

# De Rousseau à Charles Taylor : autonomie, authenticité, reconnaissance<sup>1</sup>

Céline Spector

Résumé : Rousseau joue un rôle de tout premier ordre dans l'œuvre de Charles Taylor. En faisant de l'auteur du second *Discours* un maillon fort de l'histoire de la philosophie, entre Hobbes et Hegel ou Marx, Charles Taylor donne une nouvelle assise à sa théorie du « malaise de la modernité ». Rousseau sert ici de caution et d'autorité privilégiée : ayant mis à jour les idéaux modernes d'*autonomie*, d'*égale dignité* et d'*authenticité*, il donne le ton d'une *critique moderne de la modernité*. Selon la belle formule des *Sources du moi*, l'auteur du *Contrat social* et d'*Émile* est l'inventeur de l'authenticité et l'apôtre de l'autonomie. Pourtant, Rousseau ne peut être suivi jusqu'au bout, car il participe, plus qu'il ne l'avoue, des pathologies de la modernité. Selon Taylor, la *liberté autodéterminée* dont le *Contrat social* déploie la théorie risque toujours de s'échouer dans un univers vide de sens, absurdement sécularisé. L'autonomie démocratique conçue par le truchement de la « volonté générale » s'abîme dans une société homogène, négatrice des différences et des hiérarchies. Cette contribution entend donc mesurer la portée de la lecture taylorienne de Rousseau : le prix herméneutique et politique n'en est-il pas trop fort ?

Rousseau joue un rôle de tout premier ordre dans l'œuvre de Charles Taylor<sup>2</sup>. En faisant de l'auteur du second *Discours* un maillon fort de l'histoire de la philosophie, entre Hobbes et Hegel ou Marx, Charles Taylor donne une nouvelle assise à sa théorie du « malaise de la modernité ». Rousseau sert ici de caution et d'autorité privilégiée : ayant mis à jour les idéaux modernes d'*autonomie*, d'*égale dignité* et d'*authenticité*, il donne le ton d'une *critique moderne de la modernité*. Selon la belle formule des *Sources du moi*, l'auteur du *Contrat social* et d'*Émile* est l'inventeur de l'authenticité et l'apôtre de l'autonomie : « Rousseau se situe à l'origine d'une grande part de la culture contemporaine, autant des philosophies de l'exploration de soi que des credo qui ont fait de la liberté autodéterminée la clé de la vertu. Il est le point de départ d'une transformation dans la culture moderne qui tend vers une intériorité plus profonde et une autonomie radicale. Tous les courants partent de lui »<sup>3</sup>.

Pourtant, Rousseau ne peut être suivi jusqu'au bout, car il participe, plus qu'il ne l'avoue, des pathologies de la modernité. Selon Taylor, la *liberté autodéterminée* dont le *Contrat social* déploie la théorie risque toujours de s'échouer dans un univers vide de sens, absurdement sécularisé. L'autonomie démocratique conçue par le truchement de la « volonté générale » s'abîme dans une société homogène, négatrice des différences et des

---

<sup>1</sup> C. Spector, « De Rousseau à Charles Taylor. Autonomie, authenticité, reconnaissance », in *Philosophie de Rousseau*, B. Bernardi, F. Guénard, B. Bachofen, A. Charrak eds., Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 349-361.

<sup>2</sup> Taylor fut élève d'Isaiah Berlin qui dirigea sa thèse à Oxford professeur à McGill et très engagé dans la vie politique de son pays. Ch. Taylor fut candidat du Nouveau Parti Démocratique tout au long des années 1960, et principal opposant de P.-E. Trudeau en 1965. Voir C. Spector, « Charles Taylor, philosophe de la culture », *La Vie des idées*, 8 avril 2014. ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/Charles-Taylor-philosophe-de-la.html>

<sup>3</sup> Ch. Taylor, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. C. Mélançon, Paris, Seuil, 1998, p. 455. Voir Ch. Taylor, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? », in *La Liberté des modernes*, trad. Ph. De Lara, Paris, P.U.F., 1997, p. 255-283, ici p. 265.

hiérarchies. Aussi faudra-t-il mesurer la portée de la lecture taylorienne de Rousseau : le prix herméneutique et politique n'en est-il pas trop fort<sup>4</sup> ?

