

« Y a-t-il un gardien des promesses ?
L'hétéronomie de la conscience dans l'*Émile* »¹

« Le fondement de la justice est la bonne foi, c'est-à-dire la fidélité exacte à la parole donnée et aux engagements pris »².

« Elever un animal qui puisse promettre, n'est-ce pas là cette tâche paradoxale que la nature s'est donnée à propos de l'homme ? »³.

Souvent donné comme l'inventeur, avant Kant, du concept d'autonomie, Rousseau serait aussi celui qui n'a pas fait porter assez loin les promesses du concept ; c'est le cas notamment dans la somme de Jérôme Schneewind (*L'invention de l'autonomie*), qui fait ainsi place nette à Kant⁴. Pour autant, cette vision classique n'est pas sans faille : au-delà des paradoxes qui tiennent au concept politique d'autonomie⁵, trois difficultés se font jour dans le champ moral. *En premier lieu*, la conscience semble hétéronome dans la mesure où c'est par intérêt que nous faisons notre devoir – intérêt moral et non physique ou sensuel certes, mais qui procure bel et bien un plaisir et la satisfaction suprême sur terre (et peut-être au-delà). Rousseau serait l'apôtre d'une vision eudémonique de la moralité qui se situe aux antipodes du déontologisme et du rigorisme kantien. *En second lieu*, la conscience paraît hétéronome dans la mesure où il s'agit d'un instinct (moral), dissocié de la raison – ce qui est source de son infailibilité. Rousseau use d'une analogie : la conscience est à l'esprit ce que l'instinct est au corps⁶. Nous aurions là tout le contraire d'un rationalisme moral entendu *stricto sensu*⁷. *Enfin*, la conscience semble hétéronome en tant qu'elle ne peut fonder subjectivement l'obligation par la seule force du sentiment intérieur ; il faut encore un gardien des promesses, l'assurance que l'*espoir du juste* ne sera pas déçu ou trompé, et donc un fondement extérieur sinon transcendant de la moralité⁸. Cette fois, c'est vers le haut (la divinité)

¹ « Y a-t-il un gardien des promesses ? L'hétéronomie de la conscience dans l'*Émile* », in *Penser l'homme*, C. Habib et P. Manent éd., Paris, Classiques Garnier, « L'Europe des Lumières », 2013, p. 167-182.

² Cicéron, *Des devoirs*, I, VII, 22.

³ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. C. Heim, I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971, 1987, p. 251.

⁴ Jerome B. Schneewind, *L'invention de l'autonomie. Une histoire de la philosophie morale moderne*, trad. J.-P. Cléro, P.-E. Dauzat, E. Meziani-Laval, Paris, Gallimard, 2001, p. 529-542.

⁵ Voir V. Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, chap. XLII. Voir aussi notre introduction, *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011.

⁶ Voir en particulier *Émile*, p. 595 note. La question est d'autant plus délicate que Rousseau récusé la critique adressée par Condillac au concept d'instinct, qui ne serait qu'un « commencement d'habitude » (*Traité des animaux*, Paris, Vrin, 1987, II, 5 : « De l'instinct et de la raison », p. 487-495).

⁷ Nous ne pouvons revenir ici sur tous les termes de cette controverse déjà ancienne. Voir R. Derathé, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, P.U.F., 1948.

⁸ Sur le refus d'une vision « transcendante » de cette moralité, voir B. Bernardi, « La notion d'intérêt chez Rousseau : une pensée sous le signe de l'immanence », in « Jean-Jacques Rousseau », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, t. XIII, printemps 2002, p. 149-173, en partic. p. 169. Tout au long de notre parcours, nous nous en tiendrons à la question du fondement subjectif (et non objectif) de l'obligation.

et non vers le bas (la sensibilité) que résiderait la source de l'hétéronomie. Cette dimension est plus proche du kantisme, qui s'en inspire par la voie des postulats de la raison pratique.

Quelle est donc l'autonomie réelle de la conscience, et au-delà, de la morale rousseauiste ? Je m'en tiendrai ici au premier moment d'un parcours qui reste à accomplir : la généalogie de l'aptitude à promettre, intimement liée au respect des obligations. Cette contribution tentera ainsi de relever le défi posé par Charles Larmore dans *Modernité et morale* sous le nom de « crise des Lumières » – la question de savoir si la raison (ou en l'occurrence la conscience) peut assumer les fonctions théoriques et pratiques auparavant imparties à Dieu⁹.

I. Une leçon de choses : le respect des obligations

Dans l'*Emile*, Rousseau esquisse une genèse du sentiment d'obligation : la conscience n'apparaît pas toute armée dans l'esprit de l'enfant¹⁰. Or la formation de l'aptitude à *tenir parole* se trouve ici logée au cœur de l'éducation, qui n'est pas un simple dressage. La question des promesses est loin d'être incidente : elle constitue plutôt une épreuve de moralité – une forme singulière de sincérité qui fait corps avec le devenir-autonome de la subjectivité.

