est de savoir au mieux « supporter les biens et les maux de cette vie, d’où il suit que la véritable éducation consiste moins en préceptes qu’en *exercices* »⁴⁸⁹. Si éclairants soient-ils pour l’esprit, les manuels eudémonistes ne nous livrent donc leur véritable leçon qu’à condition d’être mis à l’épreuve. Ce n’est qu’alors, dit Rousseau, qu’ils nous permettent de passer de la simple existence à la vie véritable. À cet égard, notre analyse de l’autobiographie de Rousseau correspondait en quelque sorte à cette évaluation de la théorie par l’expérience. L’extraordinaire singularité de Jean-Jacques soutient en effet nos propos. Par le récit décomplexé de toutes les « bizarries » de son existence⁴⁹⁰, Rousseau nous dévoile toute sa singularité et, par conséquent, tout son bonheur personnel. Si ce dernier n’a pas toujours été à la hauteur des grands idéaux que Rousseau avait transmis à ses lecteurs durant sa carrière, il confirme néanmoins sa conclusion ultime : « le bonheur est un état permanent qui ne semble pas fait ici-bas pour l’homme »⁴⁹¹.

En guise d’ouverture à ce travail, nous pourrions néanmoins soulever une ultime question qui poursuivrait notre réflexion sur la quête du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau : ce dernier n’atteint-il pas une forme de bonheur *absolu* lorsqu’il laisse dériver sa barque sur le lac de l’Île de Saint-Pierre⁴⁹² ? L’état de rêverie, longtemps décrit et analysé par la littérature secondaire, ne constitue-t-il pas en effet une sorte d’état de bonheur parfait que

⁴⁸⁷ « Tout attachement est un signe d’insuffisance » – *Id.*

⁴⁸⁸ T. TODOROV, *Frêle bonheur*, *op. cit.*, pp. 86-87.

⁴⁸⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, *op. cit.*, Livre I, p. 52 [nous soulignons].

⁴⁹⁰ « On (...) trouvera dans la suite des bizarries auxquelles on ne s’attend pas » – J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, *op. cit.*, Livre II, p. 52.

⁴⁹¹ J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, *op. cit.*, IX^e Promenade, p. 1085.

⁴⁹² *Ibid.*, V^e Promenade, p. 1044.

l'on croyait pourtant réservé à Dieu ? La V^e *Rêverie* constituerait à cet égard un matériau intéressant pour étoffer notre recherche.

« S'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé, ni d'enjamber sur l'avenir; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière; tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, *non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie; mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir*. Tel est l'état où je me suis trouvé souvent à l'Isle de Saint-Pierre dans mes rêveries solitaires »⁴⁹³.

Au vu de cela, nous serions même tentée de proposer un étrange rapprochement entre la mort, qui seule semblait auparavant figer le bonheur⁴⁹⁴, et la rêverie qui paraît offrir ponctuellement à l'homme la possibilité d'une immortalité « dès cette vie », faite d'un bonheur parfait et pur capable de rendre l'homme semblable à Dieu⁴⁹⁵.

⁴⁹³ *Ibid.*, V^e Promenade, pp. 1046-1047 [nous soulignons].

⁴⁹⁴ Rappelons en effet le souhait de Julie, au sommet de son bonheur « Je fus heureuse, je le suis, je vais l'être : mon bonheur est fixé, je l'arrache à la fortune ; il n'a plus de bornes que l'éternité » (J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, Partie VI, Lettre XI de M. de Wolmar, p. 553). Comme le dit alors R. Osmont : « La mort n'est pas, dans l'esprit de Julie, l'anéantissement de la vie éphémère, mais la promesse d'une vie nouvelle, offrant aux moments les plus purs de l'existence terrestre un prolongement illimité » – R. OSMONT, « Expérience vécue et création romanesque. Le sentiment de l'éphémère dans la Nouvelle Héloïse », in *Dix-huitième Siècle*, n°7, 1975, pp. 234-235.

⁴⁹⁵ « [On ne dépend] de rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence (...) on se suffit à soi-même comme Dieu » – J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries*, *op. cit.*, V^e Promenade, p. 1047.

BIBLIOGRAPHIE

Littérature primaire :

Rousseau :

