

## Dispositions corporelles et conscience morale chez Rousseau.

Il ne fait aucun doute, dans l'esprit de Rousseau, que tout homme dispose, en tant qu'il est homme, d'une conscience morale, capacité à juger du bien et du mal et, plus encore, disposition innée à vouloir/aimer le bien et à rejeter/haïr le mal. Cette thèse est centrale dans son œuvre, elle est constante et elle est tout sauf naïve. Elle s'expose en effet d'une façon qui est presque toujours polémique, en répondant donc aux critiques et aux questions que suscite et que soulève toute philosophie morale. Ces questions sont au fond toujours les mêmes et sont aussi vieilles que la philosophie morale elle-même : bien et mal ne sont-ils pas des chimères, des masques de l'intérêt ? La conscience morale n'est-elle pas une simple illusion ? N'est-elle pas un simple produit social, résultat d'une éducation et d'une tradition particulières ? N'est-elle pas par conséquent toujours et nécessairement relative ?

A toutes ces questions, Rousseau répond négativement : contre l'évidence de la variation des conduites morales, il entend établir l'invariance et donc l'universalité des principes moraux. La méthode qu'il emploie pour y parvenir est « génétique », on pourrait même dire « généalogique », ce qui signifie qu'il analyse la genèse des conduites morales et de leur éventuelle corruption à partir des premières impulsions de la nature qui sont aussi les premiers mouvements du corps, ce que Rousseau nomme des passions naturelles<sup>1</sup> ; ces premières impulsions de la nature sont en quelque sorte les conditions de possibilité de l'humanité elle-même, elles définissent ce sans quoi l'humanité que nous formons ne serait pas même concevable.

Vous comprenez donc que cette méthode dite « génétique » est étroitement solidaire de ce qui est sans doute le thème le plus connu de la pensée de Rousseau et qui est aussi un lieu commun de la philosophie politique du 17<sup>ème</sup> et du 18<sup>ème</sup> : l'état de nature. Thème « bien connu » donc, et, pour cette raison, fort mal connu et très souvent déformé, surtout quand il s'agit de la version originale qu'en donne Rousseau. Je m'en tiendrai ici à un rappel élémentaire : cette expression ne renvoie pas à une quelconque réalité historique, elle recouvre au contraire une fiction rationnelle, une conjecture dit Rousseau, destinée à permettre ce que nous appelons aujourd'hui une anthropologie, ce que Rousseau nomme plus simplement une *théorie de l'homme*<sup>2</sup>. Or cette anthropologie décrit un homme qui se distingue à peine de l'animal et qui, en tout état de cause, n'a aucune moralité, aucune connaissance du bien et du mal et, par conséquent, aucune relation morale avec ses semblables.

La conclusion semble s'imposer d'elle-même : si l'homme n'a d'abord aucune moralité, ni aucune conscience du bien et du mal, c'est qu'il ne peut éventuellement que les acquérir, au gré des hasards de l'histoire et de l'éducation ; la conscience morale serait donc un produit de l'histoire, inévitablement relative et même aléatoire, idée que Rousseau entend précisément récuser.

Il y a donc là une contradiction apparente que Rousseau ne pourra lever qu'en parvenant à montrer que la conscience morale, même si elle ne se développe que tardivement en l'homme, trouve son principe, inné et donc invariable et même inaltérable, dans ce que j'appelle ici des dispositions corporelles<sup>3</sup>. Cette thèse recouvre un double enjeu : il s'agit bien d'abord de fonder la morale tout en

---

Les notes renvoient à l'édition des *Œuvres complètes (OC.)*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.

<sup>1</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (DOI)*, OC.III, p.142-143.

<sup>2</sup> *Lettre à C. de Beaumont*, OC. IV, p.941.

<sup>3</sup> Cette expression ne se trouve pas chez Rousseau qui parle seulement de *dispositions* pour désigner la nature en nous. L'origine lointaine de ce terme est aristotélicienne, mais il s'agit plutôt ici d'une reprise et d'une adaptation de l'idée

donnant la raison de ses apparentes variations ; il s'agit en outre de réduire autant que faire se peut le dualisme de l'âme et du corps en dévoilant le principe à partir duquel on peut penser ou projeter leur unité.

C'est ce double enjeu que je voudrais éclairer à travers trois moments distincts :

Le premier sera empirique, au moins par son contenu : il sera consacré à l'analyse d'un exemple qui devrait permettre de cerner plus précisément ce qu'est une expérience morale et de mieux comprendre ce qui s'y passe et ce qui s'y joue.

Dans un second moment, que l'on peut dire anthropologique, j'en viendrai à considérer les dispositions primitives qui, selon Rousseau, sont à l'œuvre dans une telle expérience et la rendent possible.

Enfin j'examinerai, dans un moment proprement éthique, l'apparition de la conscience morale et le statut qui est le sien dans la pensée de Rousseau.

\*\*\*

## 1. Une expérience morale : le remords

Il y a une expérience morale, que chacun sans doute a pu faire, qui est de nature à éclairer l'idée de conscience morale, c'est l'expérience du remords. Rousseau lui-même en donne plusieurs exemples personnels ; le plus célèbre est l'épisode du ruban volé : Rousseau vient d'avoir seize ans, il réside à Turin où il est employé comme laquais ; il vole un ruban à une femme de chambre. Le ruban est rapidement découvert dans ses affaires personnelles et Rousseau est interrogé, on lui demande où il a pris ce ruban ; honteux d'être démasqué et soupçonné publiquement, il nie l'avoir volé, et déclare l'avoir reçu en cadeau de Marion, jeune fille de son âge, employée dans la même maison, qui aimait bien Rousseau et dont il était lui-même un peu amoureux (son intention initiale était de lui offrir le ruban). Les maîtres de maison organisent une confrontation des deux adolescents, Rousseau, enfermé dans son orgueil, maintient ses accusations avec véhémence et impudence ; la pauvre Marion se défend comme elle peut, sans vraiment convaincre. Dans le doute, ils sont chassés tous les deux.

