

## Léo Strauss : Sur l'intention de Rousseau

### I

La controverse historique sur l'intention de Rousseau cache une controverse politique sur la nature de la démocratie. Il pourrait sembler que la démocratie moderne repose entièrement sur la prétention que « la méthode de la démocratie » et « la méthode de l'intelligence » sont identiques. Pour comprendre les implications de cette prétention, c'est vers Rousseau que l'on se tourne naturellement, car ce dernier, qui se tenait lui-même pour le premier théoricien de la démocratie<sup>1</sup>, ne considérait pas la compatibilité de la démocratie, et en général du gouvernement libre, avec la science comme un fait manifeste à tous, mais plutôt comme un grave problème.

Une compréhension adéquate de la thèse de Rousseau presuppose une interprétation précise du *Contrat Social* et de l'*Emile*. Pour des raisons d'espace, pour ne rien dire des autres, il nous faut nous limiter ici à un examen du « premier discours » de Rousseau, qui est désormais d'un accès commode grâce à M. George Havens, dans une belle édition bien annotée<sup>2</sup>. Rousseau a dit lui-même que tous ses écrits expriment les mêmes principes. Il n'y a donc pas d'autres principes rousseauistes que ceux de son bref discours sur les sciences et les arts, si imparfaitement qu'il ait pu les formuler dans cet écrit qui est le premier de ses écrits importants<sup>3</sup>.

Le but immédiat pour lequel il a été écrit obscurcit quelque peu la thèse spécifique du *Discours*. Il fut rédigé en réponse à une question posée par l'Académie de Dijon qui demandait si le rétablissement des sciences et des arts avait contribué à une amélioration morale. Conformément à cela, ce qui frappe en premier lieu le lecteur est le fait que Rousseau a eu le courage, aux plus beaux jours des Lumières, « de blâmer les sciences et de louer l'ignorance » dans l'intérêt de la morale. Cependant, la négation de l'harmonie entre la civilisation et la morale n'est pas la thèse spécifique de Rousseau. Elle était anticipée dans la question même de l'Académie de Dijon. Surtout, elle était anticipée dans une tradition dont les représentants les plus célèbres sont semble-t-il Montaigne et Sénèque, et que l'on peut faire remonter avec une justice relative, à Socrate<sup>4</sup>. En fait, ce que Rousseau appelle l'éloge socratique de l'ignorance occupe une place importante dans le *Discours*, qui cite *in extenso* un passage significatif à cet égard de l'*Apologie de Socrate* de Platon. Mais il suffit de remettre la citation dans son contexte pour se rendre compte de la différence la plus frappante entre le *Discours* et la tradition à laquelle il se

---

1

2

3

4

rapporte. Rousseau cite la condamnation socratique des poètes et des « artistes » ; il ne cite pas sa condamnation des hommes politiques<sup>5</sup>. Loin d'être dirigé contre les politiciens ou les hommes d'Etat démocratiques ou républicains, comme c'était le cas de « l'éloge de l'ignorance » fait par Socrate, c'est même une tendance républicaine ou démocratique qui inspire « l'éloge de l'ignorance » fait par Rousseau : il attaque les Lumières comme un soutien du despotisme ou de la monarchie absolue<sup>6</sup>.

L'opinion de Rousseau n'est pas inintelligible. Les deux hommes qui sont encore couramment considérés comme les plus grands défenseurs du despotisme dans les temps modernes, Machiavel et Hobbes, reconnaissaient que les lumières étaient un pilier de la monarchie absolue. Pour le voir, il faut prendre en compte le fait que Rousseau considère les Lumières, qu'il attaque dans le *Discours*, comme essentiellement hostiles à la religion<sup>7</sup>, et ainsi, en considérant les Lumières comme un pilier du despotisme, il soutient que le despotisme, en tant que distinct du gouvernement libre, peut se dispenser de religion. Or, Machiavel avait laissé entendre que tandis que les républiques libres ont absolument besoin de la religion comme de leur lien le plus fort, la crainte d'un prince habile peut remplacer la crainte de Dieu, et il avait décrit, dans le même contexte, l'époque des bons empereurs romains, et non la période de la Rome républicaine, comme l'âge d'or où chacun pouvait soutenir et défendre toute opinion qui lui plaisait<sup>8</sup>. En ce qui concerne Hobbes, dont les exigences politiques ne peuvent être pleinement remplies que dans une monarchie absolue héréditaire, il avait enseigné que l'ordre civil repose sur la crainte de la mort violente en tant que distincte de la crainte des « puissances invisibles », c'est-à-dire de la religion. Dans la mesure où la crainte des puissances invisibles met naturellement en péril l'efficacité de la crainte de la mort violente, l'ensemble de la conception suggérée par Hobbes exige pour fonctionner l'affaiblissement, sinon l'élimination, du premier genre de crainte ; il exige un changement radical d'horizon que seule la diffusion de la connaissance scientifique pourrait provoquer. La monarchie absolue que Hobbes a préférée à toute autre forme de gouvernement n'est possible, à strictement parler, que comme une monarchie elle-même éclairée et diffusant les lumières<sup>9</sup>.

---

5

6

7

8

<sup>9</sup> *De Cive*, x 18-19 ; *Léviathan*, chapitres 12 (pp. 54-57, Everyman' Library), 14 (p. 73), 29 (p. 175), 30 (pp. 180 et 183) et 31 (fin). Comparer le *Thomas Hobbes* de Ferdinand Tönnies, 3<sup>rd</sup> ed. (Stuttgart 1925) pp. 53-54, 195, et 273-76. Pour un examen récent, voir Louis Marlo, « le droit d'insurrection » dans *Les doctrines politiques modernes*, Boris Mirkine-Guetzévith éd. (New York, 1947) pp. 111-134. Marlo dit : « ... [le] progrès de la science... favorise le coup d'Etat et détruit matériellement et moralement les forces de résistance » (p. 124).

Le fondement de l'attaque rousseauiste contre le despotisme avait été établi par Montesquieu dans *De l'esprit des lois*, qui était paru environ un an avant la conception du *Discours*. Montesquieu avait opposé la crainte comme le principe du despotisme à la vertu en tant que principe de la démocratie. Il avait caractérisé cette vertu comme la vertu politique — c'est-à-dire le patriotisme ou l'amour de l'égalité — et il l'avait explicitement distinguée de la vertu morale ; cependant, il avait été contraint d'identifier implicitement la vertu politique à la vertu morale<sup>10</sup>. Montesquieu considérait l'Antiquité classique comme pour ainsi dire la demeure naturelle de la vertu, et il avait opposé les « petites âmes » des sujets des monarchies modernes à la grandeur humaine des citoyens des républiques classiques<sup>11</sup>. Il avait souligné l'opposition entre la science politique classique, qui prenait ses repères dans la vertu, et la science politique moderne, qui tentait de remplacer la vertu par l'économie<sup>12</sup>. Il s'était arrêté sur la liaison indissociable entre d'un côté le principe de la démocratie, et de l'autre les prohibitions du luxe et d'une liberté excessive et d'une puissance des femmes<sup>13</sup>. Il avait indiqué que les démocraties n'avaient pas un besoin primordial de cultiver les talents supérieurs et qu'elles n'en avaient peut-être même aucun besoin<sup>14</sup>. Il avait contesté « les sciences spéculatives » et « la vie spéculative » en considération des exigences d'une république saine et vigoureuse<sup>15</sup>.

Pour en arriver aux thèses du *Discours*, Rousseau n'avait simplement qu'à isoler l'analyse par Montesquieu de la démocratie, ou des républiques en général, et de rendre explicites certains points que Montesquieu n'avait pas formulés. Il est vrai qu'il n'a pu le faire sans s'écartier de l'ensemble de l'enseignement de Montesquieu, ou sans le critiquer<sup>16</sup>. Car en dépit de toutes son admiration pour l'esprit de l'Antiquité classique, Montesquieu avait oscillé, au moins en apparence, entre la république classique et la monarchie moderne (monarchie limitée), ou, ce qui est peut-être plus précis, entre le type de république représenté par la Rome classique et celui représenté par l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>. L'oscillation apparente venait de sa conscience du problème inhérent à la « vertu » en tant que principe politique. Les exigences de la vertu ne sont pas identiques à celles de la liberté politique ; en fait, elles peuvent bien s'y opposer. Exiger que la vertu gouverne revient à exiger une grande mesure

---

<sup>10</sup> Comparer *Esprit des lois*, Avertissement de l'auteur et V 2, avec III 3, III 5 et Iv 5. La même ambiguïté caractérise la thèse du *Discours* (comparer par exemple, 20, 3 sq., avec 44, 7 sq.)/ Voir Havens, pp. 83 note 72, et 200 note 137.