- J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1967.
- J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012 (consulté le 04/11/17).
- J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi, présenté et annoté par J. STAROBINSKI (éd.), Paris, Gallimard, 1969.
- J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, introduction, notes, bibliographie et chronologie par B.BACHOFEN et B.BERNARDI (éds.), Paris, Flammarion, coll. « GF », 2008.
- J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2009.
- J.-J. ROUSSEAU, *Émile et Sophie ou Les Solitaires*, Genève, Collection complète des œuvres, vol. 5, 1780-1789, 4° édition en ligne www.rousseauonline.ch version du 7 octobre 2012 (consulté le 12.03.18).
- J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres Complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I *Confessions* et autres textes autobiographiques, 2001 :
- J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions* in *O.C.*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, pp. 1-656.
 - J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire* in *O.C.*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, pp. 993-1100.
 - J.-J. ROUSSEAU, *Les Dialogues ou Rousseau juge de Jean-Jacques* in *O.C.*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, pp. 657-992.
 - J.-J. ROUSSEAU, *Mon Portrait* in *O.C.*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, pp. 1120-1129.
 - J.-J. ROUSSEAU, *Lettres à Malesherbes*, in *O.C.*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, pp. 1130-1147.
 - J.-J. ROUSSEAU, *Ébauches des Confessions* in *O.C.*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, pp. 1148-1164.
 - J.-J. ROUSSEAU, *Ébauches des Rêveries* in *O.C.*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, pp. 1165-1172.
 - J.-J. ROUSSEAU, *Art de jouir et autres fragments* in *O.C.*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 2001, pp. 1173-1177.
- J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, notice, chronologie, analyse méthodique, notes et questions par R. BERNEX (éd.), Paris, Bordas, 1966.
- J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2001.
- J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique ; Projet de constitution pour la Corse ; Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2012, c1990.
- J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique ; Projet de constitution pour la Corse ; Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2012, c1990.
- J.-J. ROUSSEAU, *Narcisse ou l'amant de lui-même – Comédie*, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch.
- J.-J. ROUSSEAU, « Lettres à M. d'Alembert sur les spectacles », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1786, vol. 6, in-4 – édition en ligne : [https://www.rousseauonline.ch/Text/lettre-a-m-d-alembert.php](http://www.rousseauonline.ch/Text/lettre-a-m-d-alembert.php).
- J.-J. ROUSSEAU, *Le Chemin de la perfection vous est ouvert*, Paris, Gallimard, coll. « Folio sagesses », 2017.
- J.-J. ROUSSEAU, *Lettres morales*, Paris, Édition Mille et une nuits, 2002. Annotée par Cyril Morana.
- J.-J. ROUSSEAU, *Lettres (1728-1778) présentation, choix et notes de Marcel Raymond*, Lausanne, La Guilde du Livre, 1959.
- J.-J. ROUSSEAU, *Lettres sur divers sujets de philosophie, de morale et politique*, in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 12, in-4. Édition en ligne : <http://www.rousseauonline.ch/Text/lettres-sur-divers-sujets-de-philosophie-de-moralite-et-politique.php> (consulté le 23.11.17).
- J.-J. ROUSSEAU, *Lettres philosophiques*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Classique », 2003.

J.-J. ROUSSEAU, *Projet pour l'éducation de monsieur de Sainte-Marie*, in Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 14, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012 (consulté le 04/11/17).

J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres et correspondances inédites*, Paris, M. G. Streckeisen-Moulou, 1861, pp. 223-224. Édition en ligne : https://books.google.be/books?id=NP1cAAAAMAAJ&hl=fr&source=gbs_navlinks_s (consulté le 10.07.18).

J.-J. ROUSSEAU, *Pensées d'un esprit droit et Sentimens d'un cœur vertueux* (ouvrage inédit, imprimé sur le manuscrit autographe de l'auteur, suivi d'un autre opuscule de Rousseau intitulé « Mœurs, caractère »), Paris, Fournier-Favreux, 1826, édition en ligne Gallica Ebooks (Bibliothèque Nationale de France) : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9617325k> (Téléchargé le 9/11/17).

J.-J. ROUSSEAU, « Projet pour la paix perpétuelle », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 13, in-4°. Édition en ligne : [https://www.rousseauonline.ch/Text/Section0082.php](http://www.rousseauonline.ch/Text/Section0082.php) (consulté le 08.07.18).

J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale; suivi de Lettre sur la musique française, et, Examen de deux principes avancés par M. Rameau*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

J.-J. ROUSSEAU, *Dernière réponse de J.-J. Rousseau à M. Bordes*, édition en ligne : <http://www.rousseauonline.ch/Text/derniere-reponse-de-jean-jacques-rousseau-a-m-bordes.php> (consulté le 10.02.18).

J.-J. ROUSSEAU, « Le Verger de Madame la Baronne De Warens », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 13, in-4°. Édition en ligne : <http://www.rousseauonline.ch/Text/le-verger-de-madame-la-baronne-de-warens.php> (consulté le 11.02.18).

J.-J. ROUSSEAU, « Épître à M. Parisot », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 13, in-4°. Édition en ligne : <http://www.rousseauonline.ch/Text/epitre-a-m-parisot.php> (consulté le 11.02.18).

J.-J. ROUSSEAU, « Discours sur cette question. Quelle est la vertu la plus nécessaire aux héros », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°, édition en ligne : <http://www.rousseauonline.ch/Text/discours-sur-cette-questionquelle-est-la-vertu-la-plus-necessaire-aux-heros.php> (consulté le 11.02.18).