## I. Une lecture hégélienne de la modernité

Dans son œuvre influente, Charles Taylor propose une relecture de l'histoire de la philosophie qui interroge les bases morales et sociales de la modernité. Dans ce contexte, Hegel est l'interlocuteur privilégié<sup>5</sup>. Taylor ancre son analyse dans la critique hégélienne des Lumières, qui auraient défendu une vision utilitaire de la morale et une conception instrumentale de la société. Au moment où la *belle totalité* de la cité antique apparaît à nos regards modernes comme *chose du passé*, la difficulté est de trouver une forme d'éthique sociale qui fasse droit à la liberté de la subjectivité, sans sombrer pour autant dans l'individualisme ni dans le règne de la raison instrumentale. Telle est la raison pour laquelle il est impossible de penser la modernité sans « régler ses comptes » avec Hegel.

Pourtant, il serait fort dommageable de s'en tenir à cette première approche. D'autres références philosophiques permettent en effet à Taylor de nourrir sa critique des Lumières, et il n'est pas anodin qu'il ait choisi de donner un rôle déterminant à celui qui en fut en quelque sorte « l'ennemi de l'intérieur », selon la belle formule d'Althusser à laquelle Bruno Bernardi a donné une actualité nouvelle<sup>6</sup>.

Dès *Hegel et la société moderne*, Taylor entend rendre justice à Rousseau<sup>7</sup>. Par-delà le faux procès que Hegel a intenté à la volonté générale, il faut faire droit à la théorie rousseauiste de la liberté. Rousseau serait l'apôtre de la liberté positive au bon sens du terme, puisque la liberté négative reste formelle et vide : toute liberté est liberté de faire quelque chose, liberté qui doit trouver ses fins et justifier ses choix. L'intérêt de la philosophie de Rousseau réside également dans la conciliation inédite qu'il propose entre les deux versants antagonistes de la modernité : d'un côté, l'esprit de la subjectivité moderne et l'aspiration à l'authenticité, par laquelle Taylor entend le désir de coïncider avec son vrai moi (*true self*), indépendamment des conventions et des préjugés ; de l'autre, la reconnaissance du caractère structurant de l'appartenance à la communauté pour la constitution de l'identité. Enfin, la grandeur de la « démocratie radicale » mise en scène dans le *Contrat social* est perçue dans la volonté de surmonter l'aliénation des modernes – la division du soi dans l'expression trouble du malaise de la civilisation. Dans cet esprit, la volonté générale se trouve réinterprétée comme l'expression la plus fidèle de notre *vrai moi* : elle est « ce qui nous exprime le mieux », une forme de « volonté morale » curieusement associée à la spontanéité, source de loyauté<sup>8</sup>. Selon Taylor, le désir d'authenticité inhérent à la subjectivité moderne se concilie chez Rousseau avec l'aspiration à vivre en communauté, moyennant une nouvelle théorie de l'autonomie – une refondation de la société par la liberté et pour la liberté.

---

<sup>4</sup> Nous poursuivons ici le travail pionnier de J. Marks, « Misreading One's Sources: Charles Taylor's Rousseau », *American Journal of Political Science*, Vol. 49, n° 1, Janvier 2005, p. 119-134. Cette contribution prolonge également l'étude que nous avons engagée dans *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, chap. 5.

<sup>5</sup> Taylor a initié et poursuivi son travail philosophique par un commentaire de Hegel, surtout centré sur la *Phénoménologie de l'esprit*, en accordant une place centrale à sa vision de la société civile moderne, ainsi qu'au débat avec Kant sur la question de l'autonomie (*Hegel* puis *Hegel et la société moderne*, trad. P. Desrosiers, Paris, Cerf, 1998).