Promettre revient à s'engager à une action future, en particulier à une donation ou à une restitution de biens ou de services¹¹. Énonçant une intention ou une résolution pratique, la promesse est un acte de la volonté qui consent à limiter sa liberté : je veux que mon acte futur soit conforme à ma déclaration présente, quelles que soient les fluctuations de mon désir, les variations de mon intérêt, les contingences du monde. Mais cet acte de la volonté – résolution ou plutôt déclaration (souvent orale) d'une résolution – s'engage dans un contexte d'incertitude : incertitude quant aux conditions de mon action future, incertitude aussi quant à la fermeté de ma résolution présente. L'intention, au moment de promettre, peut non seulement être affectée d'un coefficient d'hypocrisie ou de mauvaise foi (je promets en ayant la plus ou moins ferme intention de ne pas accomplir ma promesse si mon désir ou mon intérêt futur me l'enjoint), mais aussi d'un coefficient d'indécision : il se peut fort bien que les conditions de mon acte futur soient impossibles à anticiper – ce qui appelle précisément la volonté de s'exécuter associée au courage de surmonter de potentiels obstacles. Pour un homme et *a fortiori* un prince, tenir parole peut exposer à des périls inconsidérés, sans qu'il soit possible d'énoncer une fois pour toutes le critère d'une *bonne* ou d'une *mauvaise* promesse. Dire que la réalisation d'un engagement est subordonnée à son utilité reviendrait à l'anéantir, et l'on aurait peine à énoncer les clauses susceptibles de l'invalider à juste titre. En un sens, la promesse est inconditionnelle ou n'est pas ; en un autre, elle ne peut se concevoir qu'à condition que son sujet soit en mesure de l'effectuer en situation. Pour cette raison, la loyauté est le plus souvent considérée comme une vertu : surmontant le risque des circonstances hostiles et la tentation de l'abjuration, celui ou celle qui tient parole en l'absence de menace de sanction ou de perte de réputation offre un signe de grandeur d'âme. Aussi la promesse fournit-elle un lieu paradigmatique pour l'articulation entre philosophie morale et politique, d'autant que les signes dans lesquels elle se livre échappent à la stricte logique du contrat et du droit.

⁹ Ch. Larmore, *Modernité et morale*, Paris, P.U.F., 1993, p. 75.

¹⁰ Voir G. Radica, *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Champion, 2008 ; et mon compte-rendu, « La raison a-t-elle une histoire ? Rousseau et les paradoxes du rationalisme moderne », *Critique*, n° 744, mai 2009, p. 398-412 ; B. Bernardi, *Le Principe d'obligation*, Paris, Vrin, 2007.

¹¹ Nous ne nous engagerons pas ici dans une phénoménologie de la promesse (voir notamment Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1997 ; et *La Philosophie au risque de la promesse*, M. Crépon, J.-O. Bégaut, M. de Launay éd., Paris, Bayard, 2004).

A cet égard, la modernité post-machiavélienne (mais aussi post-cartésienne¹²) ne donne pas seulement lieu à une théorie politique de l'obligation : elle engage une réflexion sur la capacité éthique du sujet à s'instituer par la promesse. Après le moment cynique ou la révélation machiavélienne, le coup de semonce vient de Hobbes : récusant toute idée de confiance à l'état de nature, l'auteur du *Léviathan* ridiculise toute croyance naïve dans l'exécution des promesses. La promesse n'est qu'un énoncé au futur qui n'incite pas à agir au sens fort. Les paroles portant sur l'avenir sont des signes insuffisants d'une volonté présente de se dessaisir d'un droit : « Les liens constitués par les paroles sont en effet trop fragiles pour tenir en lisière l'ambition, la cupidité et la colère des hommes, s'ils n'ont pas la crainte de quelque pouvoir coercitif, et une telle crainte, dans l'état de simple nature, où tous les hommes sont égaux et juges du bien-fondé de leurs craintes personnelles, ne peut pas être supposée avec quelque vraisemblance »¹³. Certes, il existe une loi de nature intimant dans le for intérieur le respect des *conventions*¹⁴ : seul l'insensé s'estime en droit de les rompre et de violer sa foi pour « acquérir un royaume », au point qu'il doit être banni de la société des hommes¹⁵. Certes, il existe également un rapport de force social qui peut dès l'état de nature obliger l'individu à s'exécuter : la peur n'invalide pas la promesse (c'est le célèbre cas de la promesse faite au brigand, qui distingue Hobbes de Spinoza et de Rousseau¹⁶). Mais l'obligation ne devient effective que sous l'empire d'une motivation puissante et présente, liée à l'existence du pouvoir souverain qui donne l'assurance raisonnable que la réciprocité sera assurée (en évitant notamment que n'apparaisse une nouvelle motivation, comme la peur d'un danger plus grand, qui incite à ne pas s'exécuter)¹⁷. Aussi Hobbes propose-t-il une solution politique, et non éthique ou aristocratique, au risque des promesses : du point de vue des motivations, la promesse ne peut devenir effective qu'à condition de s'abolir comme telle – de devenir convention adossée à la crainte de la sanction¹⁸. Dès lors, l'infraction à la convention devient contraire à la raison¹⁹, et le serment n'ajoute rien à l'obligation :

¹² Descartes s'oppose certes à Machiavel (lettre à Elizabeth, septembre 1646, AT IV 487 3-4 et 8-9) ; mais il ne défend pas le caractère inconditionnel de la promesse. Sur cette ambivalence, voir Ch. Ramond, *Descartes. Promesses et paradoxes*, Paris, Vrin, 2011. Nous remercions chaleureusement Charles Ramond pour ses précieuses remarques sur ce texte. Voir également son article à paraître « Des promesses atomiques ? Liberté de promettre et impossibilité de se rétracter dans la philosophie de Hobbes ».