Faisant ce récit quarante ans après les faits, Rousseau le conclut par ces mots : *Qui sait, à son âge, où le découragement de l'innocence avilie a pu la porter. Eh ! si le remords d'avoir pu la rendre malheureuse est insupportable, qu'on juge de celui d'avoir pu la rendre pire que moi.*

Ce remords qui hante Rousseau et qui, dit-il, lui donnera une aversion du mensonge et de la calomnie, nous permet de saisir ce qui est peut-être l'essence de toute expérience morale, que je vais fixer un peu schématiquement à travers trois observations.

Ce qui apparaît immédiatement dans l'expérience du remords, c'est qu'elle est d'abord l'expérience d'une scission, ou d'un déchirement qui est donc aussi le sentiment d'une unité perdue. Et cette scission est double, ou plutôt elle se manifeste à deux niveaux : elle se manifeste d'abord à l'intérieur du moi, mais aussi entre moi et autrui. A l'intérieur du moi, c'est l'expérience d'un conflit et même d'une contradiction entre les passions qui m'ont fait agir (ici l'orgueil) et la conscience qui me dit que je n'aurais pas dû agir comme je l'ai fait. Cette contradiction, c'est donc le sentiment douloureux de ne plus être soi, sentiment d'être étranger à soi-même ou d'être aliéné. Et ce sentiment est d'autant plus douloureux qu'il se double d'un conflit avec autrui puisque l'aliénation que je ressens

---

cartésienne selon laquelle les passions, qui sont des mouvements du corps, *disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles*, Descartes, *Les passions de l'âme*, art.52.

<sup>4</sup> *Confessions*, II, OC, I, p.84-85.

en moi m'apparaît évidemment comme la cause du malheur d'autrui, et la cause aussi d'une inimitié au moins probable.

Une seconde observation nous fait voir cependant que la scission interne entre passions et conscience est plus complexe qu'il n'y paraît : il ne s'agit pas d'une simple distorsion entre un mouvement impulsif et une condamnation réflexive, c'est en réalité un clivage entre raison et volonté qui s'opère dans le remords. En ayant recours au mensonge et à la calomnie, Rousseau savait évidemment qu'il allait causer du tort à Marion, et, connaissant le mal, il connaissait aussi le bien qui aurait consisté à refuser l'injustice qu'il commet pourtant à l'égard de la jeune fille. On voit donc que la raison est une faculté ambiguë, elle nous permet sans doute de connaître le bien, mais elle est par elle-même impuissante à nous le faire rechercher, impuissante à mouvoir notre volonté. Bien plus, dès lors qu'une passion nous pousse à ignorer le bien et à choisir le mal, la raison peut s'en faire l'auxiliaire ; instrument de calcul qui permet l'anticipation, elle peut toujours se mettre au service d'une volonté pervertie comme le montrent l'habileté et le sang-froid avec lesquels Rousseau fait condamner Marion malgré son innocence. Autrement dit, si les lumières de la raison sont indispensables à la connaissance du bien, elles ne suffisent pas pour nous faire agir moralement : connaître le bien ce n'est pas encore l'aimer dit souvent Rousseau, et cette distinction connaître/aimer est capitale, elle signifie qu'il ne suffit pas de bien juger pour bien faire et qu'on ne saurait trouver le principe de l'action morale dans la raison elle-même. C'est que la fonction propre de la raison est de comparer et d'établir des rapports, elle peut donc adapter des moyens à des fins, elle peut même inventer ces moyens ou les découvrir derrière des apparences trompeuses, mais elle ne saurait prescrire des fins. La raison n'a donc, ici, aucun pouvoir pratique, seule la conscience, telle qu'elle se manifeste par exemple dans le remords, dispose d'un tel pouvoir ; à ce titre, elle est aussi une instance critique, capable de déceler et de juger les errances de la raison. Ce n'est donc pas un irrationalisme que l'on peut trouver chez Rousseau contrairement à ce que l'on peut lire parfois, c'est bien, déjà, un rationalisme critique, qui suppose cependant des principes antérieurs à la raison et par conséquent indépendants d'elle.

Il reste que, dans l'expérience du remords, la voix de la conscience n'est jamais que rétrospective, elle se manifeste après coup et, d'une certaine manière, toujours trop tard comme le souligne le conditionnel passé qui est la marque du remords : *je n'aurais pas dû*. On peut sans doute considérer que la douleur du remords est suffisamment cuisante pour dissuader de renouveler l'acte qui l'a suscitée ; et, en ce sens, même rétrospective, la voix de la conscience conserverait une certaine efficacité. C'est très exactement ce que suggère Rousseau en soulignant que ce sentiment de remords s'est accompagné chez lui d'une aversion définitive pour le mensonge et la calomnie. Mais, quand on accorderait tout son prix à cette efficacité seconde, il resterait encore à comprendre comment et pourquoi la conscience peut être reléguée au second plan quand les principes qui la portent sont dits primitifs et antérieurs à la raison<sup>5</sup>. Cette difficulté, que je ne pourrai lever que dans mon dernier point, me donne cependant l'occasion de préciser le sens et l'intérêt d'une morale. On met volontiers sous ce mot, lorsqu'on l'entend positivement, un ensemble de normes, aussi lumineuses que transcendantes, et capables d'éclairer par avance toutes nos décisions ; mais si nous disposions d'un tel système normatif, alors nos décisions se prendraient d'elles-mêmes, sans nous en quelque sorte, et nous n'aurions plus besoin de morale. Si, dans l'urgence même de l'action, nos choix devaient être toujours aussi justes dans leurs principes que bons dans leurs conséquences, alors l'idée même de choix disparaîtrait. Nous serions des automates, ou des fanatiques, sans conscience ni liberté. Or la rétrospection du remords nous apprend à l'inverse que la responsabilité de nos décisions nous