<sup>11</sup>

<sup>12</sup>

<sup>13</sup>

<sup>14</sup>

<sup>15</sup>

<sup>16</sup>

<sup>17</sup>

d'intervention dans la vie des citoyens ; l'exigence en question peut facilement entrer en conflit avec la complaisance des caprices et des faiblesses des hommes que Montesquieu semble avoir considérée comme une partie intégrante de l'humanité. Des observations comme celles-là l'ont conduit à recommander que les exigences de vertu soient limitées par des considérations de « prudence » et par suite d'identifier la vertu du législateur à la modération, qu'il considérait comme une vertu d'un ordre inférieur. Du point de vue de la liberté en tant que distincte de la vertu, il a préféré l'ordre anglais à l'ordre des républiques classiques, et du point de vue de l'humanité en tant que distincte de la vertu, il a préféré les républiques commerciales aux républiques militaires. Il fut ainsi conduit, ou ramené, à l'approche moderne, qui consistait à tenter de trouver un substitut à la vertu dans l'esprit engendré par le commerce, ou même dans la notion féodale d'honneur<sup>18</sup>. Rousseau refusa, au moins en premier lieu, de suivre Montesquieu dans ce retour, ou son adaptation, au principe moderne. S'il est ainsi demeuré fidèle à la cause de la vertu, il ne s'est pas révélé totalement sourd à la critique de la vertu qui avait motivé le retour de Montesquieu à la modernité.

En tout cas, il n'est pas trompeur de dire que dans le *Discours*, Rousseau commence par tirer les conclusions les plus extrêmes qu'un républicain pouvait tirer de l'analyse des républiques faite par Montesquieu. Il dirige sa charge explicite et passionnée non seulement contre le luxe et l'approche économique de la politique moderne, mais tout autant contre « les sciences et les arts » qui, affirme-t-il, présupposent le luxe et l'encouragent. Il attaque spécialement la science ou la philosophie comme incompatible par son origine, son exercice et ses effets, avec la santé de la société, avec le patriotisme, la sagesse ou la vertu. Il est assez cohérent pour faire l'éloge des Spartiates pour ne pas avoir toléré les arts et les artistes parmi eux, ni les sciences et les savants, et il loue même le Calife Omar d'avoir ordonné de brûler les livres de la bibliothèque d'Alexandrie<sup>19</sup>. Tout en soutenant que la science en tant que telle est immorale, il considère la science moderne comme encore plus dangereuse que la science païenne. Il ne dit pas si le caractère particulier de la science moderne vient du caractère particulier de son origine ; il se limite à indiquer que tandis que la science est précédée normalement par l'ignorance, la science moderne fut précédée par quelque chose de pire que l'ignorance — à savoir, la scolastique médiévale — et à faire remonter la libération de la scolastique non pas à la Réforme, mais au « stupide musulman » (la conquête de Constantinople)<sup>20</sup>. En se rendant compte de la différence et de l'opposition possible entre la vertu au sens strict et la vertu politique, il loue quelquefois la vie des sauvages<sup>21</sup>, dans l'esprit de ses critiques ultérieures de la société civile en tant que telle. Les thèses du *Discours* ne se fondent

---

18

19

20

21

explicitement que sur des inductions historiques et le raisonnement philosophique, c'est-à-dire sur des considérations entièrement accessibles à la « lumière naturelle ». Bien que l'attaque de Rousseau contre les Lumières s'accorde en partie avec les opinions de la tradition biblique et bien qu'il rappelle quelquefois ces opinions avec des égards, son argumentation ne se fonde certainement pas sur des croyances spécifiquement bibliques<sup>22</sup>. On ne peut même pas dire qu'elle se fonde sur la théologie naturelle. Rousseau introduit l'une de ses plus importantes autorités presque explicitement comme un polythéiste et il sous-entend que l'état d'innocence se caractérise par le polythéisme<sup>23</sup>. Lorsqu'il attaque la science en invoquant son effet néfaste sur la religion, c'est à la religion civile qu'il pense, c'est-à-dire à la religion considérée seulement comme un liant social.

## II

Les critiques contemporains de « l'éloge de l'ignorance » fait par Rousseau ont eu de manière tout à fait compréhensible l'impression qu'il avait nié toute valeur à la science ou philosophie, et qu'il avait suggéré l'abolition de toute instruction. Cependant, dans les réponses qu'il leur a faites, il a déclaré qu'ils ne l'avaient pas compris et qu'il tenait pour grotesques les opinions qu'on lui attribuait généralement. Cependant, dans la mesure où il avait bien dit les choses qu'il niait pratiquement avoir dites, on semble forcé de conclure qu'il n'avait pas voulu les dire. Selon l'éditeur du *Discours*, avait seulement voulu dire qu'il ne faut pas que la science soit préférée à la morale, ou rendue indépendante de la morale. Mais, ajoute-t-il, Rousseau était tellement emporté par son enthousiasme pour la vertu ou par sa puissance rhétorique qu'il a grossièrement exagéré, au point de soutenir une « thèse un peu puérile » et de se contredire inconsciemment<sup>24</sup>. Le *Discours* lui-même pourrait sembler confirmer cette interprétation. En particulier vers la fin, Rousseau admet explicitement la compatibilité de la science et de la vertu. Il loue hautement les sociétés savantes dont les membres doivent nécessairement unir science et morale ; il nomme Bacon, Descartes et Newton les précepteurs du genre humain ; il exige que les savants du premier rang puissent trouver un asile honorable dans les cours des princes afin de là d'éclairer les peuples et de contribuer ainsi à leur bonheur<sup>25</sup>.

L'opinion sur l'intention de Rousseau qu'adopte Havens — une opinion qui a conduit, et qui conduit, directement à l'affirmation kantienne de la primauté de la raison pratique — est exposée à une difficulté que je tiens pour insurmontable. C'est une opinion suggérée par l'un des hommes qui ont

---

22

23

24

25

attaqué le *Discours* peu après sa publication<sup>26</sup>. Mais Rousseau a déclaré environ dix ans plus tard qu'aucun de ceux qui l'avaient attaqué n'était parvenu à comprendre sa thèse cruciale.

On ne saurait nier que Rousseau se contredise. La contradiction nous saute aux yeux, pour ainsi dire, sur la page de titre. Le titre est accompagné d'un mot d'Ovide, dont le nom est cité, et qui est aussi condamné dans le texte du *Discours* comme l'un des « auteurs obscènes dont les noms mêmes alarment la pudeur »<sup>27</sup>. Pour résoudre la difficulté d'une manière qui rende justice à l'intelligence de Rousseau ou à son talent littéraire, on est tenté de suggéré qu'il a confié les deux thèses contradictoires — la thèse favorable aux sciences et la thèse qui leur est défavorable — à deux personnages différents, ou qu'il parle dans le *Discours* par l'intermédiaire de deux personnages différents. Cette suggestion n'est pas aussi étrange qu'il pourrait le sembler de prime abord. Dans les paragraphes conclusifs, Rousseau se décrit comme une « âme simple » ou un « homme vulgaire » qui en tant que tel ne se soucie pas de l'immortalité de la renommée littéraire ; mais dans la préface, il nous donne clairement à entendre qu'en tant qu'écrivain, il veut vivre au-delà de son siècle<sup>28</sup>. Il faut une distinction entre lui-même qui ne sait rien et, n'étant ni un savant véritable ni un *bel esprit*, est seulement un homme vulgaire, et ceux qui enseignent au genre humain des vérités salutaires ; cependant, il sait qu'en tant que l'auteur du *Discours* (qui enseigne la vérité salutaire que les sciences sont dangereuses), il ne peut éviter d'appartenir également au deuxième type, c'est-à-dire celui des philosophes ou des savants<sup>29</sup>. Tout comme on peut dire que le *Discours* a deux auteurs différents, on peut dire qu'il s'adresse à deux publics différents. Dans la dernière partie, Rousseau fait clairement entendre qu'en tant qu'homme vulgaire, il s'adresse aux hommes vulgaires. Cependant, dans la préface, il affirme qu'il n'écrit que pour ceux qui ne sont pas soumis aux opinions de leur siècle, de leur pays ou de leur société, c'est-à-dire seulement pour les véritables savants ; en d'autres termes, il affirme que le *Discours* s'adresse non « au peuple », ni au « public », mais seulement « à quelques lecteurs »<sup>30</sup>. Je suggère par conséquent que lorsque Rousseau rejette la science comme superflue ou nuisible, il parle sous le masque de l'homme vulgaire qui s'adresse aux hommes vulgaires, et que lorsqu'il parle par ce personnage, il n'exagère pas du tout en rejetant absolument la science. Mais loin d'être un homme vulgaire, il est un philosophe qui revêt seulement l'apparence d'un homme vulgaire : en tant que philosophe s'adressant à des philosophes, il prend naturellement le parti de la science.