¹³ Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, chap. XIV, p. 136.

¹⁴ *Ibid.*, chap. XXX, p. 358. Au chapitre 15, Hobbes avait défini la troisième loi de nature (la justice), par le fait que « les hommes s'acquittent de leurs conventions, une fois qu'ils les ont passées ».

¹⁵ *Ibid.*, chap. XV, p. 146-147. Une interprétation différente est cependant possible : sur le « maximisateur moral » et le « maximisateur direct », voir D. Gauthier, *Morale et Contrat*, trad. S. Champeau, Liège, Mardaga, 2000.

¹⁶ Voir Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. J. Lagrée-P. F. Moreau, Paris, PUF, 1999, chap. XVI, p. 513 ; Rousseau, *Du contrat social*, I, 4.

¹⁷ Notre objet n'étant pas ici d'examiner la question complexe des promesses chez Hobbes, nous ne distinguerons pas les promesses unilatérales et les échanges de promesse. Nous remercions chaleureusement Jean Terrel qui nous a apporté de précieuses lumières sur cette délicate question.

¹⁸ « En effet, la question n'est pas celle des promesses mutuelles, quand la certitude de l'exécution fait défaut chez l'une ou l'autre partie, ce qui est le cas lorsqu'il n'y a pas de pouvoir civil érigé au-dessus des parties promettantes ; de telles promesses en effet en sont pas des conventions » (*ibid.*, p. 146).

¹⁹ *Ibid.*, p. 146.

La force des mots étant, ainsi que je l'ai signalé plus haut, trop faible pour contraindre les hommes à exécuter leurs conventions, il n'existe dans la nature humaine que deux auxiliaires imaginables qui puissent leur donner de la force. Ce sont, ou bien la crainte des conséquences d'une violation de sa parole, ou bien la fierté, l'orgueil de ne pas avoir besoin de la violer. Ce deuxième trait constitue un trait de noblesse d'âme qui se rencontre trop rarement pour qu'on puisse présumer de son existence, spécialement chez ceux qui poursuivent la richesse, l'autorité ou le plaisir sensuel ; or, ils composent la plus grande partie du genre humain. La passion sur laquelle il convient de compter, c'est la crainte²⁰.

Dans un esprit différent, l'œuvre de Hume fournit un autre jalon de cette critique des promesses. Hume s'oppose potentiellement à Pufendorf, qui considère que la source de l'obligation inhérente aux promesses réside dans la loi naturelle et découle du devoir de sociabilité (« lors donc que l'on est entré dans quelque engagement les uns envers les autres, il faut l'effectuer religieusement ; c'est une suite naturelle de la sociabilité »²¹). Réfutant l'approche jusnaturaliste, le chapitre du *Traité de la nature humaine* intitulé « De l'obligation des promesses » esquisse une théorie de l'émergence des sentiments moraux qui distingue conventions et promesses : loin d'être naturelle, la loi qui ordonne que l'on accomplisse ses promesses est purement artificielle ou conventionnelle (« les promesses n'ont aucune force avant les conventions humaines »²²). Si on la considère en son concept, la promesse est *inintelligible* (il n'existe aucune raison d'agir par loyauté si celle-ci est contraire à notre intérêt ; la volonté ne peut créer d'obligation) et pourrait même s'apparenter à la *transsubstantiation* (acte de parole associé à une intention qui prétend inconsidérément transformer l'objet qu'il évoque). De surcroît, le motif de fidélité ne peut être ici le sens du devoir, qui suppose une obligation antérieure. Comme plus tôt à propos de la justice, Hume invoque un mécanisme en deux temps ; si l'intérêt est d'abord moteur de la loyauté, le sentiment moral constitue un plus sûr appui²³ – l'artifice pédagogique et législatif jouant alors leur rôle. Ce second niveau, celui de l'obligation morale, a suscité une vaste littérature interrogeant le statut du *fripon intelligent* ou du « *sensible knave* » qui, jugeant cette obligation désavantageuse, s'en exempte²⁴.

D'où viennent l'aptitude à promettre et la conscience de ses obligations ? Dans l'*Émile*, Rousseau s'inscrit dans la voie humienne plutôt que dans la voie hobbesienne ou pufendorfienne. Il entend rendre raison de la genèse des sentiments moraux sans présupposer aucune obligation naturelle, aucune sociabilité ni aucun « méta-engagement » inhérent au droit (il faut respecter les conventions, *pacta sunt servanda*). Après la leçon de choses sur la propriété²⁵, une mise en scène doit contribuer à faire naître dans l'esprit de l'enfant la première véritable maxime morale : l'idée du respect des conventions et des obligations. Ainsi peut se comprendre l'exemple de la réponse donnée au cas de la vitre brisée : comment faire tenir par l'enfant *discole* la promesse de ne pas réitérer son forfait ? Après avoir été exposé aux conséquences matérielles de son acte (dans une pièce dénuée de fenêtre, il subit les effets du froid puis de l'obscurité), Émile se verra proposer une voie de résolution à l'amiable. L'accord de sortie de crise lui est suggéré à point nommé : s'il

²⁰ *Ibid.*, chap. 14, p. 140-142.

