

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI «L'ORIENTALE»  
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE E SOCIALI

# STUDI FILOSOFICI

XXXVIII 2015



BIBLIOPOLIS

STUDI FILOSOFICI XXXVIII 2015

DIRETTORE RESPONSABILE: Alberto Postigliola

COMITATO DIRETTIVO: Lorenzo Bianchi, Rossella Bonito Oliva, Biagio de Giovanni, Maria Donzelli, Giampiero Moretti

COMITATO SCIENTIFICO: Carmela Baffioni, Mauro Bergonzi, Giuseppe Cataldi, Amedeo Di Maio, Roberto Esposito, Stefano Gensini, Girolamo Imbruglia, Francesca Izzo, Giuseppe Landolfi Petrone, Giacomo Marramao, Arturo Martone, Luigi Mascilli Migliorini, Antonio Rainone, Giulio Raio, Luigi Stanzione, Elena Tavani, Massimo Terni, Maurizio Torrini. – *Membri stranieri*: Bronislaw Baczko (Genève), Charles Burnett (London), Clive Cazeaux (Cardiff), Michel Delon (Paris), Jean Ferrari (Dijon), Daniel Fulda (Halle (Saale)), Pierre Guenancia (Dijon), Ute Guzzoni (Freiburg), Catherine Larrère (Paris), Jean Mondot (Bordeaux), Maria-Cristina Pitassi (Genève), Jean Starobinski (Genève), Jürgen Trabant (Berlin, Bremen)

REDATTORE CAPO: Antonella Sannino

REDAZIONE: Pasquale Arfé, Viola Carofalo, Nicoletta de Scisciolo, Elisabetta Mastrogiacomo, Tiziana Pangrazi, Mariassunta Picardi, Mara Springer, Alessandro Stavru

I contributi proposti per la pubblicazione vanno inviati, con un *abstract* in inglese e con cinque parole chiave, sempre in inglese, contestualmente al Direttore responsabile (a.postigliola@tiscali.it) e al Redattore capo (asannino@unior.it), in duplice copia, di cui una rigorosamente anonima e senza riferimenti bibliografici personali al fine di sottoporla alla doppia procedura di *blind peer review*.

La Direzione di *Studi Filosofici* ha sede presso l'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Pal. Giusso, Largo San Giovanni Maggiore, 30 – 80134 Napoli

L'Amministrazione di *Studi Filosofici* ha sede presso la casa editrice «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze», Via Arangio Ruiz, 83 – 80122 Napoli  
Telef. 081/664606 – fax 081/7616273

Internet sito: [www.bibliopolis.it](http://www.bibliopolis.it) – e-mail: [info@bibliopolis.it](mailto:info@bibliopolis.it)

La Rivista è altresì disponibile all'indirizzo <http://digital.casalini.it/bibliopolis>  
*Studi Filosofici* ha periodicità annuale

Abbonamenti: cartaceo € 30,00; cartaceo + on-line per utenze private € 40,00  
per utenze istituzionali € 60,00

Autorizzazione del Tribunale n. 2402 del 25-6-1980

## SOMMARIO

### SAGGI

ENRICO NUZZO, <i>Le figure metaforiche nel linguaggio dei Pre-socratici</i>	9
DAGMAR GOTTSCHALL, <i>Meister Eckhart in frammenti. Il problema dei trattati pseudo-eckhartiani</i>	39
ANNARITA ANGELINI, <i>L'ingenium dell'artista tra Leonardo e Bruno</i>	61
STEFANO GENSINI, <i>Locutio in hominis fabrica: Girolamo Fabrici of Acquapendente (1533-1619)</i>	83
LORENZO BIANCHI, <i>Bayle à part entière : le rôle de la correspondance</i>	105
ESZTER KOVÁCS, « <i>Quand on se consacre à l'art de critiquer</i> ». <i>Réflexions de Montesquieu sur la critique</i>	123
CÉLINE SPECTOR, <i>L'insoutenable légèreté de l'être. Les errances de la conscience dans les Rêveries du promeneur solitaire</i>	139
CHARLES VINCENT, <i>Ecrire ou agir ? Un dilemme du vieux Diderot</i>	157
ROSSELLA BONITO OLIVA, <i>Un percorso italiano tra rovine e tracce oniriche</i>	169
GIUSEPPE D'ALESSANDRO, <i>La storia in Kant tra mondo sensibile e mondo intelligibile: pragmatismo, sistema e libertà</i>	183
BRUNO ACCARINO, <i>Uomo/animale: fisiologia della grazia? A partire da Heinrich von Kleist</i>	205

MATTEO BONIFACIO, <i>John Yolton e la Way of Ideas</i>	225
JACOPO D'ALONZO, <i>Quel che resta di Saussure. La critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben</i>	245
NOTE, INTERVENTI, RECENSIONI	
ANIELLO FIOCCOLA - SILVANA CIUNZO, <i>Tra religione e filosofia: il paradigma medievale</i>	271
MATTEO GRASSO, <i>Storia di una controversia filosofica</i>	283
RENATO PASTA, <i>Tradizione e Rivoluzione</i>	287
DENISE VINCENTI, <i>A proposito dell'appercezione</i>	293
INDIRIZZI DEGLI AUTORI	299

CÉLINE SPECTOR

L'INSOUTENABLE LÉGÈRETÉ DE L'ÊTRE.  
LES ERRANCES DE LA CONSCIENCE DANS  
LES *RÊVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE*

*Abstract*

In *The Reveries of a Solitary Walker*, Rousseau proposes an original reflection on the pernicious effects of charity in the singular circumstances where he is (exile, celebrity, persecution). While the *Confessions* and the *Dialogues* tackled the issue of received beneficency, the sixth walk addresses active charity and justifies abstinence: *not to act* is the only ideal in a hostile social world. In the light of the self-examination, which he operates at the threshold of his death, Rousseau prefers to avoid the burden of his obligations. This contribution intends to highlight the meaning of this confession. How can we make sense of the primacy of freedom over virtue? How may we interpret the disgust expressed by Rousseau towards his moral duties?