---

<sup>26</sup> Havens, p. 239 note 259. Voir aussi Havens, pp. 40-41 ; Havens affirme, et Rousseau nie, qu'un critique du *Discours* ait « saisi l'état de la question ».

<sup>27</sup>

<sup>28</sup>

<sup>29</sup>

<sup>30</sup>

On peut prouver que telle est l'interprétation correcte du *Discours* et donc fondamentalement de la pensée de Rousseau. En défendant le *Discours* contre le même critique qui est peut-être à l'origine de l'opinion reçue sur son intention, Rousseau explique le frontispice du *Discours* de la manière suivante : « Le flambeau de Prométhée est celui des sciences faits pour animer les grands génies [...] le satyre, qui, voyant le feu pour la première fois, court à lui, et veut l'embrasser, représente les hommes vulgaires qui, séduits par l'éclat des Lettres, se livrent indiscrètement à l'étude [...] le Prométhée, qui cri et les avertit du danger, est le Citoyen de Genève. Cette allégorie est juste, belle, j'ose la croire sublime. Que doit-on penser d'un écrivain qui l'a méditée, et qui n'a pu parvenir à l'entendre ? »<sup>31</sup>. Rousseau, qui avertit les hommes vulgaires des dangers de la science est si loin de se considérer lui-même comme un homme vulgaire qu'il se compare audacieusement à Prométhée, qui apporte la lumière de la science, ou de l'amour de la science, au petit nombre de ceux auxquels seuls elle est destinée.

Environ dix ans plus tard, Rousseau déclare dans sa *Lettre à M. de Beaumont* : « ... Ces réflexions me conduisirent à de nouvelles recherches sur l'esprit humain considéré dans l'état civil ; et je trouvai qu'alors le développement des lumières et des vices se faisait toujours en même raison, non dans les individus, mais dans les peuples : distinction que j'ai toujours soigneusement faite et qu'aucun de ceux qui m'ont attaqué n'a jamais pu concevoir. » La science n'est pas compatible avec la vertu « des peuples » ; elle est compatible avec la vertu de certains individus, c'est-à-dire la vertu « des grands esprits ». La science est mauvaise, non pas absolument, mais seulement pour le peuple ou la société ; elle est bonne, et même nécessaire, pour les rares au nombre desquels Rousseau se compte. Car, comme il le dit dans le *Discours*, l'esprit a ses besoins comme le corps ; mais tandis que les besoins du corps sont les fondements de la société, les besoins de l'esprit conduisent à ce qui est seulement un ornement de la société ; la satisfaction des besoins de l'esprit n'est pas la seule chose nécessaire pour la société et pour cette raison même, elle est mauvaise pour la société<sup>32</sup> ; mais ce qui n'est pas une nécessité pour la société, et qui est par suite un danger pour elle, est une nécessité pour certains individus. Dans la mesure où les besoins du corps sont « le besoin » par excellence, Rousseau peut également dire que la société se fonde sur « le besoin »<sup>33</sup>, tandis que ce n'est pas le cas de la science, et il peut par conséquent sous-entendre que la science, étant radicalement « libre », a une dignité plus haute que la société. Comme il le dit lorsqu'il défend le *Discours* contre ses critiques, « la science [...] n'est point faite pour l'homme », « pour nous », « pour l'homme en général » ; elle n'est bonne que pour certains individus, pour le petit nombre des vrais savants, pour les « intelligences célestes ». On ne peut s'empêcher de se rappeler l'éloge d'Aristote de la vie philosophique qui est la

---

<sup>31</sup>

<sup>32</sup>

<sup>33</sup>

seule vie libre et qui est essentiellement transsociale et dont l'homme n'est pas capable en tant qu'homme mais en tant qu'il participe au divin<sup>34</sup>. C'est seulement au petit nombre de ceux qui sont capables d'une vie consacrée à la science que Rousseau souhaite sérieusement s'adresser, non seulement dans le *Discours*, mais dans tous ses écrits, à l'exception possible des textes simplement apologétiques<sup>35</sup>.

L'opinion avancée dans le paragraphe précédent est confirmée par le *Discours*, il est vrai par des remarques apparemment fortuites plus que par les thèses principales<sup>36</sup>. En fait, l'une de ces thèses semble contredire notre interprétation, car Rousseau semble soutenir dans la dernière partie du *Discours* que la science est compatible avec la société. En fait cependant, il ne va pas au-delà de l'affirmation selon laquelle du point de vue de la société l'étude de la science au très petit nombre de ceux qui y sont destinés par nature peut être permise et même peut être salutaire, pourvu qu'ils fassent usage de leurs dons naturels pour éclairer le peuple sur ses devoirs ; et ce qu'il fait manifestement dans le *Discours* n'est pas autre chose que cela, à savoir éclairer le peuple sur ses devoirs. Il n'appuie pas la suggestion que le philosophe doive rendre accessible au peuple la connaissance philosophique ou scientifique elle-même, il la rejette même ; la science n'est permissible ou salutaire que dans la mesure où elle n'est pas en tant que tel un facteur social.

<sup>34</sup> *Discours*, . Comparer avec *Ethique à Nicomaque*, 1177 a 32 sqq. et b 26-31, et *Métaphysique*, 982b 25-983a 11.

<sup>35</sup> « Tout ceci est vrai, surtout des livres qui ne sont point écrits pour le peuple, tels qu'ont toujours été les miens... [Quant à l'*Emile*] il s'agit d'un nouveau système d'éducation, dont j'offre le plan à l'examen des sages, et non pas d'une méthode pour les pères et les mères, à laquelle je n'ai jamais songé. Si quelquefois, *par une figure assez commune*, je paraiss leur adresser la parole, c'est, ou pour me faire mieux entendre, ou *pour m'exprimer en moins de mots* » (*Lettres érites de la Montagne*, V). Voir d'un autre côté *ibid.* IX : « Si je parlais à vous seul, je pourrais user de cette méthode ; mais le sujet de ces *Lettres* intéresse un peuple entier... » Les *Lettres* se trouvent être un ouvrage apologétique. Voir également *ibid.* III, la distinction entre les « hommes sages qui sont instruits et qui savent raisonner » et qui seuls peuvent avoir « une foi solide et sûre », d'un côté, et « les gens bons et droits qui voient la vérité partout où ils voient la justice » et qui sont susceptibles d'être trompés par leur zèle, et « le peuple » « en toute chose esclave de ses sens », de l'autre.

Dans la préface à sa *Lettre à d'Alembert*, Rousseau fait la remarque suivante qui est importante en particulier pour la compréhension du *Discours* : « il ne s'agit plus ici d'un vain babil de philosophie, mais d'une vérité de pratique importante à tout un peuple. Il ne s'agit plus de parler au petit nombre, mais au public ; *ni de faire penser les autres, mais d'expliquer nettement mes pensées. Il a donc fallu changer de style* : pour me faire mieux entendre à tout le monde, j'ai dit moins de choses en plus de mots... » (les italiques des passages cités ne sont pas dans l'original).