²¹ Pufendorf, *Droit de la Nature et des Gens*, trad. J. Barbeyrac, Amsterdam, Chez la Veuve de Pierre de Coup, 1734, III, IV, 2. Le devoir de tenir ses promesses est la condition de validité de toutes les conventions : « c'est donc une des maximes les plus inviolables du droit naturel, et de l'observation de laquelle dépend tout l'ordre, toute la beauté et tout l'agrément de la vie humaine, que chacun doit tenir inviolablement sa parole, c'est-à-dire effectuer ce à quoi il s'est engagé par quelque promesse ou par quelque convention » (III, IV, 2).

²² Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, GF-Flammarion, 1995, III, II, 5, p. 123, 130 ; voir *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 124. Pour une approche analytique, voir A. E. Piston, « Hume on Promise and its Obligation », *Hume Studies*, vol. XIV, n°1, avril 1988, p. 176-190.

²³ *Ibid.*, p. 129.

²⁴ D. Gauthier, « Artificial virtues and the sensible knave », *Hume Studies*, 18 (2), 1992, p. 429-439 ; A. Baier, « Artificial virtues and the equally sensible non-knave: a response to Gauthier », *ibid.*, p. 429-440.

²⁵ Voir C. Spector, « “Mais moi je n'ai point de jardin”. La leçon sur la propriété d'*Émile* », in *Eduquer selon la nature. Seize études sur Emile de Rousseau*, C. Habib éd., Paris, Editions Desjonquères, « L'esprit des lettres », 2012, p. 26-37.

ne casse plus de verre, on lui rendra sa liberté. L'enfant qui s'approprie la solution rappelle alors le gouverneur, auquel Rousseau conseille une conduite adaptée :

Vous l'accepterez [la convention proposée par l'enfant] à l'instant en lui disant : C'est très bien pensé ; *nous y gagnerons tous deux*, que n'avez-vous eu plus tôt cette bonne idée! Et puis, sans lui demander ni protestation ni confirmation de sa promesse, vous l'embrasserez avec joie et l'emmènerez sur-le-champ dans sa chambre, regardant cet accord comme sacré et inviolable autant que si le serment y avait passé. Quelle idée pensez-vous qu'il prendra, sur ce procédé, de la foi des engagements et de leur utilité ?²⁶

L'entrée anticipée dans le monde moral est donc liée au moment de la première promesse, qui s'accompagne du risque d'apparition du premier vice, le mensonge, singulièrement conçu comme atteinte à la promesse : « avec les conventions et les devoirs naissent la tromperie et le mensonge. Dès qu'on peut faire ce qu'on ne doit pas on veut cacher ce qu'on n'a pas dû faire. Dès qu'un intérêt fait promettre, un intérêt plus grand peut faire violer sa promesse ; il ne s'agit plus que de la violer impunément »²⁷. À l'âge où la nature conduit l'enfant par la loi de la nécessité, le sens de l'obligation ne peut émerger que dans le contexte d'un échange utile, d'une forme de pacte ou de contrat : c'est pour son utilité (pour regagner sa liberté, conçue à son âge comme absence d'entrave à sa mobilité) que l'enfant accepte d'enchaîner sa liberté (par la chaîne morale du respect des conventions et des promesses). La leçon est magistrale : l'enfant demande *lui-même* (mais après qu'on le lui a suggéré) l'accord ou le contrat qui le met sur la voie de la conduite morale.

Le sens du devoir est-il cependant suffisamment enraciné, et le respect des obligations pourra-t-il dorénavant enchaîner la volonté ? La note ajoutée par Rousseau témoigne d'un profond embarras :

Au reste, quand ce devoir de tenir ses engagements ne serait pas affermi dans l'esprit de l'enfant par le poids de son utilité, *bientôt le sentiment intérieur, commençant à poindre*, le lui imposerait comme une loi de la conscience, comme un principe inné qui n'attend pour se développer que les connaissances auxquelles il s'applique. Ce premier trait n'est point marqué par la main des hommes, mais *gravé dans nos cœurs par l'auteur de toute justice*²⁸.

Dans cette note apparaît la difficulté majeure à laquelle Rousseau se trouve confronté : il se pourrait que l'enfant ne soit pas, littéralement, *lié* par le devoir au regard du « poids » de son utilité – le terme répond à la physique morale qui correspond à l'âge d'Émile. Ce devoir, en effet, n'est plus seulement un devoir envers lui-même, dans la continuité de l'amour de soi ; il est aussi devoir envers autrui, du moins envers celui qui, par son statut, devient en quelque sorte *garant ou gardien des promesses*.