*Keywords*

Rousseau – Virtue – Conscience – Liberty – Natural law

Si les *Rêveries du Promeneur solitaire* ont récemment suscité un regain d'intérêt notable<sup>1</sup>, de nombreuses dimensions de l'œuvre demeurent inexplorées. À l'articulation de l'expérience singulière et de la réflexion universelle, de la confession augustinienne, de la rêverie montanienne et

<sup>1</sup> Voir notamment *Approaches to Teaching Rousseau's Confessions and Reveries of the Solitary Walker*, John C. O'Neal et Ourida Mostefai eds., New York, Modern Language Association of America 2003; J.-F. PERRIN, *Politique du renonçant. Le dernier Rousseau (Des Dialogues aux Rêveries)*, Paris, Garnier 2011; A. CHARRAK, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin 2013, chap. 3. Le Groupe Rousseau a consacré deux ans à l'étude des *Rêveries du promeneur solitaire*, et ce texte a été présenté devant lui en 2006. Que tous les membres soient ici remerciés pour leurs suggestions précieuses.

de la méditation cartésienne, Rousseau déploie dans la sixième promenade une analyse de l'obligation et du «fardeau» qu'elle impose à la liberté. Cette approche mérite d'être restituée: après avoir défendu la conscience face à la surdité des matérialistes, Rousseau revendiquerait-il le droit à être sourd aux appels de sa propre conscience? Se pourrait-il qu'il évite sciemment l'intolérable pesanteur des obligations?<sup>2</sup>

Dans la sixième promenade, Rousseau entend d'abord expliquer la maxime selon laquelle «nous n'avons guère de mouvement machinal dont nous ne puissions trouver la cause dans notre cœur, si nous savions bien l'y chercher»<sup>3</sup>. Le souvenir d'un détour opéré afin d'éviter de faire l'aumône à un pauvre boiteux illustre l'existence de causes inconscientes de nos actes. Rousseau dévie sa promenade, et sa déviance est significative: ce détour n'est pas un hasard mais une fuite. Paradoxalement, l'amour de la liberté étaye le déterminisme inconscient.

Cependant, on ne saurait s'en tenir à ce premier niveau d'analyse – Rousseau s'apercevant, par le travail introspectif, qu'il y avait une cause morale à ce qu'il croyait de prime abord relever de la contingence ou du hasard. Dans les *Rêveries*, Rousseau propose également une réflexion originale sur les effets pervers de la bienfaisance dans les circonstances singulières où il se trouve (l'exil et la célébrité, la persécution et le complot). Alors que les *Confessions* et les *Dialogues* ne cessaient de s'interroger sur le statut de la bienfaisance reçue, la sixième promenade aborde ainsi la bienfaisance active et justifie la préférence pour l'abstention: *ne rien faire* est ici la meilleure solution. À la lumière de l'examen de conscience, Rousseau avoue préférer la fuite au fardeau des obligations. Cette contribution entend revenir sur le sens de cet aveu: comment comprendre le primat de la liberté sur la vertu? Comment interpréter le dégoût exprimé à l'égard des obligations?

<sup>2</sup> Ce travail doit beaucoup aux analyses remarquables de B. BERNARDI, *Le Principe d'obligation: une aporie de la modernité politique*, Paris, Vrin 2006.

<sup>3</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire* (désormais *Rêveries*), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade 1959, p. 1050.

## I. *Bienveillance et obligation*

Dans la sixième promenade, Rousseau oppose le penchant naturel à la générosité à la «chaîne» engendrée par la vertu. Au lieu de souligner la satisfaction intérieure jadis décrite comme «la plus douce des voluptés», le philosophe confesse le désagrément du don qui crée en autrui l'attente légitime de sa réitération. L'argument est original: le déplaisir de la vertu ne tiendrait ni à la lutte contre les passions ni au renoncement à l'objet de la tentation, mais au fardeau imposé à la liberté. Sentir le poids de ses bienfaits «par la chaîne des devoirs qu'ils entraînent»<sup>4</sup>, subir «une gêne presque insupportable» dans la continuation des soins qui avaient d'abord charmé, telle est la motivation secrète que Rousseau met à jour dans les replis de sa conscience. Tout acte moral est une «arrhe» ou un gage de ce qui doit suivre. L'aumône est un cas paradigmatique: le premier don crée un joug qui transforme la liberté de bien agir en nécessité de la vertu. Le devoir devient alors corvée – «onéreux assujettissement»<sup>5</sup>.

«*Je sais* qu'il y a une espèce de contrat et même le plus saint de tous entre le bienfaiteur et l'obligé»<sup>6</sup>: le savoir qu'invoque ici Rousseau relève non seulement d'une expérience malheureuse qui a aliéné Rousseau de tous ses anciens amis (décus de son ingratitude à l'égard de Mme d'Epinaï notamment), mais d'une connaissance livresque. Afin d'en cerner la portée, il faut revenir aux élaborations classiques de la question des bons offices, d'abord présente chez les Stoïciens. Dans le *De Beneficiis*, Sénèque insistait sur l'importance de l'intention et sur la bonne manière de donner, sans arrogance ni volonté d'humiliation, sans désir de profit ni de gloire, sans attente d'un contre-don<sup>7</sup>. Du point de vue de sa définition, le bienfait n'est pas dans la chose mais dans l'âme: «Aussi n'est-ce ni l'or, ni l'argent, ni aucun des cadeaux qui passent pour les plus magnifiques qui constituent le bienfait, mais l'intention toute seule de l'auteur»<sup>8</sup>. Pour Sénèque, l'acte vertueux crée une forme de perpétuation dans le temps, qui est perpétuation de la bonne intention. C'est encore du point

<sup>4</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, p. 1051.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 1052.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 1053, n. s.

<sup>7</sup> SÈNEQUE, *Des bienfaits*, trad. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres 1972.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 11.

de vue de cette morale de l'intention que le stoïcien affirme l'existence de la joie associée à l'exercice de la bienveillance. Par le plaisir qu'ils procurent de part et d'autre, les bons offices entretiennent le lien social. Le don crée davantage qu'une créance et une dette, puisque la reconnaissance ne vaut pas solde de tout compte. Selon Sénèque, l'amitié naît de la répétition attendue des services rendus: «Il faut payer un surplus et il ne laisse pas, même une fois acquittée la dette de reconnaissance, que d'y avoir un lien entre nous; j'ai le devoir, en effet, après restitution, de recommencer, et l'amitié entre nous subsiste»<sup>9</sup>.