---

<sup>5</sup> On peut certes concevoir un remords social façonné par l'éducation, mais sa voix est bien faible dit Rousseau, et c'est bien encore la seule voix de la conscience qui peut nous commander parfois de contester ou de transgresser les usages, même lorsqu'ils prennent la forme de lois, *Emile*, IV, O.C., IV, p.566.

incombe absolument ; elle nous révèle en outre, contenu dans le *j'aurais dû*, un *je pouvais*, et elle dévoile ainsi, dans la conscience même de la faute, l'évidence manquée d'un choix, et la possibilité d'une liberté<sup>6</sup>. Comme elle le sera plus tard chez Kant, la conscience morale est, chez Rousseau, la manifestation même de la liberté ou, dans l'expérience du remords, le sentiment d'en avoir fait un mauvais usage.

On peut donc dire, à la lumière de l'expérience du remords, et en forme de conclusion de ce premier moment, que la morale est le bon usage de la liberté, c'est-à-dire son usage autorégulé. Cette idée centrale se retrouvera encore au cœur du *Contrat Social : la liberté morale*, (...) *seule rend l'homme vraiment maître de lui : car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*<sup>7</sup>. A défaut du concept, c'est bien l'idée d'autonomie qui se présente pour définir la liberté morale.

Mais cette définition n'est-elle pas un nouvel argument en faveur du relativisme moral que Rousseau prétend combattre ? Par quel miracle ma liberté, qui fixe la loi de ma propre conduite, s'exercerait-elle dans le même sens et selon les mêmes intentions que celle de mes voisins ? Pourquoi et comment ces libertés particulières pourraient-elles converger dans une même visée du bien ? Pour répondre à ces questions, il nous faut faire un détour préalable par cette enquête anthropologique que j'ai évoquée et que l'on trouve aussi bien dans le *Second Discours* que dans l'*Emile*.

\*\*\*

## 2. L'anthropologie ou du bon usage de la liberté.

Il s'agit bien en un sens de s'interroger sur la nature de l'homme, et cette expression est en effet très fréquente, particulièrement dans le *Second Discours*. La perspective n'est pas pour autant étroitement essentialiste, Rousseau n'entend pas *délimiter* l'homme<sup>8</sup>. Ce qu'il s'agit surtout de dévoiler c'est la *condition humaine*<sup>9</sup>. Sans invalider le concept de nature, celui de condition le détermine : la condition de l'homme c'est l'inscription de sa nature dans des séries de rapports, d'abord avec les choses, ensuite avec les autres hommes. La condition c'est en somme le passage de la nature à l'histoire, l'aptitude naturelle à se modeler au gré des circonstances, dans le but de se conserver. C'est très précisément cette articulation de la permanence et du devenir, de la nature et de l'histoire, que recouvre le terme de disposition : naturelles dans leur principe, nos dispositions primitives s'étendent et se transforment à mesure qu'elles s'exercent, elles constituent le soubassement de toutes nos conduites possibles<sup>10</sup>. Les concepts de condition et de disposition sont donc destinés à mettre en évidence une plasticité de la nature de l'homme, à l'opposé d'une substance figée ou fixée de toute éternité. Dévoiler ces dispositions primitives c'est se donner les moyens de comprendre ce qui rend l'humanité possible, se donner donc aussi les moyens de fixer la limite au-delà de laquelle l'humanité se rend impossible ou se conduit à sa propre perte. Ce qui revient en effet à définir un bon usage de la liberté.

---

<sup>6</sup> *Je suis esclave par mes vices, et libre par mes remords. Emile ou de l'éducation*, IV, OC. IV, p.586. L'expérience du remords transforme en exigence et en acte ce qui était d'abord une impuissance à l'origine de la faute : c'est en se voyant coupable de calomnie que Rousseau devient capable de n'y plus recourir.

<sup>7</sup> *Du contrat social*, I, 8.

<sup>8</sup> *Je ne sache pas qu'aucun philosophe ait encore été assez hardi pour dire : Voilà le terme où l'homme peut parvenir et qu'il ne saurait passer. Nous ignorons ce que notre nature nous permet d'être. Emile*, I, OC IV, p.281.

<sup>9</sup> *Notre véritable étude est celle de la condition humaine. Emile*, I, OC. IV, p.252.

<sup>10</sup> *Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés ; mais, contraintes par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération, elles sont ce que j'appelle en nous la nature. Emile*, I, OC. IV, p.248.

Or ce qui est premier en l'homme, c'est l'être sensible, c'est le mouvement du corps par lequel la vie se conserve et s'étend. C'est donc par là que doit commencer l'enquête anthropologique : justifier cette priorité du sentir et mettre au jour les premières dispositions corporelles qui rendent l'homme possible.