Qui sera gardien des promesses ? Et quand pourront-elles être scellées ? A l'évidence, le champ de la philosophie morale s'étend au-delà de la prudence, au-delà de l'utilité et donc de la crainte de la sanction : « Ôtez la loi primitive des conventions et l'obligation qu'elle impose, tout est illusoire et vain dans la société humaine ». Rousseau recourt pour l'expliquer à un modèle qui s'apparente à la théorie des jeux :

Qui ne tient que par son profit à sa promesse n'est guère plus lié que s'il n'eût rien promis ; ou tout au plus il en sera du pouvoir de la violer comme de la bisque des joueurs, qui ne tardent à s'en prévaloir que pour attendre le moment de s'en prévaloir avec plus d'avantage. Ce principe est de la dernière importance et mérite d'être approfondi ; car c'est ici que l'homme commence à se mettre en contradiction avec lui-même²⁹.

²⁶ *Emile*, II, OC IV, p. 334.

²⁷ *Ibid.*, p. 334.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, note.

Par cette référence à la bisque qui désigne, au jeu de paume, un avantage de quinze points qu'un joueur accorde à un autre en lui laissant la liberté de placer cet avantage à son gré, la voie du choix rationnel semble résolument écartée : rien ne permet de penser que l'intérêt éclairé trouvera à se satisfaire dans l'accomplissement des promesses, ni que l'agent ne gagnera pas davantage à violer son engagement au moment opportun³⁰. Mais dès lors que la loi naturelle a été congédiée comme fondement de l'obligation, la conscience peut-elle fonder seule la loyauté à l'égard des promesses ? Et cette loyauté est-elle exigible chez l'enfant à qui la conscience ne parle pas encore – ou si peu ?

La question est posée par Rousseau alors qu'il évoque l'écueil que l'éducation négative doit éviter : l'introduction du mensonge, et en particulier du mensonge dit « de droit » qui regarde l'avenir et concerne la disjonction entre intention que l'on montre et intention que l'on a, ce qui inclut l'intention de ne pas tenir parole. Pas plus que le fou ou l'homme sauvage, l'enfant ne peut s'engager ni contracter : la promesse est une convention qui « déroge à la liberté » et concerne un avenir hors d'atteinte pour celui qui est incapable d'anticiper les conséquences de ses actes ou de mesurer l'importance qu'il y a à tenir ses promesses. Mû par son seul intérêt présent et sensible, gouverné par la gourmandise ou le désir d'éviter le reproche et *a fortiori* le fouet, Émile ne peut promettre de façon sensée sans agir « contre la raison de son âge » :

Le mensonge de droit est moins naturel encore, puisque les promesses de faire ou de s'abstenir sont des actes conventionnels, qui sortent de l'état de nature et dérogent à la liberté. Il y a plus : tous les engagements des enfants sont nuls par eux-mêmes, attendu que leur vue bornée ne pouvant s'étendre au-delà du présent, en s'engageant ils ne savent ce qu'ils font. A peine l'enfant peut-il mentir quand il s'engage ; car, ne songeant qu'à se tirer d'affaire dans le moment présent, tout moyen qui n'a pas un effet présent lui devient égal ; en promettant pour un temps futur, il ne promet rien, et son imagination encore endormie ne sait point étendre son être sur deux temps différents. S'il pouvait éviter le fouet ou obtenir un cornet de dragées en promettant de se jeter demain par la fenêtre, il le promettrait à l'instant. Voilà pourquoi les lois n'ont aucun égard aux engagements des enfants ; et quand les pères et les maîtres plus sévères exigent qu'ils les remplissent, c'est seulement dans ce que l'enfant devrait faire, quand même il ne l'aurait pas promis.

L'enfant, ne sachant ce qu'il fait quand il s'engage, ne peut donc mentir en s'engageant. Il n'en est pas de même quand il manque à sa promesse, ce qui est encore une espèce de mensonge rétroactif : car il se souvient très bien d'avoir fait cette promesse ; mais ce qu'il ne voit pas, c'est l'importance de la tenir. Hors d'état de lire dans l'avenir, il ne peut prévoir les conséquences des choses ; et quand il viole ses engagements, il ne fait rien contre la raison de son âge³¹.

A l'impossible nul n'est tenu ; la promesse infantile est donc exclue. Mais qu'advient-il lorsque s'éloignent les confins de la raison puérile ? Devra-t-on considérer alors qu'une forme de promesse préside à l'entrée véritable dans le monde moral, avant que la conscience ne devienne, par son dictamen intérieur, source d'autonomie ?

II. Un pacte de soumission ? L'autonomie comme introversion du sacrifice

La question des rapports entre morale et contrat apparaît au livre IV, avec le « moment critique » de la puberté : l'aptitude morale semble engager un contrat originnaire ou une promesse, que l'adolescent fait au gouverneur chargé de la discipline de son désir. Lorsque surgit la nécessité de lutter activement contre la tentation, le gouverneur doit en effet changer de méthode, ne plus

³⁰ Pour une critique analogue adressée à Saint-Pierre, je me permets de renvoyer à mon article, « Le *Projet de paix perpétuelle* : de Saint-Pierre à Rousseau », in Rousseau, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur le Projet de Paix Perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre*, B. Bachofen et C. Spector dir., B. Bernardi et G. Silvestrini eds., Paris, Vrin, 2008, p. 229-294.