Dans le sillage de Sénèque et de Cicéron, Pufendorf aborde à son tour la question des bienfaits conformes à la loi naturelle au livre III du *Droit de la nature et des gens*. Les hommes sont faits les uns pour les autres, écrit-il, afin de s'entraider: «*Nous devons tous, en suivant les desseins de la nature, mettre chacun du nôtre dans le fond de l'utilité commune, par un commerce réciproque d'offices et de services, et employer non seulement nos soins et notre industrie; mais nos biens même, à serrer, pour ainsi dire, de plus en plus les nœuds de la société humaine. c'est ce que dit très bien Cicéron*»<sup>10</sup>. Comme Sénèque, Pufendorf insiste sur la nécessité de la prudence car la bienfaisance peut se retourner contre l'intention du bienfaiteur et causer des préjudices<sup>11</sup>. Comme Cicéron, il affirme que la reconnaissance doit «naturellement» répondre à la libéralité: le droit naturel engage les hommes à ne pas manquer de reconnaissance<sup>12</sup>. Même si la bienfaisance et la reconnaissance sont plus libres que la justice, même si leur registre d'obligation est moins rigoureux, «cela n'empêche pourtant pas que les lois de l'humanité ne nous imposent quelque obligation, non seulement de rendre bienfait pour bienfait, mais encore de faire du bien à ceux de qui on n'en a jamais reçu, et de qui l'on attend rien. Il y a seulement cette différence, que l'exercice de la bienfaisance est beaucoup plus

<sup>9</sup> Ivi, p. 43. On trouve une analyse voisine chez Cicéron: «C'est aussi une chose importante que cette communion dérivant de bienfaits donnés et reçus de part et d'autre; tant qu'ils sont mutuels et agréables, ils créent entre les bienfaiteurs un lien social fort solide» (CICÉRON, *Traité des devoirs*, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade 1962, I, 17, pp. 514-515).

<sup>10</sup> S. PUFENDORF, *Le Droit de la nature et des gens (=DNG)*, trad. J. Barbeyrac, Amsterdam 1734, III, III, §1.

<sup>11</sup> Voir CICÉRON, *De finibus*, livre V, chap. 23.

<sup>12</sup> DNG, III, III, §16.



libre que celui de la reconnaissance, dont les effets doivent, autant qu'il dépend de nous, être au gré du Bienfaiteur»<sup>13</sup>. L'ingratitude ne doit être punie que par le blâme<sup>14</sup>.

Bienveillance et reconnaissance relèvent donc de la catégorie des obligations morales et non juridiques. Selon Pufendorf, il serait en effet angélique de croire que les hommes veulent tous contribuer à l'avantage d'autrui par un pur principe d'humanité ou de charité, sans être assuré de recevoir un équivalent. C'est pourquoi le lien social doit être également fondé sur l'échange, les obligations et les conventions:

Pour rendre donc plus fréquent, et en même temps plus régulier ce commerce de services qui fait le lien et l'agrément de la société, il était nécessaire que les hommes traitent ensemble au sujet des choses qu'ils ne pouvaient pas toujours se promettre certainement les uns des autres, par une simple suite des impressions que les lois de l'humanité font ordinairement sur les cœurs, ou même de celles qu'elles doivent faire à toute rigueur. Pour cet effet, il fallait que deux ou plusieurs personnes déterminassent d'un commun accord ce que l'une serait obligée de faire en faveur de l'autre, et ce qu'elle devait en attendre à son tour, ou ce qu'elle pourrait en exiger de plein droit. C'est ce qui se fait par des conventions ou par des promesses<sup>15</sup>.

Les devoirs de l'humanité ne sont pas ceux de la justice: les premiers sont uniquement fondés sur les obligations que la nature impose; les seconds dépendent de conventions ou de promesses, par lesquelles certains hommes acquièrent sur d'autres un droit particulier en vertu de leur consentement<sup>16</sup>.

Or dans la sixième promenade, l'analyse rousseauiste de la bienveillance s'émancipe à la fois de la morale antique et du jusnaturalisme moderne. Certes, Rousseau inscrit sa réflexion dans le contexte de la thématique stoïcienne – la question des bons offices conçus comme engagement entre le bienfaiteur et l'obligé. Mais il l'aborde avec l'esprit d'un

<sup>13</sup> *Ibid.*, §16.

<sup>14</sup> *Ibid.*, §17.

<sup>15</sup> *Ibid.*, III, IV, § 1.

<sup>16</sup> *Ibid.*

moderne qui part du point d'Archimède de la liberté de la subjectivité. Le paradoxe émerge dès lors: c'est précisément le lien né des bons offices, le «nœud» de la société, qui constitue un assujettissement. Là où Pufendorf distinguait les devoirs d'humanité liés à l'appartenance à l'espèce et les obligations fondées sur des conventions, Rousseau englobe l'ensemble des devoirs sous la catégorie de l'obligation: tout devoir a pour envers un droit qu'autrui peut juger exigible, même si ce n'est pas devant les tribunaux humains. La société du bienfaiteur et de l'obligé est un *contrat moral* qui, même s'il n'est pas passible de sanctions en cas de transgression, détermine un véritable engagement. L'amour de la liberté peut donc contrevenir à la vertu.

## II. *Bonté et vertu*

La question de la bienfaisance invite à interroger à nouveaux frais les rapports entre bonté et vertu. Si la libéralité que Rousseau observe en lui est l'effet de sa bonté et de son penchant, elle ne parvient pas à franchir l'obstacle que constitue l'amour de l'indépendance; ce n'est donc pas une vertu. Cette opposition entre bonté naturelle et vertu était déjà énoncée dans la *Lettre sur la vertu* et dans l'*Émile*. Dans la *Lettre sur la vertu*, Rousseau distinguait la bonté autarcique et la vertu sociale. Sous l'effet des rapports sociaux, la bonté naturelle se perd. Doté d'autres passions, d'autres besoins et d'autres désirs, l'individu doit s'approprier une autre forme de vertu, relative au tout dont il est membre<sup>17</sup>. De même, dans l'*Émile*, le gouverneur refuse que l'éducation morale s'arrête au stade primitif de la bonté: «Celui qui n'est que bon ne demeure tel qu'autant qu'il a du plaisir à l'être: la bonté se brise et périt sous le choc des passions humaines; l'homme qui n'est que bon n'est bon que pour lui»<sup>18</sup>. Au livre V, le discours du gouverneur à Émile durcit l'opposition entre bonté et vertu:

Mon enfant, il n'y a point de bonheur sans courage, ni de vertu sans combat. Le mot de *vertu* vient de *force*; la force est la base de toute

<sup>17</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Lettre sur la vertu, l'individu et la société*, in *Annales Jean-Jacques Rousseau*, tome 41, Genève, Droz 1997, pp. 313-327, ici p. 320. Le titre vient des éditeurs. Sur cette lettre, voir B. BERNARDI, *Le Principe d'obligation*, cit., pp. 289-299.