Stoïciens :

Les Stoïciens, Textes traduits par É. Bréhier édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Bibliothèques de la Pléiade, 1962 :

- PLUTARQUE, *Des contradictions des Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pp. 93-134.
- PLUTARQUE, *Des notions communes contre les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pp. 135-183.
- SÉNÈQUE, *De la Tranquillité de l'âme* in *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pp.687-694.
- SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie* in *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pp.695-720.
- SÉNÈQUE, *De la constance du sage* in *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pp.633-656.
- SÉNÈQUE, *De la Providence* in *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pp.753-773.
- SÉNÈQUE, *De la vie heureuse* in *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pp.721-752.
- ÉPICTÈTE, *Entretiens d'Épicète* in *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pp.805-1105.
- ÉPICTÈTE, *Manuel* in *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pp.1107-1132.
- MARC AURÈLE, *Pensées* in *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pp.1135-1247.

PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme*, édition en ligne : <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/tranquilliteame.htm> (consulté le 04.04.18).

PLUTARQUE, *Sur l'utilité qu'on peut tirer de ses ennemis*, édition en ligne : <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/surlutilite.htm> (consulté le 11.07.18).

SÉNÈQUE, *Éloge de l'oisiveté*, Paris, Éditions des Mille et une nuits, coll. « La Petite Collection », 2015.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius – Tome 1-5, Livres I-XX*, texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Littérature secondaire :

Livres et articles :

- A. ANTONIONI, « Comment lire La Nouvelle Héloïse », in *Commentaire*, 2014/4 (Numéro 148), pp. 855-857, édition en ligne : www.cairn.info/revue-commentaire-2014-4-page-855.htm (consulté le 14.11.17).
- P. AUBENQUE et J.-M. ANDRÉ, *Sénèque*, Paris, Éditions Seghers, 1964.
- L. BACHLER, « D'une enfance réussie... », in *Spirale*, 2016/3 (N° 79), pp. 240-241.
- B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 512 :
- B. BERNARDI, « Philosophie de Rousseau » in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 9-26.
 - G. RADICA, « L'usage chez Rousseau, entre propriété et activité », in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 37-50.
 - P. AUDI, « Qu'est-ce que Rousseau entend par *liberté naturelle* ? », in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 51-67.
 - R. LE MENTHÉOUR, « La vertu du moindre effort. La morale sensitive de J.-J. Rousseau », in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 69-83.
 - M. CHOTTIN, « L'Éducation des sens dans l'*Émile* ou l'accomplissement du projet empiriste », in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 85-97.
 - A. CHARRAK, « Le rôle des fictions dans la théorie de l'Homme », in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 145-154.
 - L. LEMAIRE, « La question ontologique du *Discours sur l'inégalité* », in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 155-167.
 - M. O'DEA, « Les Méditations d'un solitaire. Une approche chronologie », in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 169-182.
 - J. T. SCOTT, « En vertu de la bonté. Shaftesbury, Diderot et la bonté naturelle », in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 233-247.
 - G. LEPAN, « L'amitié et l'attachement » in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 319-335.
 - M. TROUILLE, « Le paradoxe de Sophie et Julie », in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 441-454.
 - G. WATERLOT, « Une foi qui s'épure. La pensée religieuse de Rousseau » in B. BACHOFEN *et alii* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2014, pp. 485-498.
- B. BACHOFEN, *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot & Rivages, 2002, pp. 41-42.
- E. BALIBAR, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 155-181.
- T. BÉNATOUIL, *Les Stoïciens. III, Musonius, Épictète, Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- T. BÉNATOUIL, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.
- A. BESANÇON, « Lecture de Julie ou La Nouvelle Héloïse », in *Commentaire*, 2010/3 (n°131), pp. 743-754. Édition en ligne : [https://www.cairn.info/revue-commentaire-2010-3-page-743.htm](http://www.cairn.info/revue-commentaire-2010-3-page-743.htm) (consulté le 14.11.17).
- C. BOYER, « Rousseau, penseur de (la crise de) la représentation politique », in *Cahiers philosophiques*, 2009/3 (N° 119), pp. 97-107. Édition en ligne : [https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2009-3-page-97.htm](http://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2009-3-page-97.htm) (consulté le 12.02.18).
- G. BRETONNEAU, *Valeurs humaines de J.-J. Rousseau*, Paris, La Colombe (Ed. du Vieux colombier), 1961.