³¹ *Ibid.*, p. 336.

recourir à la ruse mais à l'autorité de la raison comme à la loi du devoir fondée sur les passions³². Un pacte est alors scellé : Émile demandera au gouverneur de le défendre, non comme dans le *Contrat social* contre les adversaires extérieurs (ennemis ou prédateurs), mais contre les ennemis intérieurs (passions, tentations). Après avoir insisté sur la nécessité de l'éloquence, après avoir suggéré l'importance d'un lieu symbolique des promesses et des serments, Rousseau invoque, loin de la froide raison, la sainteté du contrat³³. Apparaît ici une forme d'*aliénation totale* de la liberté de l'adolescent, qui se met pour ainsi dire *sous la direction suprême* de son gouverneur et directeur de conscience. A la différence du législateur³⁴, le gouverneur ne doit pas encore abdiquer son autorité ; il doit l'exercer pour protéger l'adolescent de ses propres pulsions. Le texte, étonnant et trop peu commenté, mérite d'être longuement cité :

Je ne doute pas un instant que, si sur ces maximes j'ai su prendre toutes les précautions nécessaires, et tenir à mon Émile les discours convenables à la conjoncture où le progrès des ans l'a fait arriver, il ne vienne de lui-même au point où je veux le conduire, qu'il ne se mette avec empressement sous ma sauvegarde, et qu'il ne me dise avec toute la chaleur de son âge, frappé des dangers dont il se voit environné : Ô mon ami, mon protecteur, mon maître, reprenez l'autorité que vous voulez déposer au moment qu'il m'importe le plus qu'elle vous reste ; vous ne l'aviez jusqu'ici que par ma faiblesse, vous l'aurez maintenant par ma volonté, et elle m'en sera plus sacrée. *Défendez-moi de tous les ennemis* qui m'assiègent, et surtout de ceux que je porte avec moi, et qui me trahissent ; veillez sur votre ouvrage, afin qu'il demeure digne de vous. *Je veux obéir à vos lois, je le veux toujours, c'est ma volonté constante* ; si jamais je vous désobéis, ce sera malgré moi : rendez-moi libre en me protégeant contre mes passions qui me font violence ; empêchez-moi d'être leur esclave, et forcez-moi d'être mon propre maître en n'obéissant point à mes sens, mais à ma raison.

Quand vous aurez amené votre élève à ce point (et s'il n'y vient pas, ce sera votre faute), gardez-vous de le prendre trop vite au mot, de peur que, si jamais votre empire lui paraît trop rude, il ne se croie en droit de s'y soustraire en vous accusant de l'avoir surpris. C'est en ce moment que la réserve et la gravité sont à leur place ; et ce ton lui en imposera d'autant plus, que ce sera la première fois qu'il vous l'aura vu prendre.

Vous lui direz donc : « jeune homme, vous prenez légèrement des engagements pénibles ; il faudrait les connaître pour être en droit de les former : vous ne savez pas avec quelle fureur les sens entraînent vos pareils dans le gouffre des vices, sous l'attrait du plaisir. Vous n'avez point une âme abjecte, je le sais bien ; vous ne violerez jamais votre foi ; mais combien de fois peut-être vous vous repentirez de l'avoir donné ! combien de fois vous maudirez celui qui vous aime, quand, pour vous dérober aux maux qui vous menacent, il se verra forcé de vous déchirer le cœur ! *Tel qu'Ulysse, ému du chant des Sirènes, criait à ses conducteurs de le déchaîner, séduit par l'attrait des plaisirs, vous voudrez briser les liens qui vous gênent* ; vous m'importunerez de vos plaintes ; vous me reprocherez ma tyrannie quand je serai le plus tendrement occupé de vous ; en ne songeant qu'à vous rendre heureux, je m'attirerai votre haine. Ô mon Émile, je ne supporterai jamais la douleur de t'être odieux ; ton bonheur même est trop cher à ce prix. Bon jeune homme, ne voyez-vous pas qu'en vous obligeant à m'obéir, vous m'obligez à vous conduire, à m'oublier pour me dévouer à vous, à n'écouter ni vos plaintes, ni vos murmures, à combattre incessamment vos désirs et les miens. Vous m'imposez un joug plus dur que le vôtre. Avant de nous en charger tous deux, consultons nos forces ; prenez du temps, donnez-m'en pour y penser, et *sachez que le plus lent à promettre est toujours le plus fidèle à tenir* ».

Sachez aussi vous-même que plus vous vous rendez difficile sur l'engagement, et plus vous en facilitez l'exécution. Il importe que le jeune homme sente qu'il promet beaucoup, et que vous promettez encore plus. *Quand le moment sera venu, et qu'il aura, pour ainsi dire, signé le contrat, changez alors de langage*, mettez autant de douceur dans votre empire que vous avez annoncé de sévérité. Vous lui direz : Mon jeune ami, l'expérience vous manque, mais j'ai fait en sorte que la raison ne vous manquât pas. Vous êtes en état de voir partout les motifs de ma conduite ; il ne faut pour cela qu'attendre que vous soyez de sang-froid. Commencez toujours par obéir, et puis demandez-moi compte de mes ordres ; je serai prêt à vous en rendre raison sitôt que vous serez en état de m'entendre, et je ne craindrai jamais de vous prendre pour juge entre vous et moi. Vous promettez d'être docile, et moi je promets de n'user de cette docilité que pour vous rendre le plus heureux des hommes. *J'ai*

³² *Ibid.*, p. 639.