<sup>18</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, V, p. 818.

vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature, et fort par sa volonté; c'est en cela seul 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'efforts pour bien faire. Pour t'expliquer ce mot si profané, j'ai attendu que tu fusses en état de m'entendre. Tant que la vertu ne coûte rien à pratiquer, on a peu besoin de la connaître. Ce besoin vient quand les passions s'éveillent: il est déjà venu pour toi<sup>19</sup>.

Aussi faut-il revenir sur le sens de la bonté naturelle de l'homme<sup>20</sup>. La maxime signifie bien qu'aucune des inclinations naturelles de l'homme n'est nuisible, illusoire ou contradictoire. Elle est toutefois plus ambiguë par rapport à autrui: elle n'implique pas que l'homme soit mû par une inclination à aimer et à aider les autres. Son premier sens est négatif: l'homme n'est pas mû par un désir naturel de nuire; il est dépourvu par nature des opinions et des passions qui placent ses intérêts en conflit avec ceux des autres<sup>21</sup>. Or la sortie de l'autarcie originelle modifie la donne: le rapport à autrui suppose désormais le *travail* de la vertu. A. Melzer a sans doute tort, en ce sens, de soutenir que «le principe de Rousseau inaugure la grande révolution morale qui a détrôné la “vertu” au profit de la “bonté”, et a substitué à la sagesse et au contrôle de soi la nouvelle éthique de la sincérité et de la spontanéité»<sup>22</sup>. Il ne suffit pas de démontrer que l'agressivité ne fait pas partie de la nature de l'homme – ce qui donnerait lieu à la neutralité et à l'innocence dans le rapport à autrui<sup>23</sup>. S'il s'agit de contrer les tentations et de contribuer à l'utilité sociale, la vertu au sens fort est requise<sup>24</sup>.

À cet égard, les *Rêveries* n'altèrent pas la définition de la vertu, mais la façon dont Rousseau se qualifie moralement dans l'examen de con-

<sup>19</sup> *Ibid.*, V, p. 817.

<sup>20</sup> Lettre à Christophe de Beaumont, OCIV, p. 935; voir *Dialogues*, pp. 934-6.

<sup>21</sup> A. MELZER, *Rousseau et la bonté naturelle de l'homme*, trad. J. Mouchard, Paris, Belin 1998, p. 37.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>24</sup> Voir aussi la lettre à M. de Franquières: «Ce mot de vertu signifie force. Il n'y a point de vertu sans combat, il n'y en a point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre cœur» (OCIV, p. 1143).

science. Dans les *Confessions*, où il avouait sans cesse ses faiblesses, Rousseau ne cessait pas pour autant de s'attribuer des vertus: il posséderait même toutes les vertus nécessaires à l'adversité, à l'exception notable de la force d'âme<sup>25</sup> – les fautes qu'il avoue sont des défaillances de la volonté plutôt que des vices. Or l'importance accordée à la force d'âme face aux épreuves du destin conduit à requalifier ce jugement: Rousseau confesse n'avoir jamais été vertueux, si l'on identifie la vertu à la force de vaincre ses penchants quand le devoir le commande. Alors que les *Confessions* défiaient quiconque de dire «*je fus meilleur que cet homme-là*»<sup>26</sup>, les *Rêveries* reviennent sur ce jugement: «J'eusse été le meilleur et le plus clément des hommes si j'en avais été le plus puissant». C'est ce que proclamaient déjà les *Dialogues*<sup>27</sup>. La faiblesse, la négligence et la paresse se conjuguent à l'amour de la liberté pour exclure en Rousseau la vertu<sup>28</sup>. L'égologie décrit désormais un conflit réel au sein de la conscience morale – conflit moral qui est le symptôme des contradictions réelles de la société civile et de la situation singulière où se trouve Rousseau, persécuté par ses ennemis, victime d'un complot. Devenu synonyme de loi étrangère, le devoir crée alors une dissonance profonde, qui conduit à la fuite et à l'inaction morale: «Quand mon cœur se tait, ma volonté reste sourde, et je ne saurais obéir»<sup>29</sup>. La contradiction véritable n'est donc pas entre le *désir* et la loi, mais entre la *volonté* (devenue velléité) et la loi. Lorsque la voix du devoir ne prend pas pour relais la voix du cœur ou du sentiment intérieur, la volonté est comme *assourdie* et ne peut se traduire

<sup>25</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, p. 503.

<sup>26</sup> Voir l'incipit des *Confessions*, OCI, p. 5.

<sup>27</sup> «J'ai dit que J. J. n'était pas vertueux: notre homme ne le serait pas non plus; et comment, faible et subjugué par ses penchants pourrait-il l'être, n'ayant toujours pour guide que son propre cœur, jamais son devoir ni sa raison? Comment la vertu qui n'est que travail et combat règnerait-elle au sein de la mollesse et des doux loisirs? Il serait bon, parce que la nature l'aurait fait tel...» (J.-J. ROUSSEAU, *Dialogues*, p. 823). C'est en évitant de se mettre dans des situations où la vertu est nécessaire que l'on parvient à éviter les effets de cette «morale cruelle»: il faut se mettre en situation de ne jamais trouver son avantage dans le préjudice d'autrui, et donc se retirer de la société civile (contre Diderot pour qui *seul le méchant est seul*).

<sup>28</sup> «Notre homme ne sera pas vertueux parce qu'il sera faible et que la vertu n'appartient qu'aux âmes fortes» (Ivi, p. 824). Rousseau dit déjà qu'il n'est coupable que de péchés d'omission et non de commission, en raison de la faiblesse de sa volonté (Ivi, p. 825).

<sup>29</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, p. 1053.

re que dans le scrupule – reproche muet que Rousseau s'adresse lorsqu'il s' imagine pouvoir faire quelque chose contre sa conscience.

Faut-il en conclure à la supériorité de la bonté sur la vertu, de la spontanéité sur le travail et le combat de la maîtrise de soi? La sixième promenade ne répond pas à cette question. Elle se contente de montrer comment les circonstances d'un monde pervers et hostile induisent l'impossibilité d'une pratique morale authentique; elle décrit le drame de la conscience malheureuse qui ne parvient pas à s'extérioriser dans un univers où elle ne se sent pas *chez elle*. Elle décrit, en un mot, une figure de l'aliénation.