Son effet social est nécessairement désastreux : la diffusion des lumières ouvre la voie au despotisme. Conformément à cela, Rousseau attaque de manière répétée et très fortement la science vulgarisée ou la diffusion de la connaissance scientifique<sup>37</sup>. Il ne peut y avoir de doute qu'en rejetant la science vulgarisée, Rousseau n'a pas exagéré, mais qu'il a exprimé directement et adéquatement ce qu'il pensait sérieusement.

Il nous faut ajouter une précision importante. Lorsque Rousseau affirme qu'il y a une incompatibilité naturelle entre la société et la science, il comprend « naturelle » au sens aristotélicien<sup>38</sup> et il veut dire que la véritable science est incompatible avec une société saine. En répondant à l'un des critiques du *Discours*, il avertit le lecteur de ne pas conclure « qu'il faille *aujourd'hui* brûler toutes les bibliothèques et détruire les Universités et les Académies » (mes italiques). Dans une société corrompue, dans une société gouvernée de manière despotique, la science est la seule chose qui la rachète ; dans une telle société, la science et la société *sont* compatibles ; dans une telle société, la diffusion de la connaissance scientifique, ou, en d'autres termes, l'attaque de front contre tous les préjugés est légitime parce que la morale sociale ne peut être pire qu'elle ne l'est déjà. Mais Rousseau, qui souhaitait vivre au-delà de son siècle et qui prévoyait une révolution, a écrit en considération des exigences d'une société saine qui pourrait être instituée après la révolution et qui aurait à prendre pour modèle plutôt Sparte qu'Athènes. Cette perspective devait influencer son activité littéraire<sup>39</sup>.

Tout le monde admettra que dans le *Discours*, Rousseau attaque le mouvement des Lumières dans l'intérêt de la société. Ce que l'on néglige couramment, c'est qu'il attaque aussi les Lumières dans l'intérêt de la philosophie ou science. Lorsqu'il attaque la croyance selon laquelle la diffusion de la connaissance scientifique a un effet salutaire sur la société, il se soucie principalement de l'effet de cette croyance sur la science. Il est choqué par l'absurdité de la dégénérescence de la philosophie en une mode ou du fait que le combat contre le préjugé est lui-même devenu un préjugé. Si la philosophie est identique à la libération de l'esprit de tous ses préjugés, la dégradation de la

---

<sup>37</sup> *Discours II* « Ne verra-t-on jamais renaître ces temps heureux où les peuples ne se mêlaient point de philosopher, mais où les Platon, les Thalès et les Pythagore, épris d'un ardent désir de savoir, entreprenaient les plus grands voyages *uniquement* pour s'instruire... » *Discours sur l'origine de l'inégalité*, note J ; (mes italiques). Comparer *Rêveries d'un promeneur solitaire* III et VII.

<sup>38</sup> Voir la devise du *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

<sup>39</sup> « Il y a des préjugés qu'il faut respecter... Mais lorsque tel est l'état des choses que plus rien ne saurait changer qu'en mieux, les préjugés sont-ils si respectables qu'il faille leur sacrifier la raison, la vertu, la justice, et tout le bien que la vérité pourrait faire aux hommes ? » (*Lettre à Beaumont*). Pour une autre application du même principe, voir la *Lettre à d'Alembert*. Sur

philosophie en préjugé anéantirait pour toujours la possibilité de la liberté intellectuelle dans le monde humain<sup>40</sup>.

### III

Rousseau a reconnu lui-même que dans le *Discours* il n'avait pas révélé les principes qui sous-tendent cet ouvrage<sup>41</sup>. Dans la mesure où le but de l'ouvrage est d'avertir le peuple contre tout contact avec les sciences, il était assurément impossible de souligner là la dignité supérieure de la science ; cela serait revenu à pousser le peuple à s'instruire. En d'autres termes, dans la mesure où la philosophie ne peut être connue sur la place publique que comme une philosophie vulgarisée, , une attaque publique contre la philosophie vulgarisée devient inévitablement une attaque contre la philosophie *tout court*. Rousseau exagère donc dans le *Discours* lorsqu'il attaque la science comme purement et simplement mauvaise ; cependant, il ne le fait pas parce qu'il est emporté par un zèle irresponsable ou une rhétorique , mais parce qu'il est pleinement conscient des responsabilités que ses principes lui imposent. Dans un propos public sur l'incompatibilité de la science et de la société, il lui fallait, pour se conformer à ses principes, se ranger catégoriquement du côté de la société contre la science. Cela ne contredit pas le fait que le *Discours* est en dernière instance adressé seulement au « petit nombre », car n'importe quel livre n'est pas seulement accessible à ceux auxquels il est adressé en dernière instance, mais à tous ceux qui savent lire. Notre thèse n'est pas non plus en désaccord avec la circonstance que Rousseau a révélé dans ses écrits ultérieurs certains point qu'il n'a pas révélés dans le *Discours* ; car, en ne révélant pas dans les écrits ultérieurs certains point qu'il avait révélés dans le *Discours*, il a réussi à ne jamais révéler ses principes de manière cohérente et par suite de manière complète, ou à ne parler dans ses publications qu'à ceux qu'il voulait atteindre. C'est seulement en combinant l'information fournie par le *Discours* avec celle fournie par les écrits ultérieurs de Rousseau que l'on peut parvenir à une compréhension des principes qui sous-tendent tous de ses écrits. Tandis que le *Discours* ne formule pas clairement la limite précise de son attaque contre la science, il énonce plus clairement que les écrits ultérieurs la raison décisive pour laquelle la science et la société sont incompatibles.

Les remarques précédentes ne s'accordent pas avec l'opinion assez courante selon laquelle Rousseau a été d'une franchise absolue — une opinion qui tire un appui apparemment fort de ses protestations de sincérité

---

<sup>40</sup> Comparer les passages indiqués dans la note 37, et en particulier ce beau passage de la préface : « Tel fait aujourd'hui l'esprit fort et le philosophe, qui par la même raison n'eût été qu'un fanatique du temps de la Ligue. »

<sup>41</sup> Voir Havens, pp. 51 et 56. Voir aussi plus haut note 35.

sans limite<sup>42</sup>. Par conséquent, il nous faut expliquer aussi clairement et aussi brièvement que possible les opinions de Rousseau sur le devoir de dire la vérité.

Rousseau examine ce sujet dans la quatrième « promenade » des *Rêveries d'un promeneur solitaire*. L'importance de la discussion peut facilement échapper au lecteur inattentif. En premier lieu, ses habitudes seront confirmées par le caractère artificieux de l'ensemble du livre, qui prétend être écrit dans une situation et une humeur dans lesquelles les considérations de prudence ont cessé d'avoir un poids quelconque ; l'ouvrage prétend être plus sincère que les *Confessions* elles-mêmes, dans la mesure où il est dit avoir été écrit exclusivement pour son auteur, qui ne pensait ni n'espérait plus toucher ses lecteurs. De plus, la question à laquelle Rousseau applique sa règle de conscience en l'exposant est de la dernière insignifiance ; il examine longuement et dans l'esprit d'un scrupule inhabituel la question de savoir si un auteur peut prétendre que son ouvrage est la traduction d'un manuscrit grec<sup>43</sup>, ainsi qu'un certain nombre de faussetés mineures que Rousseau a eu le malheur de proférer. En ce qui concerne la règle elle-même, qu'il déclare avoir suivie tout au long de sa vie adulte, on peut la réduire à la proposition selon laquelle l'obligation de dire la vérité se fonde exclusivement sur l'utilité de la vérité. Il suit de là que l'on peut non seulement supprimer ou travestir des vérités dépourvues de toute utilité possible, mais être même tromper positivement à leur sujet en affirmant leurs contraires, sans commettre ainsi le péché de mensonge. Rousseau prend la peine d'ajouter que le petit nombre des mensonges qu'il avait énoncés tout au long de sa vie adulte venaient de sa timidité ou de sa faiblesse<sup>44</sup>. Il est peut-être plus important de remarquer qu'il

<sup>42</sup> Par exemple, vers le début des *Rêveries*, il se caractérise lui-même de la manière suivante : « Sans adresse, sans art, sans dissimulation, sans prudence, franc, ouvert, impatient, emporté... »

<sup>43</sup> Cette question est un substitut de la question un peu plus appropriée de savoir si Rousseau avait un titre quelconque à attribuer une certaine profession de foi à un prêtre catholique. Cette profession de foi se trouve être le sujet central de la « promenade » précédente.