³³ *Ibid.*, p. 645-646.

³⁴ Voir Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo eds., Paris, Vrin, 2012, p. 85-86.

*pour garant de ma promesse le sort dont vous avez joui jusqu'ici. Trouvez quelqu'un de votre âge qui ait passé une vie aussi douce que la vôtre, et je ne vous promets plus rien*³⁵.

Curieusement, la liberté d'Émile semble se convertir en docilité. Le pacte auquel il souscrit s'apparente, en un sens, à un désir d'être *forcé à être libre* : il demandera au gouverneur de le commander pour mieux le défendre contre la tentation. Serait-ce l'indice qu'Adorno avait vu juste, et que l'autonomie des Lumières n'est au fond qu'une forme d'aliénation, une introversion du sacrifice³⁶, et peut-être un pacte de dupes ? A ceci près que ce pacte n'est masochiste qu'en apparence. Rousseau assume l'eudémonisme et c'est au nom du bonheur que l'engagement se scelle : l'adolescent accepte de recevoir des commandements moraux parce qu'il est sûr, par expérience, que ces commandements visent son bien et le réalisent en effet. Il faut donc un premier garant des promesses : l'expérience ou la jouissance, l'utilité authentique (« le sort dont vous avez joui ici »). Ce n'est pas un vain sacrifice que la morale exige et que le contrat commande. Mais l'expérience suffit-elle à assurer la moralité ? Une voie reste à explorer : Dieu comme gardien des promesses.

III. Dieu ?

Le moraliste moderne serait-il, comme le redoute Hume, un théologien déguisé³⁷ ? Le lien entre défense de l'existence de la conscience et critique de l'athéisme matérialiste est attesté chez Rousseau, au-delà des paroles du Vicaire. Le troisième dialogue dénonce en ces termes l'athéisme des Philosophes : « fanatisme éphémère ouvrage de la mode », « commode philosophie des heureux et des riches », mais non de la multitude qui a besoin de consolations et d'espérance. À trop suivre le matérialisme qui laisse l'homme sous l'empire de ses sens, le siècle devient méprisable et malheureux :

Ce sentiment intérieur que nos philosophes admettent quand il leur est commode et rejettent quand il leur est importun perce à travers ses écarts de la raison, et crie à tous les cœurs que la justice a une autre base que l'intérêt de cette vie, et que l'ordre moral dont rien ici bas ne nous donne l'idée a son siège dans un système différent qu'on cherche en vain sur la terre, mais où tout doit être un jour ramené (note : *De l'utilité de la religion*. Titre d'un beau livre à faire, et bien nécessaire. Mais ce titre ne peut être dignement rempli ni par un homme d'Eglise ni par un Auteur de profession. Il faudrait un homme tel qu'il n'en existe plus de nos jours, et qu'il n'en renaîtra de longtemps.) La voix de la conscience ne peut pas plus être étouffée dans le cœur humain que celle de la raison dans l'entendement, et l'insensibilité morale est tout aussi peu naturelle que la folie³⁸.

D'où vient ce rapport entre conscience et réfutation de l'athéisme ? C'est que nous avons besoin de Dieu pour ne pas nous faire duper : « Mon enfant, l'intérêt particulier nous trompe ; il n'y a que l'espérance du juste qui ne trompe point »³⁹. Un célèbre passage sur la conscience explicite ce lien :

[...] l'Être souverainement bon parce qu'il est souverainement puissant, doit être aussi souverainement juste, autrement il se contredirait lui-même ; car l'amour de l'ordre qui le produit s'appelle *bonté*, et l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle *justice*.

³⁵ *Ibid.*, p. 651-653.

³⁶ T. W. Adorno, M. Horkheimer, « Ulysse, ou mythe et raison », in *Dialectique de la Raison*, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 58-91.

³⁷ Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, *op. cit.*, Quatrième appendice, p. 248. Voir A. C. Baier, *The Cautious Jealous Virtue. Hume on Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

³⁸ Rousseau, Troisième *Dialogue*, OC I, p. 972.

³⁹ *Emile*, p. 635. Voir B. Bernardi, « Il n'y a que l'espérance du juste qui ne trompe point » : le tiers régime de la vérité dans la philosophie de Rousseau », in *Eduquer selon la nature. Seize études sur Emile de Rousseau*, *op. cit.*, p. 80-93.

Dieu, dit-on, ne doit rien à ses créatures. Je crois qu'il leur doit tout ce qu'il leur promet en leur donnant l'être. Or c'est leur promettre un bien que de leur en donner l'idée et de leur en faire sentir le besoin. Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme : *Sois juste, et tu seras heureux*. Il n'en est rien pourtant, à considérer l'état présent des choses ; le méchant prospère, et le juste reste opprimé. Voyez aussi quelle indignation s'allume en nous quand cette attente est frustrée ! La conscience s'élève et murmure contre son auteur ; elle lui crie en gémissant : Tu m'as trompé !