- J.-J. CAJOT, *Les plagiats de M.J.J.R. de Genève sur l'éducation*, La Haye, Paris, Durand, 1766. Édition en ligne : <https://hdl.handle.net/2027/nnc1.cu53400356> (consulté le 02.04.18).
- C. BROOKE, *Philosophic Pride : stoicism and political thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 2012, pp. 181-202.
- G. CAMMAGRE, « Diderot et la note, de l'Essai sur la vie de Sénèque à l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron », in *Littératures classiques*, 2007/3 (N° 64), pp. 197-214. Édition en ligne : <https://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques1-2007-3-page-197.htm> (consulté le 22.03.18).
- E. CASSIRER, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, coll. « Textes du XXe siècle », 1987.
- F. CHAMPY, « Les relations de pouvoir à Clarens : un équilibre voué à l'échec ? », in *Dix-huitième siècle*, 2012/1 (n° 44), pp. 519-543, édition en ligne : <https://www.cairn.info/revue-dix-huitieme-siecle-2012-1-page-519.htm> (consulté le 21.11.17).
- E. CLAPARÈDE, « Jean-Jacques Rousseau et la signification de l'enfance » in *Annales de la Société Suisse d'Hygiène Scolaire*, 13/1912, édition en ligne : <http://doi.org/10.5169/seals-91198>.
- P. V. CONROY Jr., « Le jardin polémique chez J.-J. Rousseau », in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1982, n°34. pp. 91-105.
- J.-C. COSTE, « Les « suppléments » de Jean-Jacques Rousseau », in *L'en-je lacanien*, 2005/1 (n° 4), pp. 33-45. Édition en ligne : <https://www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanien-2005-1-page-33.htm> (consulté le 12.02.18).
- F. DASTUR, « Derrida et la question de la présence : une relecture de La Voix et le phénomène », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2007/1 (n° 53), pp. 5-20. Édition en ligne : <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-moral-2007-1-page-5.htm> (consulté le 12.02.18).
- R. DERATHÉ, « La Dialectique du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau », in *Revue de théologie et de philosophie*, (2), 1952, pp. 81-96. Édition en ligne : <http://doi.org/10.5169/seals-380566> (consulté le 05.08.18).
- M. DIXSAUT, « Le temps dans l'Antiquité » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2002/2 (Tome 127), pp. 139-139.
- C. DORNIER. « L'écriture de la citadelle intérieure ou la thérapeutique de l'âme du promeneur solitaire », in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 2008, t. XLVIII, pp. 105-124. Édition en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00349876> (consulté le 18.02.18).
- A.-M. DROUIN-HANS, « Rapport au savoir et utopie en éducation chez Rousseau et Bernardin de Saint-Pierre », in *Dixhuitième Siècle*, n°33, 2001. L'Atlantique. pp. 548-558.
- M. DUCHET, « Le colloque « Rousseau » au Collège de France », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 18^e année, n°1, 1963. pp. 149-155.
- M. DUCHET, « Clarens. Le lac-d'amour où l'on se noie », in: *Littérature*, n°21, 1976. pp. 79-90, édition en ligne : https://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1976_num_21_1_2037 (consulté le 26.12.17).
- C. DUFLO, « Review : Jean-Jacques ROUSSEAU, Émile et Sophie ou les Solitaires, édition critique par Frédéric S. EIGELDINGER, Paris, Honore, Champion, 2007 », in *Dix-huitième siècle*, 2008/1 (n° 40), pp. 758-759, Édition en ligne : <https://www.cairn.info/revue-dix-huitieme-siecle-2008-1-page-703.htm> (consulté le 14.11.17).
- P.-A. DUPUIS, « Soëtard (Michel). - Qu'est-ce que la pédagogie ? Le pédagogue au risque de la philosophie » in *Revue française de pédagogie*, volume 139, 2002. Dispositifs, pratiques, interactions pédagogiques: approches sociologiques. pp. 171-173.
- B. EDELMAN, *Essai sur la vie assassinée, petite histoire de l'immortalité*, Paris, Hermann Éditeurs, 2016.
- L. FEDI, « Les paradoxes éducatifs de Rousseau » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2011/4 (Tome 136), pp. 487-506.
- G. FARRUGIA, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2012, p.74.
- M. FOUCAULT, « Preface to the History of Sexuality » (« Préface à l'Histoire de la sexualité »), in *Rabinow* (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 333-339 (consulté le 24.10.17 sur <http://1libertaire.free.fr/MFoucault177.html>).
- M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité III – Le souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984.