<sup>6</sup> B. Bernardi, « Rousseau, une auto-critique des Lumières », *Esprit*, « Refaire les Lumières? », août-septembre 2009, p. 109-124.

<sup>7</sup> Ch. Taylor, *Hegel et la société moderne*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 113. Sur I. Berlin, voir *Au prisme de Rousseau*, *op. cit.*, chap. 2, p. 59-61.

Mais le hégélianisme de Taylor prend une autre dimension, qui met de nouveau Rousseau aux premières loges d'un grand récit de la modernité. Il s'agit ici de rejouer la critique hégélienne du formalisme kantien, désormais adressée à ce néo-kantien qu'est Rawls, apôtre de la justice procédurale et d'un idéal d'autonomie jugé illusoire. Dans le sillage de la critique hégélienne de Kant, Taylor reproche à Rawls de n'avoir pas pensé les rapports entre autonomie et appartenance : l'idéal libéral d'autonomie est vide et vain ; la liberté ne peut prendre sens qu'à partir de valeurs et de fins que le sujet interprète depuis son enracinement dans un réseau d'appartenances et de croyances. Or dans cette critique du libéralisme procédural, de son individualisme voire de son atomisme, de sa mécompréhension de la liberté (qui n'est tout au plus qu'une liberté d'indifférence régie par l'arbitraire des préférences), Taylor puise d'importantes ressources théoriques dans l'œuvre de Rousseau<sup>9</sup>.

## II. Authenticité, autonomie, reconnaissance

La pensée de Rousseau joue un rôle crucial dans l'élaboration de l'idéal moral de la modernité. Dans *Les Sources du moi* (1989), Taylor retrace l'histoire de cet idéal d'abord entendu comme idéal d'*authenticité* : il ne s'agit plus de référer l'évaluation morale à une entité extérieure, voire transcendante (Dieu, l'idée de Bien, la Société), mais de s'en remettre à une source intérieure qui n'est pas ici la raison, mais la conscience<sup>10</sup>. Rousseau est l'un des premiers à avoir donné droit de cité à l'idéal d'authenticité : la voix de la conscience est la *voix de la nature* qui s'exprime en l'homme – voix que la corruption de la société risque toujours d'étouffer. Au même titre que la conscience, Taylor invoque le « sentiment de l'existence » qui témoignerait de ce contact intime avec soi, source de plénitude et de joie. A contresens, il cite les *Rêveries* comme lieu où la conscience serait superposée au sentiment d'existence<sup>11</sup>. *Les Sources du moi* comme *L'Âge séculier* n'hésitent pas à aligner l'enseignement politique de Rousseau sur sa doctrine morale, tous deux trouvant à l'intérieur du moi la source ultime de vérité. Au prix de périlleux raccourcis, Rousseau s'inscrit ainsi dans le grand récit de l'avènement de la subjectivité<sup>12</sup>.

La subjectivité – autonome, authentique, dotée d'une riche et profonde intériorité – n'est toutefois pas seule en cause. Dans d'autres œuvres importantes comme *Le Malaise de la modernité* (1991) ou *Multiculturalisme, Différence et démocratie* (1992), Taylor ne crédite pas seulement Rousseau de l'invention de l'idéal moral d'*authenticité* : le philosophe devient aussi l'ancêtre de l'idéal moderne d'*égale dignité*. L'œuvre de Rousseau permet d'interroger la dynamique des sociétés démocratiques : à certaines conditions, le désir d'estime peut échapper à l'aliénation de l'opinion. Certes, l'amour-propre est la source de tous les maux sociaux ; mais le désir de reconnaissance n'en assume pas moins un rôle décisif dans la société bien ordonnée. Taylor souligne que la critique d'une société civile régie par le paraître, la valorisation, *a contrario*, de l'aptitude à maintenir son intégrité face à l'hostilité imméritée et aux calomnies du monde, ne conduisent pas Rousseau à nier l'importance du désir de reconnaissance placé sous le regard de la communauté. La république congédie la recherche de la réputation fondée sur les apparences, les talents et les mérites factices valorisés par le siècle, mais elle attise le ressort de la noble émulation. Les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* exposent la façon dont les législateurs antiques prenaient soin de

<sup>9</sup> Voir M. Rueff, « Radicalement/Séparément. La théorie de l'homme de Jean-Jacques Rousseau et les théories contemporaines de la justice », in *Morales et politique*, J. Dagen, M. Escola, M. Rueff édés., Paris, Honoré Champion, 2005, p. 457-623.