<sup>44</sup> « ... Tant d'hommes et de philosophes, qui, dans tous les temps ont médité sur ce sujet, ont tous unanimement rejeté la possibilité de la création [de la matière], excepté peut-être un très petit nombre qui paraissent avoir sincèrement soumis leur raison à l'autorité ; sincérité que les motifs de leur intérêt, de leur sûreté, de leur repos, rendent fort suspecte, et don il sera toujours impossible de s'assurer tant que l'on risquera quelque chose à parler vrai » (*Lettre à Beaumont*, p. ). Dans le même texte, Rousseau exprime le principe expliqué dans les *Rêveries* de la manière suivante : « Pour moi, j'ai promis de dire [la vérité] en toute chose *utile*, autant qu'il serait en moi », et « Parler au public avec franchise, avec fermeté, est un droit commun à tous les hommes, et même un devoir en toute chose *utile*. » (p. ). Comparer également le propos sur l'art de changer l'opinion publique dans la *Lettre à d'Alembert*, pp. . En ce qui concerne

se limite à n'examiner qu'un seul genre des vérités dépourvues de toute utilité, à savoir les vérités simplement inutiles : il ne dit pas un seul mot sur l'autre genre qu'il faudrait sans doute appeler les vérités dangereuses. Mais nous sommes autorisés à tirer de sa règle générale qu'il se serait sans doute considéré lui-même comme obligé de dissimuler des vérités dangereuses et même d'affirmer leurs contraires — en supposant qu'elles sont de telles vérités.

A la lumière de cette conclusion, nous pouvons comprendre la contribution spécifique du *Discours* à l'exposé des principes de Rousseau. Dans l'introduction, il déclare qu'il se range du côté de la vérité. Il le fait en enseignant la vérité que la science et la société sont incompatibles. Mais c'est là une vérité utile. Le *Discours* est si loin de se ranger du côté de la vérité en tant que telle qu'il attaque la science précisément parce qu'elle s'intéresse à la vérité en tant que telle, indépendamment de son utilité, et que par suite elle n'est pas, dans son intention, à l'abri du danger de conduire à des vérités inutiles ou même nuisibles. Et Rousseau soutient que tous les secrets que la nature dissimule au peuple sont autant de maux dont elle le protège ; une science accessible au peuple serait comme une arme dangereuse entre les mains d'un enfant<sup>45</sup>. On ne saurait éluder la conséquence pratique que cette affirmation entraîne en faisant référence à la thèse de Rousseau selon laquelle en des temps de corruption extrême aucune vérité n'est plus dangereuse, car il écrivait pour la postérité plus que pour son propre temps. Cela sans parler du fait que la persécution n'avait pas précisément disparu à l'époque de Rousseau<sup>46</sup>.

Conformément au caractère général du *Discours*, Rousseau maintient la thèse selon laquelle la vérité scientifique ou philosophique (la vérité sur le Tout) est purement et simplement inaccessible et non pas qu'elle n'est inaccessible qu'au peuple. Il affirme par conséquent davantage le caractère dangereux de la recherche de la connaissance que celui de la connaissance acquise<sup>47</sup> : la quête de la connaissance est dangereuse parce la vérité est inaccessible et par conséquent la quête de la vérité conduit à des erreurs dangereuses ou à un dangereux scepticisme<sup>48</sup>. La science présuppose et encourage le doute ; elle interdit d'assentir chaque fois que la vérité n'est pas connue avec évidence, et il est au moins possible que la vérité sur les sujets les plus importants ne soit pas connue avec évidence. Mais la société exige que ses membres soient sûrs de certains principes. Ces certitudes, « nos dogmes », non seulement ne sont pas des acquis de la science, mais encore la science les met essentiellement en danger : ils sont exposés au doute parce que leur manque

---

la question générale de la « prudence » de Rousseau, voir Havens, pp. 165 note 8 et 177 note 48.

<sup>45</sup> *Discours*, . Comparer *Lettre à d'Alembert*, p.

<sup>46</sup> Voir plus haut pp.

<sup>47</sup> La thèse centrale du *Discours* n'est pas affectée par cette inconséquence dans la mesure où les deux thèses conduisent à la conclusion que la recherche de la connaissance est dangereuse pour la société.

<sup>48</sup> *Discours*,

d'évidence est mis en lumière dès qu'une investigation scientifique les prend pour objet. Ils ne sont pas objets de la connaissance, mais de la foi. Ils sont sacrés, ou les fins qu'ils servent sont sacrées<sup>49</sup>. C'est à la foi dans les fondements sacrés de la société, ou dans ce qui les rend sacrés, que pense Rousseau lorsqu'il fait l'éloge de l'ignorance : il loue l'ignorance accompagnée d'un assentiment respectueux. Cette ignorance se distingue fondamentalement de celle qui s'accompagne d'une suspension de jugement, qu'il loue également, et qui peut bien être le produit ultime de l'effort de la science. En suivant une indication de Rousseau, nous pouvons distinguer les deux genres d'ignorance comme l'ignorance vulgaire et l'ignorance socratique ; il les oppose toutes les deux au dogmatisme de la pseudo science ou de la science vulgarisée<sup>50</sup>.

Dans la mesure où Rousseau a cru que la foi authentique ne pouvait résulter que d'un raisonnement sain, et qu'elle devrait par conséquent être le privilège des sages, il est préférable de dire que selon lui la base de la société est plus l'opinion que la foi. Conformément à cette position, il indique dans le *Discours* que seuls les véritables savants ne sont pas soumis aux opinions de leur siècle, de leur pays, ou de leur société, tandis que la majorité des hommes y sont nécessairement soumis<sup>51</sup>. Par conséquent, nous pouvons peut-être exprimer la thèse du *Discours* de la manière suivante : dans la mesure où l'élément de la société est l'opinion, la science, étant la tentative de remplacer l'opinion par la connaissance, met essentiellement en danger la société parce qu'elle sape l'opinion. C'est fondamentalement pour cette raison, semblerait-il, que Rousseau a considéré la science et la société comme incompatibles. Or,

---

<sup>49</sup> Si les fondements de la société sont identiques à la religion civile, et si la religion civile est identique à la religion des Evangiles, il s'ensuit que la suppression de tous les livres à l'exception des Evangiles, ou en tout cas de tous les livres scientifiques, pourrait être légitime. C'est le problème impliqué dans deuxième clause conditionnelle de la phrase précédente que Rousseau indique en faisant l'éloge du Calife Omar pour avoir ordonné de jeter au feu les livres de la bibliothèque d'Alexandrie : « ... supposez Grégoire le Grand à la place d'Omar et l'Evangile à la place de l'Alcoran, la bibliothèque aurait encore été brûlée, et ce serait peut-être le plus trait de la vie de cet illustre pontife » (*Discours*, pp.). Comparer *Actes des Apôtres*, 19, 17-20, et Havens p.

<sup>50</sup> *Discours*, . On doit remarquer que la doctrine vraie — à savoir que la science et la société sont incompatibles — que le *Discours* a pour but d'exposer, ne se fonde pas sur la foi, mais sur le raisonnement (voir le dernier paragraphe de la première partie de cet article).

<sup>51</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, III (voir note 35 plus haut). Comparer note 30. Voir également la remarque faite dans le *Discours* selon laquelle les vulgarisateurs de la science sont des ennemis de « l'opinion publique ». Si l'opinion publique est l'élément et, en un sens, le critère de la société libre, d'un point de vue transpolitique, elle devient contestable. Comparer *Lettre à d'Alembert*, p. : « opinion publique » est seulement « l'opinion d'autrui ». Comparer *Discours*, pp/. et *Contrat Social*, II, 12 et IV, 7.

l'opinion selon laquelle l'élément de la société est l'opinion ne devient dangereuse que si la quête de la connaissance est une possibilité humaine et spécialement si elle est la plus haute possibilité humaine. Par conséquent, dans le *Discours*, Rousseau affirme plus que la science est mauvaise en tant que telle qu'il n'affirme qu'elle est seulement mauvaise pour la société. En exprimant la vérité utile qu'il veut transmettre d'une manière exagérée, il l'exprime d'une manière très réservée.