## 2. 1. La priorité du sentir.

*Exister pour nous, c'est sentir*<sup>11</sup> : nous existons primitivement sous la forme d'un corps capable de sentir, capable de recevoir des sensations et d'en être affecté. Cette thèse, déjà banale au XVIII<sup>ème</sup>, est constante chez Rousseau où elle vaut aussi bien pour les premiers hommes que pour l'enfant<sup>12</sup> : la sensibilité constitue l'existence en ce sens qu'elle est d'abord cette passivité à laquelle un monde est donné sous la forme de sensations. Entre ces sensations la raison viendra établir des rapports et des comparaisons autorisant le jugement et la construction des idées. Le caractère second ou acquis de la raison est rendu incontestable par sa définition même : faculté d'établir des rapports, elle suppose, pour exister, l'existence préalable des éléments sensibles qu'elle mettra en relation. Au-delà de cette thèse commune, l'originalité de Rousseau tient au fait que, chez lui, la sensibilité ne se borne jamais à la pure passivité des sensations ; sentir c'est toujours aussi sentir que l'on sent, et ce redoublement du sensible correspond très exactement à ce qu'il nomme le sentiment, forme élémentaire et innée, c'est-à-dire immédiate, d'une présence à soi, assez proche de ce que nous appellerions aujourd'hui une pré-réflexivité<sup>13</sup>. Ce sentiment primitif se manifeste en nous, comme sans doute en tout être sensible, de deux manières, l'amour de soi et la pitié.

## 2. 2. L'amour de soi.

En étant ainsi primitivement affectés par les objets qui nous entourent, nous sommes spontanément disposés à les rechercher ou à les fuir selon qu'ils sont source de plaisir ou de douleur, spontanément disposés donc à préserver notre être et notre bien-être. Cette disposition primitive, Rousseau l'a nommée l'amour de soi ; malgré la signification essentiellement psychologique que nous donnons aujourd'hui à cette expression, il n'est pas trop difficile d'admettre qu'il s'agit d'abord d'une conduite corporelle, de forme instinctive.

L'amour de soi suppose sans doute un rapport à soi, mais ce soi, pré-rationnel et pré-réflexif, n'est pas celui d'une identité personnelle, c'est plutôt celui d'une simple unité, mais d'une unité vécue et qui s'éprouve comme telle. Cette unité vécue ne peut pas être celle de l'organisme ; l'organisme c'est au fond l'unité objective des organes, et cette unité objective n'existe véritablement que pour celui qui l'observe de l'extérieur, le biologiste ou l'anatomiste. Il ne peut être question ici d'une telle extériorité, puisque nous cherchons justement une unité vécue ou pré-réflexive, une unité intime en quelque sorte. Cette unité intime ne peut être que celle du corps. Le corps, en effet, ce n'est pas l'unité des organes, c'est l'unité d'une pluralité de membres<sup>14</sup>, des membres qui concourent à une même fin et qui s'éprouvent en effet dans leur propre complicité, ou dans leur coordination, à vouloir ce qui est bon et à fuir ce qui est mauvais. C'est bien une unité vécue ou sentie que celle du corps vivant, ce corps qui ne vit qu'en s'éprouvant comme un, c'est-à-dire en se projetant dans des conduites organisées où s'anticipent la douleur et le plaisir, l'utile et le nuisible, où s'anticipent même le désirable nocif ou la douleur féconde. Cette unité du corps ne doit rien au souvenir proprement

---

<sup>11</sup> *Emile*, IV, OC. IV, p.600.

<sup>12</sup> *DOI*, OC. III, p.189 et p.222 ; *Emile*, OC. IV, p. 248.

<sup>13</sup> Voir *Emile* IV, O.C. IV, p.600, et Fragment 22, O.C. IV, p.877.

<sup>14</sup> Cette manière de définir le corps se trouve déjà chez Saint Paul, I *Cor.*, XII, 19 sq. et *Rom.* XII, 4-5.

dit, elle ne doit rien non plus à la prévoyance ou à la prudence ; elle est le vouloir-vivre en acte, elle s'intensifie en s'éprouvant et se dispose d'elle-même en vue de sa propre perpétuation et de sa propre expansion.

L'existence sensible donc, est toujours déjà individuée, non pas comme celle d'une personne se distinguant d'une autre, mais comme celle d'un entier absolu, numériquement et corporellement un ; l'existence sensible c'est l'existence de l'être sensori-moteur qui se dispose par lui-même à préserver cette unité qu'il actualise d'abord par le sentiment qu'il en a et le soin qu'il en prend. Une telle existence ne se réduit donc pas à la passivité des sensations, et elle n'est proprement une existence qu'en s'entretenant elle-même par-delà une pure passivité. L'amour de soi, nécessairement présent en tout homme en tant qu'il existe, dessine donc un principe actif, quelque chose comme un vouloir-vivre de forme instinctive, antérieur donc à toute réflexion et à toute acquisition, mais qui oriente fondamentalement la totalité de nos actes.

Cependant, à s'en tenir au seul amour de soi, on ne rend compte que de la conservation de l'individu en ignorant celle de l'espèce sans laquelle pourtant la première n'est rien. Or le fait est que notre espèce s'est conservée et se conserve encore malgré tous les efforts contraires qu'elle peut faire. Il y a là un fait anthropologique, et ce fait autorise Rousseau à conjecturer l'existence d'un second principe naturel qui, articulé au premier, *concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce* et donc à la possibilité de l'humanité. Ce deuxième principe est ce qu'il nomme la pitié ou la *répugnance innée à voir souffrir son semblable*<sup>15</sup>.

### 2. 3. La pitié.

C'est sans doute le point le plus difficile mais aussi le plus intéressant de la thèse de Rousseau. La difficulté tient au fait que, dans la représentation commune, la pitié est « identifiante » : elle suppose une conscience de soi, une conscience d'autrui et des comparaisons suffisamment élaborées pour permettre une projection de ma personne sur celle de l'autre. Or il est question ici d'un principe antérieur à la raison et à toute réflexion, antérieur même à la conscience de soi et qui est actif alors que l'homme est encore enfermé dans sa propre animalité. Si l'on veut éviter de rendre le propos de Rousseau totalement incohérent, il faut donc écarter ici toute idée d'identification ; sans doute est-il question de la souffrance des *semblables*, mais cette similitude, extérieure et immédiate, est celle des corps vivants et sensibles : elle est elle-même l'objet d'une simple perception et non d'un jugement de comparaison.