<sup>10</sup> Sur A. Bloom, voir Ch. Taylor, *Le Malaise de la modernité*, trad. C. Mélançon, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 21-25.

<sup>11</sup> Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, OC I, p. 1047.

<sup>12</sup> Ch. Taylor, *Les Sources du moi*, *op. cit.*, p. 454.

susciter la vertu et d'attacher les citoyens à leur patrie grâce à l'organisation de jeux publics, où les vainqueurs recevaient un prix. Selon Rousseau, il faut

faire en sorte que tous les Citoyens se sentent incessamment sous les yeux du public, que nul n'avance et ne parvienne que par la faveur publique, qu'aucun poste, aucun emploi ne soit rempli que par le vœu de la nation, et qu'enfin depuis le dernier noble, depuis même le dernier manant jusqu'au Roi, s'il est possible, tous dépendent tellement de l'estime publique, qu'on ne puisse rien faire, rien acquérir, parvenir à rien sans elle. De l'effervescence excitée par cette commune émulation naîtra cette ivresse patriotique qui seule sait élever les hommes au-dessus d'eux-mêmes, et sans laquelle la liberté n'est qu'un vain nom et la législation qu'une chimère<sup>13</sup>.

Célèbre critique de la modernité, Rousseau en serait-il l'inventeur secret ? Il reste que sa solution demeure défectueuse et dangereuse : comme l'avait vu Isaiah Berlin, elle risque de mettre en péril la liberté même qu'elle avait pour vocation de préserver. Le *Contrat social* aurait prôné la liberté politique en excluant la hiérarchie et la différenciation des rôles. De ce fait, la société fondée sur la volonté générale, orientée par une fin commune, ne souffrirait aucune opposition au nom de la liberté. Or selon Taylor, qui suit ici la leçon de Berlin, « cela a été la formule des formes les plus terribles de tyrannie homogénéisante, depuis la Terreur jacobine jusqu'aux régimes totalitaires de notre siècle »<sup>14</sup>. L'argument était déjà présent dans *Hegel et la société moderne* : si l'intérêt privé dissout la cohésion sociale et menace de fragmentation le monde moderne, la tentative d'éliminer la différenciation au nom de la volonté générale ne peut aboutir qu'à la violence et à la dictature d'une élite révolutionnaire<sup>15</sup>. À cet égard, la solution pluraliste à l'atomisation moderne est meilleure : « Peut-être des communautés d'un autre genre surgiront-elles pour remplacer celles que l'évolution moderne a éliminées »<sup>16</sup>.

Les hommages précédemment rendus doivent donc être nuancés. Selon Taylor, Rousseau a sa part de responsabilité dans la promotion tragique d'une homogénéité artificielle des sociétés<sup>17</sup>. L'écho de la lecture libérale, anti-totalitaire, se fait encore entendre : la philosophie de Rousseau apparaît comme l'inspiratrice de formes politiques liberticides. L'aliénation totale à un « moi commun » suppose la définition d'un dessein commun et même, selon Taylor, l'abolition de toute relation asymétrique de pouvoir dans le corps politique souverain. L'égalité comme la liberté requises par la société bien ordonnée sont indissociables d'une sujétion absolue de l'individu à l'empire des lois. La célèbre injonction du *Contrat* (« on le forcera à être libre ») en est le symptôme : la suppression de la dépendance aux hommes a un coût, la dépendance totale à l'égard de la volonté générale<sup>18</sup>.