### III. *Autonomie et aliénation*

Dans les *Rêveries*, l'histoire naturelle de l'âme déplace le rapport entre vertu et liberté. L'*Émile* faisait de la vertu la condition de la liberté. L'apprentissage de l'autonomie est apprentissage de l'obligation:

Qu'est-ce donc que l'homme vertueux? C'est celui qui sait vaincre ses affections; car alors il suit sa raison, sa conscience; il fait son devoir, il se tient dans l'ordre, et rien ne l'en peut écarter. Jusqu'ici tu n'étais libre qu'en apparence; tu n'avais que la liberté précaire d'un esclave à qui l'on n'a rien commandé. Maintenant sois libre en effet; apprends à devenir ton propre maître; commande à ton cœur, ô Émile, et tu seras vertueux<sup>30</sup>.

Dans l'éducation morale, la ruse hétéronome cède progressivement la place à l'accord ou au contrat, principe d'autonomie. Dès le livre II, Rousseau met en scène cet apprentissage du sens de l'obligation grâce à l'appui de la conscience, qui se substitue à la loi naturelle rationnelle: «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 conscience; comme un principe inné qui n'attend pour se développer que les connaissances auxquelles il s'applique»<sup>31</sup>. Au livre IV, pour la première

<sup>30</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 818.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 334. Voir C. SPECTOR, «Y a-t-il un gardien des promesses? L'hétérono-

fois, un *contrat* en bonne et due forme est passé entre le gouverneur et son élève, qui a donc atteint une forme d'autonomie morale. Émile est désormais un être capable de promettre et d'entrer dans le monde moral, social, juridique et politique. Rousseau ne s'oppose donc pas à une pensée de la morale en termes d'*attentes légitimes*, qui ne sauraient être frustrées. Le Vicaire lit en lui-même les termes du pacte que Dieu lui propose: «*Sois juste, et tu sera heureux*»<sup>32</sup>.

Or les *Rêveries* rompent cette alliance entre vertu, liberté et obligation. Si la morale suppose toujours des attentes légitimes qui ne peuvent être violées sans injustice, elle devient désormais impraticable pour Rousseau. Deux raisons sont invoquées dans la sixième Promenade: l'aversion pour toute contrainte et la crainte d'être dupe. Au-delà du désir d'indépendance, donné comme trait fondamental de son «naturel»<sup>33</sup>, Rousseau invoque des causes sociales et conjoncturelles du choix de l'abstention: ce sont désormais moins les «contradictions du système social» que les manipulations duplices de l'opinion publique qui engendrent le conflit moral. La rupture est associée à un changement de «génération» et de passion dominante: désormais, l'intérêt domine seul les hommes<sup>34</sup>.

L'expérience morale est donc celle de la désillusion. Dans la V<sup>e</sup> lettre morale, l'intention prévalait encore: «Toute la moralité de la vie humaine est dans l'intention de l'homme»<sup>35</sup>. Or Rousseau affirme désormais qu'à l'issue de «cruelles expériences», il a pris conscience de l'impossibilité de s'en tenir à une morale de l'intention. Il faut suivre le mouvement de l'acte vertueux jusque dans ses prolongements ultimes dans le monde: «Après tant de tristes expériences j'ai appris à prévoir de loin les conséquences de mes premiers mouvements suivis, et je me suis souvent abstenu d'une

mie de la conscience dans l'*Émile*», in *Penser l'homme*, C. Habib et P. Manent éd., Paris, Classiques Garnier 2013, pp. 167-182.

<sup>32</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, IV, p. 589. Voir F. WORMS, *Émile ou de l'éducation, livre IV*, commentaire, précédé d'un essai introductif: «Émile, ou la découverte des relations morales», Paris, Ellipses 2001.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 1059.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Lettres morales*, V, OC IV, p. 1106. La Profession de foi y substitue le «jugement»: «Toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous en portons nous-mêmes».

bonne œuvre que j'avais le désir et le pouvoir de faire, effrayé de l'assujettissement auquel dans la suite je m'allais soumettre si je m'y livrais inconsiderément». Dans le manuscrit, la biffure du «on» est révélatrice: la faute incombe au complot des Philosophes. En un mot, c'est la «méchanceté» de ses anciens amis, l'aliénation et la manipulation de l'opinion qui détourne l'intention de sa fin et la retourne contre elle-même. Dès les *Dialogues*, la relation de bienfaisance est ainsi corrompue: le bienfaiteur apparaît comme un ennemi secret, le bienfait est malvenu, la bienveillance discrédite celui qui la reçoit et trahit un «monstre d'ingratitude»<sup>36</sup>. Corrélativement, le plus grand mal perpétré contre J. J. par ses ennemis est «de lui avoir ôté la douceur d'être utile aux hommes et secourable aux malheureux»<sup>37</sup>. Le Français rapporte que «l'un de nos Messieurs m'a même assuré avoir eu le sensible plaisir de voir des mendiants lui rejeter au nez son aumône»<sup>38</sup>. Dans les *Rêveries*, l'argumentation se poursuit: non seulement le devoir devient déplaisant en devenant nécessité, fardeau pour la liberté, mais la liberté menace toujours de se retourner contre elle-même dès lors que l'acte vertueux adressé à des personnes vicieuses, dans un monde de fourbes et de traîtres, se dénature irréversiblement. Voilà pourquoi le retour des conséquences sur la conscience de l'acte conduit à dépasser l'intention et à refuser «l'aveuglement» de la bonté naturelle dans des circonstances qui la rendent nuisible. À cet aveuglement, Rousseau préfère «l'assourdissement» à l'égard de la voix du devoir. Là où la Profession de foi dénonçait la surdité des matérialistes, sourds à la voix intérieure de l'âme<sup>39</sup>, les *Rêveries* assument la surdité face à l'appel du devoir. Il faut, par prudence, brider le penchant à bien faire, si l'on ne veut pas transformer l'expérience morale en mystification.