- J. GALEAZZI, « Rousseau, visionnaire tourmenté », in *Sciences humaines*, vol. 238, no. 6, 2012, pp. 45-45.
- R. GERIN, *J.-J. Rousseau*, Paris, Rieder, 1930.
- O. GIGON, « Instant et durée dans la philosophie morale grecque » in *L'Espace et le temps : actes du XXIIe congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française* (Dijon, 29-31 août 1988). Paris, Vrin, 1991, pp.139-141.
- G.-A. GOLDSCHMIDT, *Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, coll. « Autofiction, etc. », 2012.
- V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953.
- C. GILLET, « Jean-Jacques Rousseau et l'utopie », in *Revue du Nord*, tome 66, n°261-262, Avril-septembre 1984. Liber Amoricum. Mélanges offerts à Louis Trenard. pp. 817-826.
- J.-B. GOURINAT, « Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne » in *Revue Philosophique De La France Et De l'Étranger*, vol. 192, no. 2, 2002, pp. 213–227.
- J.-B. GOURINAT, *Le Stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2007.
- P. GRIMAL, « Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque » in *Revue des Études Anciennes*, Tome 70, 1968, n°12. pp. 92-109.
- P. GRIMAL, *Sénèque*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1981.
- C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 221 :
- P. HOCHART, « L'ordre des passions », in C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 13-24.
 - B. BACHOFEN, « Rousseau, une anthropologie du "moi relatif" », in C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 25-41.
 - V. DESCOMBES, « Transporter le moi », in C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 73-93.
 - C. HABIB, « S'aimer soi-même », in C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 115-128.
 - J.-P. SERMAIN, « La mort de Julie », in C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 129-141.
 - P. MANENT, « De Montaigne à Rousseau », in C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 145-153.
 - C. KELLY, « Du caractère naturel du sentiment de l'injustice », in C. HABIB et alii. (dir.), *Penser l'homme – Treize pensées sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 155-166.
- P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981.
- P. HADOT, « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », in *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale*, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988 / [organisée par l'Association pour le Centre Michel Foucault], Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1989, pp. 261-268.
- P. HADOT, *La Citadelle intérieure – introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997.
- P. HADOT, « N'oublie pas de vivre », *Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2008.
- I. HADOT et P. HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité : l'enseignement du « Manuel d'Épictète » et son commentaire néoplatonicien*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de poche », 2004.
- P. HADOT, *Le Voile d'Isis : essai sur l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- M. HEIDEGGER, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 308-323.
- R. HOFSTETTER, « Rousseau, le Copernic de la pédagogie ? Un héritage revendiqué et controversé au sein même de l'Institut Rousseau (1912-2012) », in *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, 2012, n°19, pp. 71-96, édition en ligne : <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:30628> (consulté le 11.11.17).
- J. HURTADO, « Jean-Jacques Rousseau : économie politique, philosophie économique et justice », in *Revue de philosophie économique*, 2010/2 (Vol. 11), pp. 69-101, édition en ligne : <https://www.cairn.info/revue-de-philosophie-economique-2010-2-page-69.htm> (consulté le 21.11.17).

- J. LAGRÉE, *Le Néostoïcisme – une philosophie par gros temps*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des philosophies », 2010.
- T. L'AMINOT, « Review : Robin HOWELLS, Regressive Fictions. Graffigny, Rousseau, Bernardin », in *Dix-huitième siècle*, 2008/1 (n° 40), p. 722. Édition en ligne : <https://www.cairn.info/revue-dix-huitieme-siecle-2008-1-page-703.htm> (consulté le 14.11.17).
- A. LARIVÉE et A. LEDUC, « Le souci de soi dans *Être et Temps*. L'accentuation radicale d'une tradition antique? », in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 100, n°4, 2002. pp. 723-741. Édition en ligne : http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2002_num_100_4_7449 (consulté le 21.02.18).
- S. LATOUCHE, « Michel Foucault, Histoire de la sexualité, Tome 3, Le souci de soi, Gallimard - N.R.F. 1984 » in *L'Homme et la société*, N. 75-76, 1985. Synthèse en sciences humaines. pp. 260-261.
- B. LATOUR, « La Société comme possession – la “preuve par l'orchestre” » in D. DEBAISE (dir.), *Philosophie des possessions*, Presses du Réel, 2009, version en ligne : www.bruno-latour.fr (consulté le 22.10.17).
- V. LAURAND, *Le Vocabulaire des Stoïciens*, Paris, Ellipses, 2002.
- F. LEBRUN, « La place de l'enfant dans la société française depuis le XVIe siècle », in *Communications*, 44, 1986. Dénatalité : l'antériorité française, 1800-1914. pp. 247-257.
- D. LEDUC-FAYETTE, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974.
- M. LE LANOU, « De l'ekstase à l'uniformité, les deux temporalités selon Rousseau » in *L'Espace et le temps : actes du XXIIe congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française* (Dijon, 29-31 août 1988). Paris, Vrin, 1991, pp. 189-193.
- M. LEONE, « La « matinée à l'Anglaise » ou l'expérience du supplément heureux. Jean-Jacques Rousseau, La Nouvelle Héloïse, Cinquième partie, lettre 3 », in *L'information littéraire*, 2001/2 (Vol. 53), pp. 38-45. Édition en ligne : www.cairn.info/revue-l-information-litteraire-2001-2-page-38.htm (consulté le 14.11.17).
- M. LEONE, « La seconde préface de la Nouvelle Héloïse. Ou les enjeux philosophiques d'une pensée de la contradiction », in *Dix-huitième siècle*, 2006/1 (n° 38), pp. 495-510. Édition en ligne : <https://www.cairn.info/revue-dix-huitieme-siecle-2006-1-page-495.htm> (consulté le 22.11.17).
- A.A. LONG et D.N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques, II : les Stoïciens*, Paris, Flammarion, 2001 (pour la traduction française).
- L. MALL, « Une œuvre critique : l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron de Diderot », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2006/4 (Vol. 106), pp. 843-857. Édition en ligne : <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-litteraire-de-la-france-2006-4-page-843.htm> (consulté le 21.03.18).
- C. MARTIN, « L'enfance d'Émile et l'enfant des Confessions », in *Séminaire Rousseau*, Journée d'agrégation organisée à l'Université de Rouen, le 9.01.13, Édition en ligne : <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?l-enfance-d-emile-et-l-enfant-des.html> (consulté le 23.11.17).
- H. MAUROY, « L'amour-propre : une analyse théorique et historique », in *Revue européenne des sciences sociales*, 52-2, 2014, pp. 73-104. Édition en ligne : <http://ress.revues.org/2800> (consulté le 10/11/17).
- J. MOREAU, « Sénèque et le prix du temps » in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, mars 1969. pp. 119-124.
- O. MOSTEFAI (dir.), *Lectures de La Nouvelle Héloïse*, N. Amer. Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, Ottawa, 1993. Édition en ligne <http://rousseauassociation.ish-lyon.cnrs.fr/publications/TOC/lecturesHeloise.htm> (consulté le 16.11.17) :
- R. TROUSSON, « La Nouvelle Héloïse devant la critique et l'histoire littéraires au XIXeme siècle », pp. 11-36.
 - T. E. D. BRAUN, « Democracy and Anti-Democracy in La Nouvelle Héloïse », pp. 36-46.
 - H. R. CELL, « Partial Associations in La Nouvelle Héloïse », pp. 47-59.
 - J. ROUSSEL, « La Nouvelle Héloïse et la politique : de l'écart à l'emblème », pp. 61-72.
 - M. J. VILLAVERDE, « L'égalité dans La Nouvelle Héloïse », pp. 73-84.
 - E. H. LEMAY, « To Revolt or to Conform, the Dilemma Confronting Julie d'Étange and the Abolition of Nobility in June 1790 », pp. 85-92.
 - M. A. BUTLER, « St. Preux or the New Honnête Homme », pp. 95-105.
 - J. MACADAM, « Reading Julie Amour-propre-ly », pp. 107-116.