*L'Age séculier* permet de mesurer ce que cette lecture doit à une mécompréhension du concept de volonté générale, mais aussi à une lecture de la Révolution française empruntée à François Furet<sup>19</sup>. Selon Taylor, la volonté générale résulterait d'une forme de fusion entre amour de soi et amour des autres<sup>20</sup>. D'où la confusion entre vertu politique et vertu morale, volonté générale et conscience, toutes deux enrôlées au service de la liberté

<sup>13</sup> *Pologne*, OC III, p. 1019.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 71-72, n. s. On trouve une formule analogue dans *Le Malaise de la modernité* : « Cette idée a été l'une des origines intellectuelles du totalitarisme moderne dont on pourrait soutenir qu'il a commencé avec les Jacobins » (p. 36).

<sup>15</sup> Ch. Taylor, *Hegel et la société moderne*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>17</sup> *Multiculturalisme*, *op. cit.*, p. 64-65. Voir dans le même sens M. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard, Harvard University Press, 1996, p. 319-320.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>19</sup> F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 56-58.

<sup>20</sup> Ch. Taylor, *L'Age séculier* (2007), trad. P. Savidan, Paris, Seuil, 2011, p. 364-365.

entendue comme « bien suprême ». *L'Age séculier* cite le célèbre passage de la Profession de foi invoquant la conscience : « Cette théorie suggère un nouveau genre de politique, auquel on assistera en réalité à l'apogée de la période révolutionnaire, 1792-4 »<sup>21</sup>. Taylor mentionne évidemment Robespierre comme emblème de ce manichéisme, qui identifie l'égoïste au traître et au *fripou*. Mais il insiste surtout, après tant d'autres, sur le défaut majeur de la théorie rousseauiste de la souveraineté : sa critique de la représentation, ici associée, dans des pages inspirées par J. Starobinski, à un éloge de la transparence. Loin d'être un leurre ou un simulacre, la volonté générale serait « le lieu d'une transparence maximale, au sens où nous sommes présents et au maximum ouverts sur les autres lorsque nos volontés se fondent en une seule »<sup>22</sup>. La fête républicaine en tant qu'abolition de la représentation (théâtrale et politique) en serait le symptôme : « Nous voyons à quel point la transparence que recherche Rousseau est l'ennemie de la « représentation » sous toutes ses formes, qu'elle soit politique, théâtrale ou linguistique »<sup>23</sup>.

Chez Taylor, le prisme anti-totalitaire prend toutefois une coloration originale : la perversion du rousseauisme s'explique à la lumière de ses inventions mêmes. Car le lien entre idéal d'authenticité et liberté autodéterminée n'est pas simple. Si l'authenticité apparaît comme une variante de la liberté (exigeant que chacun trouve lui-même son projet de vie contre les pressions du conformisme), elle s'oppose aussi à elle : la liberté autodéterminée, poussée à bout, ne reconnaît plus de limites à son exercice. Or une telle conception peut basculer dans les pires abus de ce que Taylor nomme « l'anthropocentrisme » – ce dont les sociétés communistes auraient montré les perniciox effets. Une fois encore, Rousseau se voit pris à parti dans la critique du marxisme-léninisme et de ses applications. Mais la tonalité a changé : dans cette ultime critique des descendances du rousseauisme, c'est désormais le rapport à la nature ou à la divinité qui semble poser problème. La liberté autodéterminée s'enracine dans une collectivité qui renie tout devoir à l'égard de Dieu ou de la Nature<sup>24</sup>. Si l'on ne peut imputer à Rousseau lui-même d'avoir sécularisé le monde, d'avoir négligé Dieu ou la Nature (le paradoxe, au regard de sa critique des philosophes matérialistes, serait trop fort), ses épigones ne s'en sont pas privés. Selon Taylor, la liberté autodéterminée risque toujours de s'autodétruire, car elle menace d'abolir tout horizon de signification, et de placer l'homme dans un univers silencieux et plat, où la liberté ne trouve plus de cause supérieure qui lui permette de s'exercer. Rousseau apparaît donc comme la source de plusieurs idéaux de la modernité qui gagneraient à être dissociés – l'idéal de liberté autodéterminée pouvant finir par empoisonner l'idéal d'authenticité auquel il était initialement lié.