Il faut donc prendre la pitié naturelle pour ce qu'elle est : une vertu physique, une disposition corporelle, qui nous détourne du spectacle de la souffrance. La *répugnance* à voir souffrir est en effet une sensation qui s'éprouve corporellement, en réaction à la manifestation corporelle de la souffrance du semblable ; et si cette réaction suppose bien une reconnaissance de la souffrance, elle est encore le fait d'une répétition et non pas d'une représentation<sup>16</sup>. Comme l'amour de soi, la pitié naturelle dispose donc l'homme à fuir ce qui est mauvais, et sa fonction propre est d'étendre la conservation de soi de l'individu à ses semblables et donc à l'espèce entière.

---

<sup>15</sup> DOI, OC. III, p.156. La formule citée ici reprend et condense celle qui apparaît dès la *Préface : répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables*, id., p.126.

<sup>16</sup> Habitude donc, et non pas mémoire, *dont les bêtes mêmes (...) donnent quelquefois des signes sensibles*, DOI, O.C. III, p.154. La célèbre distinction élaborée par Bergson entre habitude et souvenir trouverait sans doute dans le mouvement de la pitié naturelle une illustration anticipée (voir *Matière et Mémoire*, éd. Du centenaire, p.225-226) ; ces analyses fourniraient d'ailleurs un prolongement très enrichissant de ce que je nomme ici dispositions corporelles, Bergson en vient ainsi à écrire : *un mouvement est appris dès que le corps l'a compris*, id., p.256.

Mais cette extension se fait selon une modalité particulière : Rousseau précise en effet que *c'est en modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même* que la pitié concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce ; il en donne pour exemple le fait, hypothétique, qu'un homme sauvage s'abstiendra d'enlever sa subsistance à un enfant ou à un vieillard pour peu qu'il puisse trouver la sienne ailleurs<sup>17</sup>. La pitié naturelle est donc une borne ou un frein à l'instinct de conservation, en cela elle le conduit et le détourne des maux qu'engendrerait son excès, elle modifie et oriente le cours de l'impulsion physique au lieu de la laisser livrée à elle-même. Il faut donc comprendre que, loin de toute faiblesse, la pitié vient parachever un mouvement qui, sans elle, demeurerait contradictoire ou impuissant : elle accomplit en effet le vouloir-vivre en lui donnant sa plus grande expansion et en faisant de chaque individu le garant de toute l'espèce. En détournant le sauvage de satisfaire sa faim au détriment d'un enfant ou d'un vieillard, la pitié naturelle n'identifie pas encore la place d'autrui mais elle la réserve ou la rend possible, ce faisant elle régule la satisfaction des besoins physiques et la place que chacun s'octroie. Par conséquent, en étant pitoyable le sauvage poursuit plus naturellement et plus sûrement son bien qu'en étant méchant puisqu'il se rend compossible avec tout autre.

Il n'y a là aucune trace de vertu morale, encore moins de *moraline*<sup>18</sup>, il y a un *sentiment d'essence biologique* dit Goldschmidt<sup>19</sup>, par quoi il faut entendre simplement qu'un tel sentiment participe de la logique ou du mouvement ordonné du vivant. Si la pitié naturelle est bien une vertu<sup>20</sup>, c'est donc au sens antique qu'il faut l'entendre, comme l'excellence du corps ou sa plus grande force expansive, qui limite l'agressivité naturelle et lui donne une forme, et une forme telle qu'elle garantit que l'espèce humaine n'est pas naturellement destinée à s'entre-détruire. Comme telle, la pitié naturelle n'a donc de sens qu'en étant étroitement articulée à l'amour de soi.

#### 2. 4. L'unité des deux principes.

S'il y a bien deux dispositions primitives, la seconde (la pitié) n'est en somme qu'une modification de la première (l'amour de soi) ; ce n'est donc pas une dualité, c'est l'unité d'une même passion<sup>21</sup> ou d'un système passionnel qu'il faut considérer : ces deux dispositions ne se comprennent que l'une par l'autre et leur composition constitue la simplicité et l'équilibre de l'être naturel. Et si ce système doit contenir, comme le dira Rousseau, l'impulsion de la conscience morale<sup>22</sup>, il doit d'abord contenir ou au moins permettre de comprendre la liberté sans laquelle il ne saurait y avoir de moralité.

En modérant et conduisant l'amour de soi, la pitié naturelle fait donc exception au régime de l'instinct, elle suspend en quelque sorte ce que Rousseau nomme la mécanique des sens et ouvre une voie distincte de celle que détermine la seule impulsion du besoin. A la différence de l'animal borné par l'instinct, l'homme peut acquiescer au mouvement instinctif ou y résister, et dans la simple

---

<sup>17</sup> DOI. OC, III, p.156.

<sup>18</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 2.

<sup>19</sup> Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Vrin, 1983, p.340 ; l'auteur précise un peu plus loin, p.353, *Ce que, faute de mieux, nous avons appelé le caractère biologique de la pitié (...)*.

<sup>20</sup> *Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles.* DOI, OC, III, p.154.