Il est conseillé d'illustrer le raisonnement qui sous-tend le *Discours* par un petit nombre de considérations plus précises, qui sont au moins suggérées dans le même ouvrage. Selon Rousseau, la société civile est essentiellement une société particulière, ou plus précisément, une société close. Une société civile, soutient-il, ne peut être saine que si elle a un caractère qui lui est propre, et cela exige que son individualité soit produite ou encouragée par des institutions nationales et exclusives. Il faut que ces institutions soient animées par une « philosophie » nationale, par une manière de penser que l'on ne puisse transférer à d'autres sociétés : « La philosophie de chaque Peuple est peu propre pour un autre. » D'un autre côté, la science ou la philosophie est essentiellement universelle : elle est commune à tous les hommes sages. La diffusion de la philosophie ou science affaiblit nécessairement la puissance des « philosophies » nationales et avec elle l'attachement des citoyens au mode de vie particulier de leur communauté. En d'autres termes, tandis que la science ou philosophie est essentiellement cosmopolite, il faut que la société soit animée par l'esprit du patriotisme, un esprit qui n'est aucunement inconciliable avec des haines nationales. La société politique, étant essentiellement une société qui doit se défendre contre d'autres Etats, il lui faut encourager les vertus militaires et elle développe normalement un esprit belliqueux. Au contraire, la philosophie anéantit l'esprit belliqueux<sup>52</sup>.

En outre, la société libre presuppose que ses membres aient abandonné leur liberté originelle ou naturelle en faveur de la liberté conventionnelle, c'est-à-dire en faveur de l'obéissance aux lois de la communauté ou à des règles uniformes de conduite à l'élaboration desquelles chacun peut avoir contribué. La société civile exige le conformisme, ou la transformation de l'homme en tant qu'être naturel en citoyen ; comparé à l'indépendance naturelle de l'homme, toute société est par conséquent une forme de servitude. Mais la philosophie exige que le philosophe suive son « propre génie » avec une sincérité absolue, ou sans aucune considération pour

---

<sup>52</sup> Dans le *Discours*, Rousseau se place principalement du point de vue de la société ( ) et par conséquent, il accepte « l'idéal militaire des Romain » (Havens, 206). Mais on ne peut pas dire qu'il le fasse « sans critique » (206) ; dans le *Discours*, 33, il condamne les guerres aussi clairement qu'il condamne la tyrannie. Comparer le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, note j ; *Gouvernement de Pologne*, chapitres 2 et 3 ; *Lettres écrites de la Montagne*, I, pp. ; *Contrat Social*, II, 8 (vers la fin) ; et les premières pages de *Emile*. Voir également Havens, p. 187 note 85.

la volonté générale ou la manière courante de pensée ; en pratiquant la philosophie, l'homme affirme sa liberté naturelle. La philosophie et la société entrent par conséquent nécessairement en conflit dès que la philosophie devient un facteur social<sup>53</sup>.

De plus, la société libre vient à l'existence par la substitution de l'égalité conventionnelle à l'inégalité naturelle. Cependant, la pratique de la science exige la culture des talents, c'est-à-dire de l'inégalité naturelle ; son encouragement à l'inégalité est tellement caractéristique que l'on peut même se demander si le souci de la supériorité, c'est-à-dire le désir de gloire ou l'orgueil, n'est pas la racine de la science. Quoi que l'on puisse avoir à dire au sujet de la gloire politique, elle est moins éclatante que la gloire liée aux réalisations intellectuelles — Sparte était moins brillante qu'Athènes — et, surtout, la société en tant que telle, parce qu'elle a ses racines dans le besoin, ne saurait aucunement avoir ses racines dans l'orgueil<sup>54</sup>.

#### IV

C'est une chose que de dire que la science et la société sont incompatibles ; c'en est une autre que de dire que la science et la vertu sont incompatibles. On pourrait réduire la deuxième thèse à la première si la vertu était essentiellement politique ou sociale. Il ne saurait y avoir de doute que Rousseau identifie fréquemment la vertu à la vertu politique. Cependant, le simple fait qu'il attaque quelquefois la société civile en tant que telle, au nom de la vertu en faisant l'éloge de la vertu de l'homme primitif montre qu'il fait une distinction entre la vertu politique et un autre genre de vertu<sup>55</sup>. Cela ne veut pas dire que son attaque contre la science au nom de la vertu, en tant que telle, soit simplement une exagération, car il est au moins possible que la distinction entre deux genres de vertu ne soit que provisoire. Dans ses écrits ultérieurs, Rousseau distingue explicitement entre la « bonté » et la « vertu » : la bonté appartient à l'homme en tant qu'être naturel, tandis que la vertu ou la morale

---

<sup>53</sup> *Discours*, pp. Comparer *gouvernement de Pologne*, chapitre 2 ; *Contrat Social* I, 1, 6 et 8 ; et les premières pages de *l'Emile*.

<sup>54</sup> *Discours*, pp.

<sup>55</sup> Voir plus haut, notes 10 et 21. *Discours* ; comparer (« la vertu est la force et la vigueur de l'âme ») avec *Gouvernement de Pologne* chapitre 4 (« à cette vigueur d'âme, à ce zèle patriotique... »). Il ne faut pas confondre ce que Rousseau dit sur l'incompatibilité de la science et de la vertu politique et ce qu'il dit sur l'incompatibilité de l'enseignement des Evangiles, ou de l'humanité au sens des Evangiles, et le patriotisme ; en fait, cela appartient à un niveaux entièrement différents. Car l'enseignement des Evangiles est autant un enseignement des devoirs que l'enseignement de la société politique. Le conflit entre le christianisme et la société politique est un conflit interne à la morale, tandis que ce n'est pas le cas du conflit entre la science et la société.

appartient à l'homme en tant que citoyen, dans la mesure où elle présuppose essentiellement le contrat social ou la convention. L'homme bon en tant que distinct de l'homme vertueux est seulement bon pour lui-même, parce qu'il n'est bon que tant qu'il dire du plaisir d'être bon ou, plus généralement, parce qu'il ne peut pas faire quelque chose s'il ne le fait pas avec plaisir. Un être est bon dans la mesure où il est autosuffisant, « solitaire », ou dans la mesure où il n'a pas besoin des autres et par suite absolument heureux. Un homme qui est bon et qui n'est pas vertueux n'est par conséquent pas fait pour la société ou pour l'action. Dans le cas le plus important, il sera un *solitaire contemplatif* qui tire un bonheur parfait et une autosuffisance semblable à celle d'un dieu des joies et des ravissements de la contemplation pure et désintéressée — par exemple, dans l'étude des plantes dans l'esprit de Théophraste. Un homme de ce genre, c'est-à-dire le philosophe, dans la mesure où il se soucie exclusivement d'apprendre en tant que distinct d'enseigner, est un membre inutile de la société parce qu'il se soucie exclusivement de ses propres plaisirs, et « tout citoyen inutile peut être regardé comme un homme pernicieux »<sup>56</sup>.