<sup>36</sup> Voir J.-J. ROUSSEAU, *Dialogues*, pp. 718-721 et p. 743. La querelle avec Hume est bien entendu en arrière-fond. Dans la bienfaisance, le consentement du destinataire n'est pas requis: «Tout don fait par force n'est pas un don, c'est un vol; il n'y a point de plus maligne tyrannie que de forcer un homme de nous être obligé malgré lui» (p. 746, voir *Émile*, IV, p. 521). Dès lors, l'accusation qui traite Rousseau d'ingrat est absurde et l'on a tort de le peindre comme un «monstre d'ingratitude» (*Ivi*, p. 710). Le Français témoignera ensuite de «ce que sur leur parole j'avais pris pour bienfaisance et générosité ne fut l'ouvrage d'une animosité cruelle, masquée avec art par un extérieur de bonté» (*Ivi*, p. 929). L'intention des prétendus bienfaiteurs est de démontrer l'ingratitude de Rousseau aux yeux du public; cette volonté d'humiliation ne mérite pas reconnaissance.

<sup>37</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Dialogues*, p. 906.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 714.

<sup>39</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, IV, p. 585.

#### IV. *Pitié et Justice: la question de l'aumône*

Dans les circonstances où se trouve Rousseau, la crainte de la duperie morale altère les rapports entre bonté et justice. *Émile* concevait la moralisation comme passage de la pitié passive à la défense active du bien des indigents puis, de là, au désir du *bien de tous*. Plutôt que de faire l'aumône aux infortunés, il s'agit de devenir leur «homme d'affaire»; plutôt que de les assister, de demander que justice leur soit rendue<sup>40</sup>. Or les *Rêveries* semblent tourner en dérision cette noble ambition: Rousseau s'aperçoit qu'une fois devenu célèbre, il est devenu «le bureau général d'adresse de tous les souffreteux ou soi-disant tels, de tous les aventuriers qui cherchaient des dupes»<sup>41</sup>. Autrement dit, la misère n'appelle plus la confiance mais la méfiance, et la pratique morale apparaît comme un pacte de dupes. Dans une société corrompue où les rapports sociaux sont régis par l'opacité, où les ennemis menacent toujours de tendre des pièges, il devient absurde de vouloir se faire le «paladin» des causes perdues<sup>42</sup>. La différence entre les œuvres trahit une différence de circonstances plutôt qu'une évolution doctrinale: dans l'*Émile*, la socialisation de la bonté s'opérait dans son passage à la justice comme amour du genre humain; dans les *Rêveries*, la désocialisation de la bonté accompagne la fuite de Rousseau à l'égard de l'humanité qui l'a proscrit. Certes, l'indignation face à l'injustice demeure: «Il faudrait que mon être moral fût anéanti pour que la justice me devînt indifférente. Le spectacle de l'injustice et de la méchanceté me fait encore bouillir le sang de colère»<sup>43</sup>. Mais désormais, la réaction traduit la persistance d'un caractère moral non dénaturé plutôt que l'amour de l'humanité.

Cet abandon de l'idéal de justice transparait dans le traitement de la question de l'aumône<sup>44</sup>. Dans la *Nouvelle Héloïse* (V, 2), Saint-Preux

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 543-544.

<sup>41</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, p. 1052. Sur la célébrité de Rousseau, voir A. LILTI, *Figures publiques*, Paris, Fayard 2014.

<sup>42</sup> Dans les *Confessions*, Rousseau se décrit lui-même en ces termes pour qualifier sa jeunesse (OCI, p. 26).

<sup>43</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, p. 1057.

<sup>44</sup> Dans les *Confessions*, Rousseau mettait en scène sa générosité à l'égard du peuple de Neuchâtel: «Je devais, j'ose le dire être aimé du peuple dans ce pays-là, comme je l'ai été dans tous ceux où j'ai vécu, versant les aumônes à pleines mains, ne laissant sans



décrivait l'existence heureuse de Julie à Clarens en l'insérant dans son cadre social: le mal-être de ceux qui lui sont chers l'affecte tout autant que le sien, ce qui implique de sa part une pitié active à l'égard des indigents<sup>45</sup>. Heureusement, la Providence n'a pas fait naître Julie dans un pays d'oppression et de misère qui rendrait son bonheur impossible: elle est entourée de villageois à leur aise qui ont plus besoin de ses avis et de son exemple que de ses dons<sup>46</sup>. C'est dans ce contexte qu'intervient la réflexion sur l'aumône. Sous la plume de Saint-Preux, Rousseau commence par mettre en garde contre les effets pervers de la charité, souvent dénoncés par les économistes: il faut éviter que l'acte vertueux pour un individu engendre des conséquences pernicieuses à l'échelle du tout social. La bienfaisance doit se soumettre à la justice: «N'est pas bienfaisant qui veut, et souvent tel croit rendre de grands services, qui fait de grands maux qu'il ne voit pas, pour un petit bien qu'il aperçoit»<sup>47</sup>. La question posée est donc celle du discernement dans la distribution des bienfaits: pour être conforme à la justice, la charité doit s'exercer selon des règles et non selon l'émotion immédiate suscitée par la pitié<sup>48</sup>. Mais Rousseau souligne tout autant les vertus de l'aumône du point de vue du bienfaiteur. Le don apparent est un véritable échange, pour peu que l'on prenne conscience de l'équivalence entre valeurs éthiques et valeurs économiques: le mendiant permet de «nourrir en nous les sentiments d'intérêt et d'humanité qui devraient unir tous les hommes»<sup>49</sup>. Julie ose même avouer qu'elle paye un mendiant comme elle paierait un comédien, parce qu'il lui remue le cœur et que «la mémoire des malheureux qu'on a soulagés donne un plaisir qui renaît sans cesse»<sup>50</sup>. Loin d'être une pratique onéreuse, l'aumône devient donc une pratique bénéfique dans l'arithmétique morale. Certes, Rousseau ne perd pas de vue le politique et

assistance aucun indigent autour de moi, ne refusant à personne aucun service que je pusse rendre et qui fût dans la justice» (*Confessions*, livre XII, p. 624).

<sup>45</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, V, 2, OC II, pp. 531-532.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 533.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 539. Voir Y. CITTON, «Rousseau et les Physiocrates. La justice entre produit net et pitié», in *Rousseau: économie et politique, Études Jean-Jacques Rousseau*, vol. XI, 1999, pp. 161-181.

<sup>49</sup> *Ibid.* Voir C. SPECTOR, «Rousseau: éthique et économie. Le modèle de Clarens dans la *Nouvelle Héloïse*», *Cahiers d'économie politique*, numéro spécial: «Rousseau. Philosophie et économie», Paris, L'Harmattan 2007, pp. 27-53.