<sup>21</sup> *La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit, est l'amour de soi : passion primitive, innée, antérieure à toute autre, et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications.* Emile IV, O.C.IV, p.491

<sup>22</sup> (...) *c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience,* Emile IV, O.C.IV, p.600.

possibilité d'un tel écart s'esquisse une liberté embryonnaire, une *puissance de vouloir ou plutôt de choisir*<sup>23</sup>. Rousseau n'ignore rien des débats métaphysiques qui entourent cette question de la liberté, il connaît parfaitement et Descartes et Spinoza par exemple, mais il se méfie des thèses métaphysiques qui, trop souvent, excèdent le pouvoir de la raison. Il s'en tient donc au registre anthropologique qui permet d'établir cette liberté de l'homme par la simple observation de son principal effet, à savoir l'accroissement indéfini de l'écart entre le mouvement de la pure nature et celui de l'humanité. Dans cet écart qui se creuse indéfiniment se manifeste ce que Rousseau nomme la *perfectibilité*<sup>24</sup>; cette perfectibilité n'est pas une aptitude à la perfection, pas même une aptitude au progrès si l'on entend par là un processus exclusivement positif, c'est le pouvoir effectif de suspendre et de détourner l'ordre de la nature à son profit aussi sûrement qu'à ses dépens. La perfectibilité traduit ou actualise la plasticité de la nature humaine.

Au crédit de cette perfectibilité, il faut mettre d'abord la naissance combinée de la conscience de soi et de la raison, et toutes les lumières qui en résultent. En éprouvant sa propre puissance d'acquiescer ou de résister au mouvement de la nature l'homme se révèle à lui-même, il prend conscience de sa différence, et, dans cette conscience *se montre*, dit Rousseau, *la spiritualité de son âme*<sup>25</sup>. Simultanément, en s'éprouvant ainsi à distance des sensations immédiates et comme extérieur à elles, l'homme peut les objectiver, il peut en faire des objets de comparaison et de jugement. Mais ce premier regard que l'homme porte sur lui-même produit aussi le premier mouvement d'orgueil, qui lui fait chercher dans la comparaison la manifestation de sa préséance<sup>26</sup>. C'est donc toujours dans le même mouvement que se manifestent le sentiment intérieur de l'existence et le pouvoir de comparer et de raisonner, de sorte que c'est aussi toujours du même mouvement que l'on passe de l'instinct à la conscience puis à la raison et de l'amour de soi à l'orgueil puis à l'amour propre, qu'il faut bien distinguer de l'amour de soi. Le mouvement de l'amour propre, *qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre*<sup>27</sup>, est exactement contraire à celui de la pitié, et il tend à le refouler. C'est principalement ce refoulement de la pitié naturelle qui constitue le versant négatif de la perfectibilité sur lequel l'homme s'écarte sans cesse davantage de l'équilibre de la nature.

Etrangère à toute prédication morale, l'enquête anthropologique s'achève en quelque sorte sur ce dévoilement de l'amour propre qui souligne l'ambivalence de la perfectibilité : elle éloigne l'homme de l'ordre naturel après avoir de cet homme fait l'expression la plus accomplie de la nature. C'est ce basculement qui fait surgir le problème moral ou le problème du mal, et c'est seulement en étant confronté à ce problème que l'homme, porté par ses dispositions primitives, peut se révéler capable de moralité.

\*\*\*

---

<sup>23</sup> DOI. OC. III, p.142.

<sup>24</sup> DOI, O.C., III, p.142.

<sup>25</sup> id.

<sup>26</sup> *C'est ainsi que le premier regard qu'il porta sur lui-même y produisit le premier mouvement d'orgueil ; c'est ainsi que sachant encore à peine distinguer les rangs, et se contemplant au premier par son espèce, il se préparait de loin à y prétendre par son individu.* DOI. OC. III, p.166

<sup>27</sup> DOI. OC. III, p.219.

### 3. De l'ordre naturel à l'ordre humain : la moralité.

#### 3. 1. L'amour propre ou la négation de l'ordre naturel.

A la différence de l'amour de soi qui est une passion naturelle propre à tout être sensible, l'amour propre, qui ne trouve sa source que dans les comparaisons, est la première des passions sociales et le principe de toutes les autres (domination, jalousie, vengeance...); deux traits permettent de le caractériser, le second n'étant que l'amplification du premier.

L'amour propre est d'abord ce qui incite chacun à tout ordonner par rapport à soi, il nous pousse ainsi à faire notre bien aux dépens d'autrui et transforme le vouloir-vivre en volonté de domination qui est le principe de l'inégalité et de l'injustice mutuelle.

L'amour propre est en outre ce qui exige l'impossible : *que les autres nous préfèrent à eux*; il est si l'on veut la passion de la distinction et n'est *jamais content* dit Rousseau<sup>28</sup>. Toujours insatisfait, l'amour propre est donc ce qui nous rend malheureux en rendant nos passions insatiables et en les transformant en vices parfois invincibles. Il est ainsi une hypertrophie de l'amour de soi qui anéantit notre liberté en la soumettant à la seule loi du corps ou au culte de l'apparence<sup>29</sup>. Pour cette raison, l'amour propre est aussi au principe de tous les clivages qui hantent l'homme socialisé et qui le rendent contraire à lui-même : être et paraître, âme et corps, vertu et vice. Ces couples de contraires, qui sont incontestablement la marque d'un dualisme, sont avant tout la marque d'un homme dépravé<sup>30</sup>, c'est-à-dire détourné de sa nature première et séparé de lui-même. Toujours excessif ou illimité, l'amour propre est si l'on peut dire un principe de déséquilibre et de désordre qui, en étouffant la voix de la conscience, nous rend étrangers à nous-mêmes.