Remarquons en passant qu'il est un peu trompeur de dire que selon Rousseau la vertu est une qualité active, tandis que la bonté est simplement passive. Cette caractérisation ne convient à un seul type de bonté, la bonté de l'homme présocial ou primitif qui est un « stupide animal ». Elle ne convient pas tout à fait à la bonté de l'homme qui est bon et sage simultanément. Que ce dernier ne soit pas actif ou même son « oisiveté » signifie qu'il s'est retiré du tumulte de la vie active et qu'il se consacre à la contemplation solitaire. En d'autres termes, on ne comprend pas la notion de la bonté naturelle chez Rousseau si l'on ne garde pas à l'esprit le fait qu'elle renvoie à deux types différents, qui se tiennent aux pôles opposés de l'humanité (l'homme primitif et le sage) et qui cependant vont ensemble en tant qu'hommes naturels, en tant qu'êtres autosuffisants, ou en tant qu'« unités numériques » par opposition au type intermédiaire, le citoyen ou l'homme social, c'est-à-dire à l'homme qui est lié par des devoirs ou des obligations et qui n'est qu'une « unité fractionnaire »<sup>57</sup>. La fonction des déclarations

<sup>56</sup> *Discours*, deuxième partie p. 18 ; *Rêveries*, V-VII ; *Contrat Social* I 8 et III 4 ; *Emile*, IV pp. et V, pp.. Comparer note 37 plus haut ainsi que Havens pp. . « Wer vollte nicht dem im höchsten Sinne verehrten Jahann Jakob Rousseau auf seinen seinsamen Wanderungen folgen, wo er, mit dem Menschengeschlecht verfeindet, seine Aufmerksamkeit der Pflanzen und Blumenwelt suwendet und in echter gradsinniger Geisteskraft sich mit den stillreizenden Naturkindern vertraut macht. » Gœthe, « Der Verfasser teilt die Geschichte seine botanischen Studien mit », in *Gœthes morphologische Schriften*, choisis par Troll, Iéna, 1926, p. 195). Il ne semble pas que l'importance des *Rêveries* de Rousseau pour l'œuvre de Gœthe dans son ensemble et en particulier pour le *Faust*, ait été suffisamment mesurée.

<sup>57</sup> *Rêveries*, VIII, et VII ; *Emile*, I. La notion reliant « l'homme naturel » à « l'homme sage » est « le génie » (comparer *Discours*, ). *Emile*, qui est appelé un

autobiographiques de Rousseau est de présenter au lecteur un exemple et une défense de l'homme naturel ou de l'homme bon qui est, ou qui devient, sage sans être vertueux.

Pour revenir à notre argument, c'est en tant que recherche d'un plaisir radicalement égoïste que Rousseau, en sa qualité de citoyen de Genève, attaque la philosophie ou la science au commencement de sa carrière littéraire, dans le *Discours*<sup>58</sup>. A la fin, dans les *Rêveries*, il reconnaît ouvertement que lui-même a toujours été un membre inutile de la société, qu'il n'a jamais véritablement été adapté à la société civile et qu'il a trouvé le parfait bonheur dans le plaisir de la contemplation solitaire. En référence tacite à ce qu'il avait indiqué dans le *Discours* sur la liaison entre la société et les besoins du corps, il dit dans les *Rêveries* que rien qui soit lié aux intérêts de son corps n'a jamais pu occuper véritablement son âme. Mais même là, ou plutôt précisément là, il se sent obligé d'excuser sa vie devant le tribunal de la société en expliquant comment le mode de vie qui a réellement été le sien, et par suite son bonheur, lui a été imposé par ses malheurs : coupé de la société par la malignité des hommes, de rêves agréables par le déclin de son imagination, de la pensée par la crainte de penser à ses souffrances, il s'est consacré aux plaisirs doux et simples de l'étude de la botanique<sup>59</sup>. Dans la mesure où il admet désormais que lui-même, le citoyen de Genève, est et a toujours été un citoyen inutile, il ne peut plus convenablement permettre à la société de le considérer comme un homme pernicieux : tandis que dans le *Discours* il avait dit que « tout citoyen inutile peut être regardé comme un homme pernicieux », il dit dans les *Rêveries* que ses contemporains ont mal agi, non pas en le retirant de la société comme un membre inutile, mais en le proscrivant comme un membre pernicieux. Son dernier mot sur ce thème central semble donc être que la science et la citoyenneté sont en fait inconciliables, mais que la société peut se permettre de tolérer à ses marges un petit nombre de bons à rien, pourvu qu'ils soient réellement oisif, c'est-à-dire qu'ils ne troublent pas la société par des

---

homme naturel, est un « esprit commun » ou un « homme vulgaire » (voir plus haut pp.) qui en tant qu'enfant est aussi proche d'un homme naturel que pourrait le devenir un citoyen ; c'est-à-dire qu'il n'est qu'une approximation de l'homme naturel. Comparer *Emile* I, . Comparer Montesquieu, *Esprit des lois*, IV, 8 : « les sciences de spéculation... rendent les hommes sauvages. »

<sup>58</sup> Une vie consacrée à la science est inconciliable avec une vie consacrée au devoir ( ; la science en tant que « agréable » se distingue de ce qui est « utile » ou « salutaire » ( ) ; il y a une liaison nécessaire entre la science d'un côté, et l'oisiveté ou le luxe, de l'autre ( ). Comparer *Lettre à d'Alembert*, pp.

<sup>59</sup> *rêveries* V-VII. Comparer spécialement les remarques sur l'oisiveté de Rousseau le *solitaire contemplatif* avec *Emile* III, où nous lisons : « tout citoyen oisif est un fripon ». Comparer *Rêveries* VII, p. avec *Discours*,

enseignements subversifs — en d'autres termes, pourvu que la société les ignore ou ne les prenne pas au sérieux<sup>60</sup>.

## V

Arrivés à ce point, il nous faut encore affronter la plus grande difficulté à quoi est exposée notre tentative de comprendre de manière cohérente l'intention de Rousseau. Comment la conclusion à laquelle nous sommes parvenus peut-elle être conciliée avec la reconnaissance par Rousseau que la science et la vertu sont compatibles dans les esprits supérieurs ou qu'elles ne sont incompatibles que chez « les peuples » ? Comment sa reconnaissance du fait qu'il a toujours été un membre inutile de la société, et qu'il n'était pas fait pour la société ou pour une vie de vertu et de devoir, peut-être être conciliée avec son esprit civique et son sens du devoir que mettent en évidence ses écrits politiques et sa conviction que le lecteur intelligent de la « Profession de foi du vicaire savoyard » doit « bénir cent fois l'homme vertueux et ferme qui ose instruire ainsi les humains »<sup>61</sup> ? On peut répondre, en fait il faut répondre, que l'antagonisme naturel entre la science et la société, ou entre la science et la vertu, ne rend pas impossible que l'on puisse faire en sorte que la science et la société en arrivent à une espèce d'accord par la violence, c'est-à-dire que le philosophe puisse être forcé par la société, ou par lui-même en tant que citoyen, à mettre ses talents au service de la société<sup>62</sup> en enseignant aux peuples leurs devoirs tout en se retenant de leur enseigner la philosophie ou science. Mais cette réponse est clairement insuffisante. Rousseau ne s'est pas limité à enseigner aux peuples leurs devoirs ; il leur a bien plutôt enseigné leurs droits. Son enseignement politique n'est pas un enseignement populaire ou civil ; c'est indubitablement un enseignement philosophique ou scientifique. Son enseignement politique est une partie de l'ensemble de l'édifice de la philosophie ou science, qui présuppose la science naturelle et qui la couronne<sup>63</sup>. Si la société et la science sont incompatibles, s'il ne faut en aucune circonstance que la science devienne un facteur social, la science sociale, qui est censée être un enseignement pratique, semble impossible. Comment dans ces conditions la philosophie politique propre de Rousseau est-elle possible sur la base de son opinion sur la relation de la science et de la société ?

<sup>60</sup> Cette opinion est déjà indiquée dans le *Discours* p. 19. Comparer *ibid.* 18 avec *Réveries* VI (fin).

<sup>61</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, I, p. . Comparer plus haut note 39.

<sup>62</sup> Comparer la formulation du problème par Platon dans la *République*, 519 c4-520 b4, avec *Discours*

<sup>63</sup> En ce qui concerne l'opinion de Rousseau sur la place et le caractère de la philosophie politique, voir *Discours*, et le début de la préface au *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

Rousseau admet que dans une société corrompue (comme celle dans laquelle il vivait) seule la science, et même une diffusion générale des lumières, peut apporter quelque soulagement à l'homme. Dans une société où il n'est plus ni nécessaire ni désirable que n'importe quels préjugés soient respectés, on peut librement discuter des fondements sacrés de la société et rechercher librement non seulement des remèdes aux abus qui prévalent, mais ce qui serait purement et simplement la meilleure solution du problème politique<sup>64</sup>. Dans de telles conditions, la présentation directe et scientifique de cette solution serait au pire un innocent passe-temps ; mais en supposant qu'il y a une perspective de révolution, la nouvelle science politique pourrait préparer l'opinion publique, non seulement à la restauration d'une société saine, mais à l'établissement d'une société plus parfaite que toutes celles qui ont existé jusque-là.