<sup>50</sup> *Ibid.*

«c'est au souverain de faire en sorte qu'il n'y ait point de mendiants»<sup>51</sup>. Mais un argument moral prévaut: pour rebuter les vagabonds de leur profession, il ne faut pas rendre les citoyens inhumains et dénaturés; les pauvres «sont tous nos frères» et mieux vaut les soulager que s'endurcir. Dans *La Nouvelle Héloïse*, la réflexion sur l'aumône fait donc surgir le lien nécessaire entre vertu et justice, car la question morale ne peut être posée indépendamment de la question sociale. Toute morale suppose un échange imaginaire de places avec ceux qui sont victimes de la domination et de l'oppression<sup>52</sup>.

L'analyse de l'*Émile* part du même principe. Au livre II, l'exemple de l'aumône sert à dénoncer l'apprentissage ordinaire des devoirs liés au christianisme, qui les rend haïssables et impraticables. Il est absurde de faire donner à l'enfant, qui ignore la valeur de ce qu'il donne ou ne se prive pas réellement<sup>53</sup>. En revanche, il existe un bon usage de l'aumône, qui sert d'édification en un sens assez subversif:

Que si, me voyant assister les pauvres, dit le gouverneur, il me questionne là-dessus, et qu'il soit temps de lui répondre, je lui dirai: «Mon ami, c'est que, quand les pauvres ont bien voulu qu'il y eût des riches, les riches ont promis de nourrir tous ceux qui n'auraient de quoi vivre ni par leur bien ni par leur travail.» «Vous avez donc aussi promis cela?» reprendra-t-il. «Sans doute; je ne suis maître du bien qui passe par mes mains qu'avec la condition qui est attachée à sa propriété»<sup>54</sup>.

L'*Émile* livre une leçon sur la propriété: celle-ci n'est pas un droit absolu d'user et d'abuser, fondé sur un droit naturel transféré à l'état civil; elle est subordonnée à la logique de l'appropriation primitive qui a

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 539-540.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 540.

<sup>53</sup> «Pour leur inspirer la charité, on leur fait donner l'aumône, comme si l'on dédaignait de la donner soi-même. Eh! Ce n'est pas l'enfant qui doit donner, c'est le maître: quelque attachement qu'il ait pour son élève, il doit lui disputer cet honneur; il doit lui faire juger qu'à son âge on n'en est point encore digne. L'aumône est une action d'homme qui connaît la valeur de ce qu'il donne, et le besoin que son semblable en a. L'enfant, qui ne connaît rien de cela, ne peut avoir aucun mérite à donner; il donne sans charité, sans bienfaisance...» (J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, II, p. 338).

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 339.

exclu les «surnuméraires» de la possibilité d'accéder à la propriété<sup>55</sup>. Ceux qui dépendent d'autrui pour subvenir à leurs besoins conservent un droit sur la propriété des riches. Par la suite, Émile apprendra à ne pas faire tourner la bienfaisance au détriment de l'égalité<sup>56</sup>. Choisisant son mode de vie, il associera bienfaisance, liberté et justice: «Je ne connais point d'autre gloire que d'être bienfaisant et juste, je ne connais point d'autre bonheur que de vivre indépendant avec ce qu'on aime»<sup>57</sup>.

Or dans les *Rêveries*, Rousseau exclut de se livrer à la pratique morale dans une société corrompue, où il est menacé de toutes parts. L'altération éthique du moi, d'abord inconsciente, tient à ce qu'il lui est désormais impossible de *vivre indépendant avec ceux qu'il aime*. L'impossibilité de la confiance ne peut susciter que le «désaveu de la raison». Dans la suite de la sixième promenade, seule l'expérience fictive de l'anneau de Gygès libèrera la possibilité de faire passer à l'acte le désir de félicité publique. Mais il s'agit précisément d'une fiction.

#### V. L'anneau de Gygès ou l'homme sans obligations

Revenant sur son expérience malheureuse, Rousseau insiste désormais sur l'usage de la prudence, au-delà de l'usage moral de la conscience: «C'est alors que j'eus lieu de connaître que tous les penchants de la nature sans en excepter la bienveillance elle-même portés ou suivis dans la société sans prudence et sans choix changent de nature et deviennent souvent aussi nuisibles qu'ils étaient utiles dans leur première direction»<sup>58</sup>. Pourquoi cette insistance? La promenade remonte aux causes de ce changement: l'abus de confiance dont Rousseau a été victime. Lui pourtant si prompt, dès le premier *Discours*, à dénoncer la scission entre *être* et *paraître* dans la société policée, n'aurait pas suffisamment appliqué ses mises en gardes et se serait constamment fait duper. Il serait donc ve-

<sup>55</sup> Sur cette logique, voir B. BACHOFEN, *La Condition de la liberté*, Paris, Payot 2002, pp. 131-143; C. SPECTOR, «Mais moi je n'ai point de jardin». La leçon sur la propriété d'Émile», in *Éduquer selon la nature. Seize études sur Émile de Rousseau*, C. Habib éd., Paris, Editions Desjonquères 2012, pp. 26-37.

<sup>56</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 805.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 834.

<sup>58</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, p. 1052.

nu à ce constat à ses dépens: la morale est contaminée par l'illusion et la manipulation. Prompt à se livrer à un délire de persécution, Rousseau fait ainsi surgir après Descartes l'hypothèse du *malin génie* qui fonctionne ici de façon originale. Persuadé qu'il subit les effets pervers du complot des Philosophes, il croit au même titre que *la vie morale est un songe*: «Certain qu'on ne me laisse pas voir les choses telles qu'elles sont, je m'abstiens de juger sur les apparences qu'on leur donne, et de quelque leurre qu'on couvre les motifs d'agir, il suffit que ces motifs soient laissés à ma portée pour que je sois sûr qu'ils sont trompeurs»<sup>59</sup>.

L'hypothèse cartésienne du malin génie conduit dès lors à la transformation radicale du mythe platonicien de l'anneau de Gyges<sup>60</sup>. Dans les *Rêveries*, l'anneau dissiperait l'illusion du malin génie – ses amis devenus ennemis qui manipulent *réellement* l'opinion publique: «Maître de contenter mes désirs, pouvant tout sans pouvoir être trompé par personne, qu'aurais-je pu désirer avec quelque suite?»<sup>61</sup>. Prise avec humour<sup>62</sup>, la référence joue un rôle stratégique: cette expérience de pensée vaut, comme celle de l'aumône, comme une expérience cruciale. Rousseau imagine qu'à l'abri des sanctions et du regard de l'opinion, il ne serait pas injuste, tout au contraire; sa justice s'identifierait à une bienveillance universelle et parfaitement désintéressée. La leçon subvertit ainsi l'hypothèse inspirée d'Hérodote et évoquée par Platon: l'expérience de pensée fournit les conditions d'invisibilité qui permettent de faire le bien, et non le mal. À l'abri des regards, et de surcroît capable de *voir tout au fond des cœurs*, qu'aurait donc voulu Rousseau? «Une seule chose; c'eût été de voir tous les cœurs contents. L'aspect de la félicité publique eut pu seul toucher mon cœur d'un sentiment permanent, et l'ardent désir d'y concourir eut été ma plus constante passion. Toujours juste sans partialité et toujours bon sans faiblesse...»<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 1056.