Telle est, chez Rousseau, la seule origine du mal moral : l'amour propre sans mesure qui nous fait rechercher notre bien exclusivement, fût-ce au prix de l'injustice, et qui nous met inévitablement en conflit ou en guerre avec chaque autre et avec nous-même. C'est donc toujours en abusant de ses propres qualités que l'homme en vient contradictoirement à menacer la pérennité de sa propre espèce, et il est en cela le seul auteur d'un désordre mortifère qui est, chez Rousseau, la figure du mal<sup>31</sup>.

La raison peut certes nous faire comprendre cette contradiction, elle peut nous montrer pourquoi et comment notre amour propre, obéissant toujours à des mobiles particuliers, entretient inévitablement un conflit violent avec tout autre. Notre raison peut même nous faire voir le meilleur et nous apprendre que la conciliation des volontés dans la visée d'un même bien préserverait notre liberté et notre bien-être; elle reste cependant inopérante face à la puissance de cette passion sociale qu'est l'amour propre, et elle peut même, à l'occasion, s'en faire l'instrument. La raison en somme ne peut que nous confronter au problème moral qui ne surgit jamais que pour un homme divisé ou déchiré entre la connaissance du meilleur et la conscience de faire le pire sous l'emprise des passions insatiables. Mais en nous confrontant ainsi au problème moral, la raison peut surtout nous apprendre réflexivement ce qu'est cette conscience morale et ce qu'elle dit précisément, ce sera l'objet de mon dernier point.

---

<sup>28</sup> *Emile*, IV, OC IV, p.493.

<sup>29</sup> *DOI*, OC. III, p. 174.

<sup>30</sup> Ce mot conserve toujours chez Rousseau le latin *depravatus* qui n'a pas d'abord un sens moral et qui signifie littéralement tordu ou déformé.

<sup>31</sup> *C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants. (...) Le mal moral est incontestablement notre ouvrage. Emile*, IV, OC. IV, p.587. *Le mal général ne peut être que dans le désordre, et je vois dans le système du monde un ordre qui ne se dément point.* id. p.588.

### 3. 2. La conscience, principe de moralité.

Comme nous l'a montré l'exemple du ruban volé, c'est en effet le problème moral, ou l'expérience de la scission qui en résulte, qui sollicite la conscience morale ; le détour que nous venons de faire par l'anthropologie va nous permettre à présent de fixer plus rigoureusement le statut de cette conscience et d'éclairer les formules parfois énigmatiques que Rousseau retient pour la définir ; je prends pour exemple de ces tournures énigmatiques un célèbre passage d'*Emile* dont je me bornerai, pour ce dernier point, à faire un bref commentaire :

*Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe<sup>32</sup>.*

Ce qui frappe d'abord dans ce passage c'est évidemment l'oxymore (*instinct divin*) qui semble contredire à peu près tout ce qui précède puisque l'instinct s'oppose à bien des égards à la liberté, cette liberté que suppose la moralité et qui se manifeste en effet comme un écart par rapport à l'ordre instinctif. Malgré l'apparence, c'est bien cette thèse centrale que notre texte reprend et condense : un instinct *divin* n'est justement pas un *instinct*, du moins n'est-ce pas un instinct animal puisque, comme la liberté, il rend l'homme semblable à Dieu et le distingue positivement des animaux en lui donnant accès à la moralité dont ils sont dépourvus. A l'inverse, la raison est une faculté instrumentale dont la valeur n'est jamais que relative ; livrée à elle-même, elle reste sans principe et ne saurait nous distinguer que négativement de l'animal en servant nos vices ou nos crimes.

Mais si l'*instinct divin* n'est pas à proprement parler un instinct, pourquoi alors conserver ce terme ? Pourquoi maintenir ne serait-ce qu'une analogie entre la conscience morale, qui suppose la liberté, et l'instinct qui en est dépourvu ? Là encore l'adjectif *divin* nous renseigne : l'intelligence divine est intuitive, elle n'a pas besoin de la médiation du raisonnement pour atteindre au vrai<sup>33</sup>. De même, la voix de la conscience est immédiate et ne requiert aucun raisonnement pour nous faire aimer le bien et haïr le mal ; sans doute ne se prononce-t-elle que sur des objets que lui présente la raison, elle ne peut donc s'épanouir sans elle ; mais son principe ou le sentiment qui nous porte à aimer le bien est inné et immédiat, comme l'instinct, et, comme l'instinct, il est infaillible.

L'instinct est en effet, pour l'animal, un principe de mouvement, ou plus exactement un guide qui le conduit infailliblement ou nécessairement à son but. De même, la conscience est un principe de conduite à l'aide duquel nous jugeons bonnes ou mauvaises nos actions et celles d'autrui ; c'est plus précisément un principe de justice qui nous dit que nous agissons mal lorsque nous faisons notre bien aux dépens d'autrui<sup>34</sup>. Ce sentiment du juste et de l'injuste n'est donc qu'un prolongement, éclairé par la raison, de la répugnance naturelle à voir souffrir son semblable, et c'est pourquoi son principe est inné ou de forme instinctive<sup>35</sup>.

Comme la pitié naturelle, la conscience est donc un frein ou un principe de retenue qui s'applique principalement aux passions nées de l'amour propre. Pour cette raison, son seul précepte

---

<sup>32</sup> *Emile*, IV, OC. IV, p.600-601.

<sup>33</sup> (...) *la suprême intelligence n'a pas besoin de raisonner ; il n'y a pour elle ni prémisses, ni conséquences, il n'y a pas même de proposition ; elle est purement intuitive*, *Emile*, IV, OC. IV, p.593.

<sup>34</sup> *id.* p.594.