- P. KNEE, « Wolmar comme médiateur politique », pp. 117-127.
 - J. TERRASSE, « Jean-Jacques, Saint-Preux et Wolmar : aspects de la relation pédagogique », pp. 128-139.
 - G. LAFRANCE, « L'Éthique de la Nouvelle Héloïse et du Vicaire Savoyard », pp. 141-150.
 - S. L. ARICO, « Levels of Eloquence in La Nouvelle Héloïse », pp. 153-161.
 - L. MALL, « L'intérieur et l'extérieur, étude des lettres parisiennes dans La Nouvelle Héloïse », pp. 163-173.
 - T. S. DE ALMEIDA, « La circulation des lettres dans le roman, ou le partage des pouvoirs », pp. 175-184.
 - ROSENBERG, « Diderot's Éloge de Richardson and Rousseau's Julie ou La Nouvelle Héloïse », pp. 185-198.
 - S. JACKSON, « Claiming the Patent on Autobiographical Fiction », pp. 199-210.
 - L. THOMMERET, « De La Nouvelle Héloïse aux Confessions, une triade infernale », pp. 213-221.
 - M. MORGESTERN, « Rousseau for the Twentieth Century, New Interpretations of the Family », pp. 223-235.
- A. MOTTE, « Pierre HADOT, Exercices spirituels et philosophie antique », in *Kernos* [en ligne], 1, 1988, édition en ligne : www.kernos.revues.org/138 (consulté le 19/10/17).
- F. MOULIN, « Les trois formes du contrat dans La Nouvelle Héloïse », in *L'information littéraire*, 2001/1 (Vol. 53), pp. 13-21.
- Y. MOUTON, « J.-J. Rousseau : le "Contrat Social" à l'épreuve de la religion civile », in *Les Cahiers Philosophiques*, n°92, 2002, pp. 9 à 34. Édition en ligne : <http://www.eduscol.education.fr/> (consulté le 01.04.18).
- L. NOUIS, « L'Emploi du temps: Diderot et Rousseau lecteurs de Sénèque », in *French Studies*, Vol. LXIV, No. 2, avril 2010, pp. 150-163. Édition en ligne : <https://muse.jhu.edu/article/379212> (consulté le 19.02.18).
- R. OSMONT, « Expérience vécue et création romanesque. Le sentiment de l'éphémère dans la Nouvelle Héloïse », in *Dixhuitième Siècle*, n°7, 1975, pp. 225-242. Édition en ligne : http://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1975_num_7_1_1079 (consulté le 14.11.17).
- R. OSMONT, « Mark J. Temmer, Time in Rousseau and Kant. An essay on French préromanticism » in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1 April 1961, Vol.61(2), pp.265-266.
- D. OTTAVI, « La "révolution copernicienne" de la pédagogie », in *Le Télémaque*, 2005/2 (n° 28), pp. 19-24.
- X. PAVIE, *Les Exercices spirituels antiques. Leçons de la philosophie antique*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 2012.
- H. C. PAYNE, « Review of Rousseau: Stoic and Romantic. By Kennedy F. Roche » in *The Journal of Modern History*, Vol. 50, No. 3 (Sep., 1978), pp. 527-528.
- J.-F. PERRIN, « De l'amour électif comme réel absolu : Mémoire et passion dans La Nouvelle Héloïse de J.-J. Rousseau », in *Eighteenth-Century Fiction* 26, no. 2 (Winter 2013–14), pp. 189-208.
- J.-F. PERRIN, « Penser en écrivain. À propos des Confessions de J.-J. Rousseau », in *Archives de Philosophie*, vol. 3, Tome 78, 2015, pp. 451-472. Édition en ligne : cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2015-3-page-451.htm (consulté le 10.08.18).
- J. PERROT, « La décision de l'enfant : entre Jean-Jacques Rousseau et la violence », in *Enfance*, tome 43, n°1-2, 1990. pp. 149-160.
- M. PHILIP, « Le Cœur de Rousseau » in *Études françaises*, vol. 3, n° 4, 1967, pp. 355-370.
- G. PIRE, *Stoïcisme et pédagogie – De Zénon à Marc Aurèle, De Sénèque à Montaigne et à J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1958.
- L. PROAL, *La Psychologie de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1923, p.9.
- P. QUINTILI, « Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'Essai sur Sénèque par rapport à la Contribution à l'Histoire des deux Indes. », in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 36 | 2004. Édition en ligne : <http://rde.revues.org/279> (consulté le 21.03.18)
- C. SALVAT, « Autonomie morale et autorité ou la question de la volonté chez Rousseau », in *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, 2007/2 (n° 53), pp. 73-90.