### III. Hiérarchie et différence

Cette critique est-elle fondée ? D'un côté, Taylor néglige les critiques très sensées adressées à Isaiah Berlin qui montrent, depuis R. Wokler au moins, que Rousseau défend également une version négative de la liberté<sup>25</sup>. La liberté de l'individu à l'égard des interférences abusives n'est pas négligée, surtout dans les textes tardifs comme les *Lettres*

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>24</sup> Ch. Taylor, *Le Malaise de la modernité*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>25</sup> Voir R. Wokler, « Rousseau et la liberté », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 41, 1997, p. 205-229 ; I. Hampsher-Monk, « Rousseau and Totalitarianism – with Hindsight ? », in *Rousseau and Liberty*, R. Wokler éd., Manchester et New York, Manchester University Press, 1995, p. 267-288. Nous rendons compte de ces critiques au chapitre 2 de *Au prisme de Rousseau*, *op. cit.*

*écrites de la montagne*<sup>26</sup>. De l'autre, Taylor semble trop accorder à Rousseau lorsqu'il le crédite d'une doctrine morale de l'authenticité. Lorsqu'il mentionne le *sentiment intérieur* ou la *voix de la conscience*, l'auteur d'*Émile* ne fait pas signe vers une réflexion sur l'originalité de la personne ou le *true self* : la conscience est l'instance universelle qui fait aimer le bien que la raison découvre<sup>27</sup>. Le sentiment intérieur renvoie à ce que tout homme et toute femme peuvent découvrir en eux, pourvu qu'ils ne se laissent ni aveugler ni assourdir par les préjugés sociaux et les passions issues de l'amour-propre<sup>28</sup>. Enfin, la source de la moralité n'est dotée, pour Rousseau, d'aucune dimension politique : la république ne se conserve pas grâce à la conscience mais grâce à la vertu civique.

Faut-il dès lors dénoncer l'association proposée par Taylor entre l'idéal d'authenticité et la demande de reconnaissance ? A l'évidence, la reconnaissance dont il est question dans l'œuvre de Rousseau diffère profondément de celle qui fait l'objet d'une demande accrue dans les sociétés contemporaines – le désir de reconnaissance se transformant en revendication sociale et juridique. Le discours rousseauiste sur la reconnaissance ne concerne pas des groupes sociaux, mais des individus ou des citoyens. Corrélativement, l'exégèse audacieuse de Taylor méconnaît le sens du refus de la fragmentation du corps politique dans le *Contrat social*. L'homogénéité du souverain, dont les délibérations ne doivent pas être affectées par l'esprit de corps ou les « sociétés partielles », ne signifie nullement l'abolition de toute distinction ni de toute hiérarchie dans l'État. Lorsqu'il évoque les institutions romaines, l'auteur du *Contrat social* ne s'oppose pas à la division du corps politique comme telle (CS, IV, 4), dès lors que cette division n'a pas d'influence pernicieuse au moment du vote.

Les pathologies du républicanisme rousseauiste ne sont donc peut-être pas là où l'on croit : dans le *Contrat social*, la dépendance égale de tous à la volonté générale ne signifie pas qu'il faille honorer de façon égale (nivelée) la vertu, entendue comme soumission à cette volonté. Taylor semble confondre deux choses : d'une part, la nécessaire obéissance à la loi ; d'autre part, la contribution à l'utilité commune, le service de la patrie, qui ne prend pas une forme aussi égalitaire<sup>29</sup>. Loin de préconiser un égalitarisme niveleur, Rousseau insiste, dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, sur la nécessité de récompenser les services rendus à la patrie à leur juste valeur. La déclaration des droits de l'homme, en ce sens, hérite de Rousseau autant que de Montesquieu : il ne s'agit pas de nier les différences et d'abolir toute hiérarchie, mais de « fonder les distinctions sociales sur l'utilité commune ». Le *Contrat social* justifie ainsi le choix des magistratures électives dans le gouvernement aristocratique ; l'*Émile* entend redonner à l'appréciation des mérites sociaux son échelle naturelle<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Nous nous permettons de renvoyer à C. Spector, « Droit de représentation et pouvoir négatif : la "garde de la liberté", dans la Constitution genevoise », dans *La Religion, la Liberté, la Justice. Un commentaire des « Lettres écrites de la montagne » de Rousseau*, B. Bernardi, F. Guénard et G. Silvestrini édés., Paris, Vrin, 2005, p. 155-172.