Je t'ai trompé, téméraire ! et qui te l'a dit ? Ton âme est-elle anéantie ? As-tu cessé d'exister ? Ô Brutus, ô mon fils ! ne souille point ta noble vie en la finissant ; ne laisse point ton espoir et ta gloire avec ton corps aux champs de Philippes. Pourquoi dis-tu : *La vertu n'est rien*, quand tu vas jouir du prix de la tienne ? *Tu vas mourir, penses-tu : non, tu vas vivre, et c'est alors que je tiendrai tout ce que je t'ai promis*⁴⁰.

Sans revenir sur l'explication littérale de ce texte d'alliance, qui mêle de façon extraordinaire christianisme et paganisme⁴¹, je soutiendrai que ce qui importe ici est la méta-promesse sur laquelle tout repose : en dernière instance, l'intérêt à être moral (à être loyal et à respecter ses promesses) repose sur une promesse originaire, celle que Dieu aurait faite aux hommes de ne pas les tromper et de ne pas décevoir leur attente (celle du lien entre vertu et bonheur). Cette « méta-promesse » est hétérodoxe : la question de savoir si Dieu peut effectivement promettre est l'une des plus controversées qui soit. Au chapitre XIV du *Léviathan*, Hobbes y répond par la négative⁴². Aussi n'est-il pas exclu de s'interroger sur l'usage hétéronome de la religion naturelle afin d'attester la spiritualité et l'immortalité de l'âme, et de cette promesse déduite des attributs divins : est-ce refuser toute autonomie à la moralité que d'ancrer notre désir d'être moral dans l'espoir bien fondé (car fondé sur cette promesse divine, inconditionnelle et intangible) de l'immortalité de l'âme et de la rétribution future des actes vertueux ?

Encore faut-il distinguer le *Dieu sensible au cœur* que Rousseau conçoit dans le sillage de Pascal du *Dieu des philosophes et des savants* qui pourrait donner à la promesse une garantie entendue au sens métaphysique de fondement. Sans faire l'objet d'une preuve d'existence, la divinité gardienne des promesses n'est que le corrélat d'un désir du sujet ou plutôt d'un espoir qui doit être entretenu, sinon savamment, du moins ardemment : « Mon fils, tenez votre âme en état de désirer toujours qu'il y ait un Dieu et vous n'en douterez jamais »⁴³. À défaut de suivre jusqu'au bout la lecture du soupçon de ces passages (la conscience est *découverte* et non *constituée* de façon rhétorique dans son rapport au divin), on renverra aux belles pages de Gabrielle Radica dans *L'Histoire de la raison* sur le rapport de Rousseau à Clarke : même preuve de l'immortalité de l'âme (s'il est prouvé que Dieu est juste et que les méchants prospèrent, il faut une autre vie) ; même lien opéré entre le fait de « garder sa foi » et espoir du juste⁴⁴. Il n'est pas exclu d'y voir la source d'une forme d'hétéronomie, si l'on suppose du moins que Dieu n'est pas le pur produit de

⁴⁰ *Emile*, IV, p. 589.

⁴¹ Voir F. Worms, *Emile ou de l'éducation, livre IV*, Paris, Ellipses, 2001. Et sur le statut de la religion naturelle, G. Waterlot, *Rousseau : religion et politique*, Paris, P.U.F., 2004 ; *La Théologie politique de Rousseau*, G. Waterlot éd., Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010 ; G. Silvestrini, *Diritto naturale e volontà generale*, Turin, Caludiana, 2010.

⁴² Hobbes, *Léviathan, op. cit.*, p. 137.

⁴³ *Emile*, p. 631.

⁴⁴ Clarke, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu ou Traité de l'existence de Dieu et de la religion naturelle et révélée (1704-6)*, trad. P. Ricotier, Amsterdam 1721, II, chap. 7 (contre Hobbes et Spinoza). Clarke avait soutenu la thèse de l'inefficacité de la vertu sans soutien divin : « Car quoique la vertu soit incontestablement préférable au vice indépendamment des récompenses qui y sont attachées ; elles n'est pourtant pas suffisante à elle-même, ni capable de soutenir un homme au milieu des souffrances et contre la crainte de la mort, si vous lui ôtez l'espérance d'une rémunération future » (*Traité*, t. II, p. 140 ; voir G. Radica, *L'Histoire de la raison, op. cit.*, p. 587). L'obligation de respecter ses promesses est ancrée chez Clarke dans une forme de religion naturelle, source de devoirs minimaux (*Traité*, II, p. 65 : « il y a des choses qui sont de leur nature bonnes, raisonnables et bienséantes » : l'exactitude à garder sa foi dans les contrats ; à comparer à l'énoncé des devoirs universels contre le scepticisme de Montaigne dans la Profession de foi : « garder sa foi [...] être clément, bienfaisant, généreux », *Emile*, p. 599). Reste une différence majeure : Clarke prétend bien établir une preuve rationnelle de l'existence et des attributs de Dieu. Sur l'hétéronomie de la conscience et le rapport à Kant, voir G. Radica, p. 359-362.

l'amour de soi, une fonction, une fiction ou un nom que l'homme projette pour mieux se créer un surmoi – témoin universel de nos actes, censeur du désir et soutien de la vertu⁴⁵. Pour que l'homme ait intérêt à tenir ses promesses, Dieu doit tenir les siennes.

⁴⁵ Voir, outre les textes classiques, le Fragment sur Dieu et la Révélation, OC IV, p. 1036-1039.