- N. SARTHOU-LAJUS, « Du goût pour les Stoïciens » in *Études*, 2009/6 (Tome 410), pp. 775-786.
- J. N. SHKLAR, « Reviewed Work: La Politique de la Solitude: Essai Sur la Philosophie Politique de Jean-Jacques Rousseau. By Raymond Polin » in *Political Science Quarterly*, Vol. 88, No. 1 (Mar., 1973), pp. 121-122.
- J. N. SHKLAR, « Reviewed Work: Rousseau: Stoic & Romantic by Kennedy F. Roche », in *The American Historical Review*, Vol. 81, No. 1 (Feb., 1976), pp. 156-157.
- J. N. SHKLAR, « Rousseau's images of authority » in *The American Political Science Review*, Vol. 58, No. 4 (Dec., 1964), pp. 919-932.
- M. SOËTARD, « Désir, mal et éducation chez Jean-Jacques rousseau », *Imaginaire & Inconscient*, 2007/1 (n° 19), pp. 7-17. Édition en ligne : <http://www.cairn.info/revue-imaginaire-et-inconscient-2007-1-page-7.htm> (consulté le 04.11.17).
- M. SOËTARD, « Pestalozzi ou la volonté d'utopie en éducation », in *Imaginaire & Inconscient*, 2003/1 (n°9), pp. 27-39.
- C. SPECTOR, « Rousseau : éthique et économie. Le modèle de Clarens dans *La Nouvelle Héloïse* », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* 2007/2 (n° 53), pp. 27-53. Édition en ligne : www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2007-2-page-27.htm (consulté le 14.11.17).
- J. S. SPINK, « Time in Rousseau and Kant. En Essay on French Pre-romanticism By Mark Temmer », in *The Modern Language Review*, vol. 55, No. 2 (Apr., 1960), pp. 284-285.
- J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle : suivi de, Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971.
- J. STAROBINSKI, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989
- J. STAROBINSKI, *L'œil vivant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1999.
- N. TADIC-GILLOTEAUX, « Sénèque face au suicide » in *L'antiquité classique*, Tome 32, fasc. 2, 1963. pp. 541-551.
- T. TODOROV, *Frêle Bonheur – essai sur Rousseau*, Paris, Hachette, coll. « Textes du XXe siècle », 1985.
- R. TROUSSON, « Kennedy F. Roche : Rousseau Stoic and Romantic. 1974 », in *Dix-huitième Siècle*, n°8, 1976. Les Jésuites. pp. 496-497.
- R. TROUSSON, *Quand on lisait La Nouvelle Héloïse*, Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique, 1988, pp. 1-18. Édition en ligne sur : www.arlfb.be (consulté le 22.11.17).
- R. TROUSSON, « Denise Leduc-Fayette, J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité » (Review), in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 76e Année, No. 2, Musset (Mar. - Apr., 1976), p. 274.
- R. TROUSSON, « Gisèle Bretonneau : Stoïcisme et valeurs chez J.-J. Rousseau », 1977, in *Dix-huitième Siècle*, n°12, 1980, Représentations de la vie sexuelle. p. 546. Édition en ligne : http://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1980_num_12_1_1301_t1_0546_0000_2 (consulté le 12.03.18).
- M. VELGUTH, « Le Texte comme prétexte : Jacques Derrida lit *Les Confessions* de Rousseau », in *The French Review*, Vol. 58, No. 6 (May, 1985), pp. 811-819. Édition en ligne : <http://www.jstor.org/stable/393023> (consulté le 12.02.18).
- A. VIRIEUX-REYMOND PULLY, « L'espace et le temps chez les Stoïciens » in *L'Espace et le temps : actes du XXIIe congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française* (Dijon, 29-31 août 1988). Paris, Vrin, 1991, pp. 135-136.
- M. VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin, De Gruyter, 1988.
- H. WALLON, « Introduction à l'Émile », in *Enfance*, tome 21, n°1-2, 1968, pp. 53-89, édition en ligne : http://www.persee.fr/doc/enfan_0013-7545_1968_num_21_1_2449.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----------|
| SOMMAIRE | 4 |
| INTRODUCTION | 5 |
| CHAPITRE I : LA TRADITION DES EXERCICES SPIRITUELS..... | 9 |
| §1 – EXERCICES SPIRITUELS ET PHILOSOPHIE ANTIQUE..... | 9 |
| A. <i>Le topos logique.....</i> | 15 |
| B. <i>Le topos physique.....</i> | 15 |
| C. <i>Le topos éthique.....</i> | 18 |
| §2 – PORTRAIT DU SAGE..... | 21 |
| §3 – LE STOÏCISME, DE L’ANTIQUITÉ AU SIÈCLE DES LUMIÈRES..... | 25 |
| CHAPITRE II : LES EXERCICES SPIRITUELS DANS L’ŒUVRE DE ROUSSEAU | 30 |
| §4 – ROUSSEAU, « L’ANTIQUITÉ SELON SON CŒUR » | 30 |
| §5 – DÉLIMITER LE MOI..... | 36 |
| A. <i>L’indéfectible précepte delphique.....</i> | 36 |
| B. <i>L’émergence du moi relatif</i> | 39 |
| C. <i>La société et l’amour-propre, « les autres en nous ».....</i> | 43 |
| D. <i>La Citadelle intérieure rousseauiste</i> | 47 |
| §6 – CIRCONSCRIRE LE PRÉSENT..... | 49 |
| A. <i>Vivre dans le flux continuell</i> | 49 |
| B. <i>Dé-tendre la faculté d’imagination.....</i> | 53 |
| C. <i>Entre solitude et collectivité</i> | 55 |
| D. <i>Les différentes constitutions de la vie</i> | 59 |
| CHAPITRE III : ROUSSEAU ET LA SINGULARITÉ DU BONHEUR..... | 62 |
| §7 – VIVRE AVEC LES PASSIONS, L’HOMME MODERNE COMME ÊTRE DE DÉSIRS | 62 |
| A. <i>Notre dette à l’égard des passions primitives</i> | 62 |
| B. <i>Maîtriser les passions positives et négatives.....</i> | 66 |
| C. <i>Les passions contre l’enlisement</i> | 67 |
| §8 – VIVRE À TOUS LES TEMPS, L’HOMME MODERNE COMME ÊTRE EN MOUVEMENT | 73 |
| A. <i>Critique de la prévoyance</i> | 73 |
| B. <i>Tirer parti du passé et de l’avenir</i> | 76 |
| C. <i>Pour un présent élargi.....</i> | 78 |