<sup>27</sup> Note ajoutée par l'auteur : Taylor reconnaît d'ailleurs que Rousseau ne franchit pas le Rubicon du subjectivisme absolu, mais demeure tributaire de la conception « traditionnelle » de la conscience, en lien avec un bien universel (*Les Sources du moi, op. cit.*, chapitre 20).

<sup>28</sup> Voir les belles analyses de F. Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Champion, 2004, p. 99-127 ; G. Radica, *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Champion, 2008, p. 340-362.

<sup>29</sup> Voir H. D. Forbes, « Rousseau, Ethnicity and Difference », in *The Legacy of Rousseau*, C. Orwin et N. Tarcov édés., Londres et Chicago, The University of Chicago Press, 1977, p. 220-245.

<sup>30</sup> CS, III, 5 ; *Émile*, III, p. 456-460.

#### IV. Rousseau contre Taylor ?

A cet égard, l'œuvre de Rousseau peut jouer le rôle de prisme ou de révélateur – montrant par où la philosophie de Taylor révèle ses propres fragilités. L'auteur des *Réveries* ne pense certes pas qu'il soit possible de surmonter la tension entre désir d'authenticité et aspiration à la communauté<sup>31</sup> ; il met au cœur de son œuvre l'idée selon laquelle le désir de reconnaissance peut conduire à l'*inauthenticité* (car le désir de se faire estimer conduit à *feindre* des talents)<sup>32</sup>. Enfin et surtout, Rousseau considère qu'il existe en morale une Cour d'appel au-delà de la communauté.

Le contraste est fort : là où Taylor enracine les « évaluations fortes » dans l'horizon d'une communauté d'appartenance, Rousseau veut qu'Emile juge par lui-même et se réfère à l'échelle normative adéquate. Tel un sage antique modernisé par l'émergence de l'économie politique, l'homme libre valorisera les biens selon la nature, et non selon l'opinion. D'où le rôle décisif de la fiction de Robinson dans l'éducation : la robinsonnade permet une première approche critique de l'opinion publique, de la valorisation arbitraire des arts, des biens et des personnes. *Robinson Crusoe* est le premier livre que lira Emile, le seul qui pendant longtemps composera sa bibliothèque. Pourquoi accorder un tel privilège à ce « merveilleux » ouvrage, qui tient ici lieu de Bible ? Robinson est un individu contraint à l'autosuffisance dans un univers hostile où il doit pourvoir à sa subsistance. Ce « personnage conceptuel » fait figure d'étalon : Emile devra d'abord apprendre à juger le social à l'aune de cet homme civil revenu de force à la nature. Sans doute n'est-il pas un modèle à imiter ; ce serait impossible en société<sup>33</sup>. Mais Robinson incarne le point de vue à partir duquel l'ordre social peut être légitimement jugé, une fois dissipés les préjugés de la société « civilisée : « le plus sûr moyen de s'élever au-dessus des préjugés et d'ordonner ses jugements sur les vrais rapports des choses, est de se mettre à la place d'un homme isolé, et de juger de tout comme cet homme en doit juger lui-même, eu égard à sa propre utilité »<sup>34</sup>. Tel est le coup de force théorique de Rousseau : la fiction permet de déterminer le « juste prix » des choses, dédouané des faux prestiges de la société corrompue.