<sup>35</sup> (...) *justice et bonté ne sont point seulement des mots abstraits (...) ; mais de véritables affections de l'âme éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives*. *Emile*, IV, OC. IV, p.522-523.

est négatif<sup>36</sup>: s'abstenir du mal, ne pas commettre l'injustice, ne pas céder au délire de l'amour propre. Il en résulte une conséquence importante quant à la signification du bien moral chez Rousseau : le bien n'est pas un absolu qui se manifesterait dans une norme transcendante ; le bien, pour nous, n'est jamais que l'absence de son contraire, au point que le précepte qui nous commande de faire le bien, s'il n'est pas subordonné à l'interdit du mal, est dangereux, faux et contradictoire puisque le criminel lui-même trouve sans doute son bien dans le mal qu'il fait<sup>37</sup>. On ne trouvera donc pas, chez Rousseau, une liste préétablie et invariable de devoirs moraux, ces devoirs, dit-il, ont leurs *modifications* et même leurs *exceptions*<sup>38</sup>, seul le *dictamen* de la conscience peut éclairer des circonstances toujours singulières et résoudre ces alternatives douloureuses que nous appelons justement des cas de conscience.

A l'inverse du criminel, le vertueux retient ses passions et fait son bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible. Ainsi le bien moral trouve encore sa source dans l'amour de soi, mais c'est alors un amour de soi qui, consciemment, se dépasse lui-même pour englober autrui autant qu'il est possible. Ce qui est moralement bon c'est donc ce qui peut mettre un terme aux scissions constitutives du problème moral, scission de la conscience et des passions, scission du moi et d'autrui. Sur ces deux points, la voix de la conscience retrouve l'équilibre de nos dispositions primitives : d'une part, elle relie le moi à autrui dans une pitié devenue identifiante et principe de toutes les vertus sociales<sup>39</sup> (générosité, clémence, humanité, dit Rousseau, et on pourrait ajouter : solidarité, tolérance...) ; d'autre part, elle réconcilie ainsi le moi avec lui-même en lui évitant l'épreuve du remords, ou en lui permettant de la dépasser, dans un *contentement de soi* qui est une *volupté pure*<sup>40</sup>. La vertu morale qui s'exprime par la voix de la conscience est donc comme une réactivation de cette vertu proprement physique qu'est la pitié naturelle, dans son opposition aux passions sociales elle conserve l'essentiel de ce qui faisait la force expansive du corps, et c'est bien cette continuité que souligne et que rappelle l'*instinct divin*.

\*\*\*

## Conclusion.

Si la voix de la conscience peut être universellement entendue, si, en dépit des obstacles que lui oppose l'amour propre, elle demeure infaillible, c'est qu'elle est d'abord une expression de ces principes innés et invariants qui rendent l'humanité possible et sans lesquels sans doute on ne peut pas même comprendre qu'elle se conserve. Ce qui fait l'intérêt et la force de l'anthropologie de Rousseau ce n'est donc pas la découverte de nouveaux principes de moralité (amour de soi et pitié se trouvent déjà, sous des formes diverses, chez de nombreux auteurs et notamment chez Diderot), c'est d'établir ces principes généalogiquement et de leur donner ainsi la forme de ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui une affectivité transcendante. Outre sa fécondité propre, cette méthode « généalogique » offre un double avantage.

---

<sup>36</sup> *Les plus sublimes vertus sont négatives*, *Emile*, II, OC. IV, p.340.

<sup>37</sup> *ibid.*

<sup>38</sup> *Emile*, IV, OC. IV, p.663.

<sup>39</sup> *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 ?* DOI, OC. III, p.155 ; *L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine*, *Emile*, IV, OC. IV, p.523.

<sup>40</sup> *Emile*, IV, OC. IV, p.591.

Il s'agit d'abord de pouvoir récuser le scepticisme moral qui prétend se fonder sur la diversité des mœurs ou sur l'idée que la nature elle-même ne serait qu'une première coutume<sup>41</sup>. Un tel scepticisme repose toujours sur une ethnographie érudite mais qui ignore les raisons des variations qu'elle observe parce qu'elle porte exclusivement contre une compréhension essentialiste et dogmatique de la nature. En écartant cette compréhension dogmatique, et en dévoilant les conditions de possibilité de l'humain, Rousseau permet aussi de penser les limites entre lesquelles il peut varier, jusqu'à se pervertir. Cette perversion toujours possible est inséparable des relations sociales et varie avec elles.

Le second intérêt de cette anthropologie qui dévoile l'unité originare de notre nature est de déplacer la dualité de l'âme et du corps d'un registre métaphysique et obscur vers un registre tout à la fois moral et politique. Or, replacée dans ce registre, la dualité qui tend à séparer l'homme de lui-même trouve, sinon à se résorber, du moins à s'apaiser dans une unité retrouvée : l'unité du contentement de soi que donne la vertu morale, qui se prolonge et s'amplifie dans l'unité d'un corps politique où doivent converger les volontés particulières. D'où enfin cet avertissement de Rousseau : (...) *ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux*<sup>42</sup>. Cet avertissement est aussi bien une invitation à prolonger politiquement toute réflexion qui prendrait pour objet le corps, ou la morale, ou la relation de l'une à l'autre.

Jean-Marie Tréguier  
*Docteur en philosophie*  
*Professeur honoraire de philosophie en classes préparatoires aux grandes écoles*  
*Lycée F.-R. de Chateaubriand, Rennes.*

Conférence prononcée le 3 octobre 2017.

---

<sup>41</sup> Ce scepticisme moral s'exprime particulièrement, aux yeux de Rousseau, chez Montaigne (*Essais*, I, 23, Villey, t. I, p.146), mais aussi chez Pascal, (*Pensées*, 126/93).

<sup>42</sup> *Emile*, IV, OC. IV, p.524.