| | |
|---|------------|
| §9 – VIVRE DANS LA VERTU, L'HOMME MODERNE COMME ÊTRE D'INTÉRÊTS | 79 |
| A. <i>L'insuffisance de la vertu</i> | 79 |
| B. <i>Motiver l'intérêt de la vertu</i> | 81 |
| C. <i>Tous égaux face à la vertu</i> | 83 |
| CHAPITRE IV : JEAN-JACQUES ET LA SINGULARITÉ DU BONHEUR..... | 86 |
| §10 – DE LA SINGULARITÉ D'UNE ÉPOQUE À LA SINGULARITÉ D'UN INDIVIDU | 86 |
| §11 – L'AUTOBIOGRAPHIE OU L'OCCASION D'UN DERNIER PRÉCEPTE | 90 |
| §12 – LES TÉMOIGNAGES D'UN BONHEUR SINGULIER | 94 |
| A. <i>Les Confessions – bonheur d'enfant</i> | 94 |
| B. <i>Les Dialogues – bonheur au pays des chimères</i> | 99 |
| C. <i>Les Rêveries du Promeneur Solitaire – l'heure du bilan</i> | 104 |
| CONCLUSION..... | 111 |
| BIBLIOGRAPHIE | 114 |
| TABLE DES MATIÈRES..... | 122 |