Ce qui manque à Taylor (en écho à son hégélianisme spiritualiste, non marxiste), c'est donc *in fine* une théorie de la valeur, qui n'est pas seulement valeur d'usage *hic et nunc* – les évaluations fortes étant produites en fonction du prix que chaque communauté accorde aux choses ou aux personnes. Emile ne suivra pas aveuglément les jugements de valeur de sa communauté : « Quoique le désir de plaire ne le laisse plus absolument indifférent sur l'opinion d'autrui, il ne prendra de cette opinion que ce qui se rapporte immédiatement à sa personne, sans se soucier des appréciations arbitraires qui n'ont de loi que la mode ou les préjugés »<sup>35</sup>.

Il reste toutefois une difficulté majeure, que Rousseau, pas plus que Taylor n'a semble-t-il su résoudre. Comment concilier l'échelle normative des valeurs dont les « principes du droit politique » ont donné la mesure et le fait que l'homme libre, *in fine*, veut

---

<sup>31</sup> Voir J. R. Reiser, « Authenticity, Justice and Virtue in Taylor and Rousseau », *Polity*, 33 (2), 2000, p. 305-30.

<sup>32</sup> Voir H. D. Forbes, « Rousseau, Ethnicity and Difference », art. cit., p. 236-239 et surtout A. Honneth, « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale » (1994), in *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006, p. 39-100.

<sup>33</sup> *Emile*, p. 467. Voir B. Bachofen, « Une "robinsonnade" paradoxale : les leçons d'économie de l'Émile », *Archives de Philosophie*, 2009/1, t. 72.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 671.

*vivre au pays* ? La difficulté apparaît au retour des voyages, au moment de choisir le lieu où fixer sa liberté, dans un dialogue célèbre avec le gouverneur. Dans un premier temps, Emile affirme ne vouloir aucune chaîne factice. Sa liberté sera liberté d'indépendance, sous peine de servitude à l'égard des institutions et des opinions. Le premier moment de son discours est donc *libéral-stoïque* :

« Pour moi toutes les chaînes de l'opinion sont brisées [...] Voilà, mon père, à quoi je me fixe. Si j'étais sans passions, je serais, dans mon état d'homme, indépendant comme Dieu même, puisque, ne voulant que ce qui est, je n'aurais jamais à lutter contre la destinée. Au moins je n'ai qu'une chaîne, c'est la seule que je porterai jamais, et je puis m'en glorifier. Venez donc, *donnez-moi Sophie, et je suis libre* »<sup>36</sup>.

Mais la réponse du gouverneur trahit les limites de ce stoïcisme de pacotille. Serait-ce que les penseurs communautariens n'aient pas tort et qu'il soit en effet impossible d'être citoyen du monde ? Qui n'a pas de patrie a du moins un pays :

« O Émile! où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu [...]

Ne dis donc pas : que m'importe où je sois ? Il t'importe d'être où tu peux remplir tous tes devoirs ; et l'un de ces devoirs est l'attachement pour le lieu de ta naissance. Tes compatriotes te protègent enfant, tu dois les aimer étant homme. Tu dois vivre au milieu d'eux, ou du moins en lieu d'où tu puisses leur être utile autant que tu peux l'être, et où ils sachent où te prendre si jamais ils ont besoin de toi »<sup>37</sup>.

Une fois établi que la liberté absolue est illusoire, que l'autonomie pure est factice et qu'il existe de bonnes raisons de *s'enraciner*, la difficulté que rencontre Taylor reste entière : quel rempart contre les fausses valeurs de la communauté ? Hors l'exil, que Rousseau envisage comme un ultime recours, quelles forces faire agir contre les traditions pernicieuses sédimentées en « opinion publique »<sup>38</sup> ?

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 857.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 857-858, nous soulignons.

<sup>38</sup> Sur ce concept, voir B. Bernardi, « Rousseau et la généalogie du concept d'opinion publique », in *Jean-Jacques Rousseau en 2012. Puisqu'enfin mon nom doit vivre*, MO'Dea dir., SVEC, Oxford, Voltaire Foundation, 2012, p. 95-127 ; C. Spector, « Rousseau : l'honneur au tribunal de l'opinion publique », in *Penser et vivre l'honneur à l'époque moderne*, H. Drévilion et D. Venturino eds., Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 127-142.