<sup>60</sup> Cf. PLATON, *République*, II; CICÉRON, *De Officiis*, III, 9, § 38-39; et J. STAROBINSKI, (*La Transparence et l'Obstacle*, Paris, Gallimard 1971, p. 302); et J. STILL, *Justice and Difference in the Works of Rousseau*, cit., chap. 5, pp. 108-130.

<sup>61</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, p. 1058.

<sup>62</sup> «Tout bien considéré, je crois que je ferai mieux de jeter mon anneau magique avant qu'il m'ait fait faire quelque sottise» (*Ibid.*).

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 1058.

L'anneau de Gygès, désormais, libère l'acte moral de l'obligation. Mais il fait plus: il neutralise la célébrité et restaure l'anonymat voulu. Il répond à la nostalgie du temps où «ignoré du public», Rousseau vécut dans l'obscurité, avant que sa personne ne fut «affichée» par ses écrits<sup>64</sup>. Ainsi l'anneau permet-il de déjouer les soupçons pesant sur les motivations – la crainte que ceux qui lui demandent l'aumône soient prévenus contre lui et instruits par ses ennemis, comme l'est à ses yeux le boiteux dont il évite désormais la rencontre<sup>65</sup>. Aussi faut-il cerner l'effet paradoxal de la célébrité de Rousseau: d'abord désirée comme reconnaissance légitime du public, elle est désormais redoutée en tant que méconnaissance et source de malveillance. Dans les *Dialogues*, Rousseau avait révélé les causes sociales et culturelles du «funeste fardeau» de la célébrité<sup>66</sup>. Par elle, l'individu se trouve dépossédé de son destin par ceux qu'il ne connaît pas. La célébrité influe sur la vie morale en faisant peser sur elle le soupçon constant de l'instrumentalisation, du leurre ou du piège.

Or cette obsession peut trouver différentes issues. Dans les *Dialogues*, la malveillance singulière dont Rousseau se juge victime suscite l'éclatement du moi. Mais dans les *Rêveries*, l'obsession de la calomnie et de la défiguration<sup>67</sup> trouve une issue fantasmatique, qui restaure l'unité perdue. L'imagination ouvre les portes d'un monde moral non perverti où la justice pourrait trouver son sens. S'il était anonyme, Rousseau pourrait encore s'intéresser aux hommes, et leur société pourrait lui plaire comme elle plairait à un étranger, libre de tout lien:

Livré sans contrainte à mes inclinations naturelles, je les [les hommes] aimerais encore s'ils ne s'occupaient jamais de moi. J'exercerais sur eux une bienveillance universelle et parfaitement désintéressée: mais sans former jamais d'attachement particulier, et sans porter le joug d'aucun devoir, je ferais envers eux librement et de moi-même, tout ce qu'ils ont tant de peine à faire incités par leur amour-propre et contraints par toutes leurs lois<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, p. 1052.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 1050-1051.

<sup>66</sup> Voir A. LILTI, «The Writing of Paranoia. Jean-Jacques Rousseau and the Paradoxes of Celebrity», *Representations*, 103, Summer 2008, pp. 53-83.

<sup>67</sup> Rousseau se plaint sans cesse des faux portraits et des manuscrits falsifiés qui circulent afin de lui nuire.

<sup>68</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, p. 1057.

L'expérience de l'anneau de Gygès, devenu fantasme d'anonymat, confirme donc les causes qui inhibent en Rousseau l'expression de la bienveillance. La clause d'invisibilité suscite un double effet. Libérée de la célébrité et donc de la défiance, du mensonge et du soupçon, la bonté n'a plus à craindre la malveillance de ceux qui voudraient conduire leur auteur à sa perte. Le paradoxe mérite d'être souligné: alors que Rousseau affirme ailleurs l'importance de la présence d'un témoin divin pour être vertueux, il s' imagine ici bienveillant sans témoin, à l'abri des effets pervers de la notoriété. Mais l'hypothèse reste purement fictive: hors de ce régime d'anonymat qui pourrait donner lieu à une réconciliation du moi et à une mise à l'abri des persécutions, il n'est point de salut. La liberté de Rousseau ne peut donc s'extérioriser en bienveillance, et elle tiendra moins à *faire ce que l'on veut* qu'à *ne jamais faire ce que l'on ne veut pas faire*. La seule conduite morale possible est désormais négative: seule l'abstention permet d'échapper à l'aliénation.

\*

La sixième promenade s'apparente à un aveu: la puissance de son désir d'indépendance rend Rousseau incapable de faire face à ses obligations. Son amour de la liberté entre en contradiction avec l'exercice de ses devoirs. Au déplaisir de la contrainte se conjugue la crainte de la malveillance que la célébrité décuple: au regard des contradictions du système social et des manipulations de l'opinion publique, l'abstention est la seule solution. Mais une leçon transparait au-delà de la confession. Si Rousseau ne peut plus souscrire à aucune obligation, c'est qu'un accord secret, une forme d'anti-pacte social, l'a exclu de la société des hommes: «Le plus sociable et le plus aimant des humains en a été proscrit par un accord unanime»<sup>69</sup>. La distance avec *Émile*, qui excluait la posture de l'homme sans obligations<sup>70</sup>, s'explique ainsi: parce que les hommes ont brisé les liens qui l'attachaient à eux, l'obligation est devenue impossible pour Rousseau; sa liberté, aliénée, ne peut plus se réaliser avec sérénité dans la pratique morale. Dans un monde plein de bruit et de fureur, où la persécution et l'exil accompagnent la célébrité, la vie morale n'est plus qu'un leurre que le paria doit fuir.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 995.

<sup>70</sup> Voir B. BERNARDI, *Le Principe d'obligation*, cit., pp. 297-298.