Du point de vue de Rousseau, on ne peut pas voir clairement et par suite on ne peut pas véritablement résoudre le problème de la société sur la base de la critique radicale de la société ou de la réflexion fondamentale sur la relation entre la société et la science sur laquelle nous nous sommes jusqu'ici penchés. La réflexion fondamentale révèle la société comme essentiellement un genre de servitude ; l'antagonisme entre la science et la société est l'exemple le plus important de l'antagonisme entre la liberté naturelle et la servitude instituée par l'homme. L'indépendance naturelle de l'homme par rapport à la société détermine le caractère général de la meilleure solution du problème politique : la meilleure solution est une société dans laquelle l'homme demeure aussi libre que possible.

Pour découvrir la solution précise, Rousseau procède de la manière suivante. Comme Hobbes et Locke, il trouve le fondement naturel suffisant de la société dans le désir naturel de chacun de se conserver dans l'être. Dès que les facultés de l'homme se sont développées au-delà d'un certain point, il devient incapable de se conserver sans l'aide des autres. Les fondements de la société ne sont donc en réalité que les besoins du corps, les besoins égoïstes les plus pressants de chaque individu. Ce sont ces besoins qui motivent immédiatement le souci de la liberté : aucun supérieur ne peut être présumé avoir le même intérêt à la conservation d'un individu que cet individu lui-même. Pour jouir des avantages de la société il faut que chacun accepte son fardeau ; il faut que chacun soumette sa propre volonté, qui est orientée vers son bien propre, à la volonté générale, qui est orientée vers le bien commun. La liberté dans la société n'est possible que dans ces limites. L'homme est libre au sens politique s'il n'est soumis qu'à la volonté impersonnelle de la société, et non à la volonté personnelle ou privée de n'importe quel autre individu ou

---

<sup>64</sup> Comparer plus haut pp. . La thèse de Rousseau est une modification de l'opinion plus courante selon laquelle les hommes privés ne sont pas autorisés à disputer de ce que serait le meilleur ordre politique pour la société à laquelle ils appartiennent. Comparer Calvin, *Institutio*, IV 20 § ! et Hobbes, *Léviathan*, ch.

groupe d'individus. Pour écarter tout genre de dépendance personnelle ou tout genre de « gouvernement privé », il faut que chacun et que tout soit soumis à la volonté sociale, qui ne s'exprime que dans la forme de lois générales à l'établissement desquelles il faut que chacun ait été en mesure de contribuer par son vote. Rousseau savait très bien que « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », ou la soumission totale de la volonté privée à la volonté générale, afin d'être raisonnable ou légitime requiert qu'un certain nombre de conditions soient remplies qui le sont rarement. La difficulté réelle à laquelle sa doctrine de la volonté générale est exposée, la difficulté à laquelle elle est exposé au niveau de la question qu'elle est censée résoudre, s'exprime par les deux questions suivantes : Comment la volonté générale qui est toujours bien intentionnée dans la mesure où elle est toujours orientée vers le bien de la société, peut-elle être présumée être toujours éclairée sur le bien de la société ? Et comment la transformation de l'homme naturel, qui s'oriente exclusivement sur sa volonté privée, en citoyen, qui préfère sans hésiter la volonté générale à sa volonté privée, peut-elle s'effectuer ?<sup>65</sup>

Or, selon Rousseau, la philosophie politique peut seulement énoncer ce problème ; elle ne peut pas le résoudre ; ou, plus précisément, la philosophie politique même qui conduit à sa solution la met en péril. Car sa solution est l'action du législateur ou du « père » d'une nation, c'est-à-dire d'un homme d'une intelligence supérieure qui en attribuant une origine divine à un code qu'il a conçu lui-même, ou en honorant les dieux de sa propre sagesse, pousse le corps des citoyens à se soumettre librement à son code. Cette action du législateur est nécessairement mise en péril par la philosophie dans la mesure où les arguments par lesquels le législateur doit convaincre les citoyens de sa mission divine, ou de la sanction divine à ses lois, sont nécessairement d'une solidité douteuse<sup>66</sup>. On pourrait penser qu'une fois le code ratifié, un « esprit social » s'est répandu et que la législation sage acceptée à cause de sa sagesse prouvée plus que par sa prétendue origine, la croyance en l'origine divine du code ne serait plus nécessaire ; mais cette suggestion néglige le fait que le respect vivant pour les vieilles lois, « le préjugé en faveur de l'antiquité », qui est indispensable à la santé de la société, ne peut survivre qu'avec peine à la « démystification » publique des récits concernant leur origine. En d'autres termes, la transformation de l'homme naturel en citoyen est un problème aussi ancien que la société elle-même, et par conséquent la société a un besoin continué d'au moins un équivalent de l'action mystérieuse et inspirant le respect du législateur. L'action du législateur, ainsi que ses équivalents ultérieurs (les traditions et les sentiments), ont pour but de « substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous

<sup>65</sup> « Les particuliers voient le bien [sc. public] qu'ils rejettent ; le public veut le bien qu'il ne voit pas... Voilà d'où naît la nécessité du législateur. » *Contrat Social*, II 6.

<sup>66</sup> Comparer sur ce point l'examen par Rousseau du problème des miracles dans les *Lettres écrites de la Montagne*, II-III.

avons tous reçue de la nature ». C'est seulement à la condition que les opinions ou les sentiments engendrés par la société l'emportent, et pour ainsi dire annihilent, les sentiments naturels, qu'il peut exister une société stable et saine<sup>67</sup>. Cela revient à dire que la société doit faire tout ce qui est possible pour faire oublier aux citoyens les faits mêmes que la philosophie politique place au centre de leur attention comme les fondements de la société. La société repose entièrement sur un obscurcissement spécifique contre lequel la philosophie se révolte nécessairement. Il faut oublier le problème que pose la philosophie politique si pour que la solution proposée par la philosophie politique fonctionne.

Cette position intelligible, mais il est vrai inconfortable, a pu satisfaire Rousseau qui avait la « tête bien faite pour qui le doute est un bon oreiller ». L'issue la plus facile hors de cette situation difficile, la voie que « la génération suivante » n'a pu s'empêcher de choisir, fut d'accepter sa solution ultime et pratique (sa « redécouverte de la communauté », sa notion de la volonté générale, la primauté de la conscience ou du sentiment et de la tradition) et de jeter par-dessus bord, ou d'oublier, sa prémissse théorique (« l'état de nature », l'individu indépendant, la primauté de la raison théorique). La solution la plus simple du problème de Rousseau est la solution « romantique ». On peut la définir comme une solution véritable dans la mesure où elle consiste précisément à faire ce que Rousseau lui-même exigeait pour l'ère suivant l'établissement ou la restauration d'une vraie société — à savoir d'oublier la prémissse « individualiste » et de confiner ses pensées et ses souhaits dans l'horizon de la vie sociale de l'homme. Le prix qu'il a fallu payer pour cela, est, directement ou indirectement, la subordination de la philosophie à la société ou l'intégration de la philosophie dans la « culture ».

Il est bien sûr vrai que la doctrine rousseauiste du législateur vise davantage à clarifier le problème fondamental de la société qu'à suggérer une solution pratique à l'Europe moderne, excepté dans la mesure où cette doctrine laisse pressentir la fonction propre de Rousseau. La raison précise pour laquelle il lui fallut aller au-delà de la notion classique du législateur fut que cette notion est susceptible d'obscurcir la souveraineté du peuple, c'est-à-dire à conduire pratiquement à la substitution de la suprématie de la loi à la pleine souveraineté du peuple. La notion classique du législateur est inconciliable avec l'exigence, élevée si fortement par Rousseau, d'en appeler périodiquement de l'ensemble de l'ordre légal et constitutionnel à la volonté

---

<sup>67</sup> *Contrat Social* II 6 et 7 ; III 2 et 11. Dans le chapitre consacré au législateur (II 7), Rousseau se réfère clairement à Moïse et à Mahomet comme des exemples de législateurs ; mais il clarifie sa position en citant dans une note en bas de page un passage des *Discorsi* de Machiavel et en faisant l'éloge du théologien Calvin (le législateur de Genève) comme un homme d'Etat de premier ordre dans une autre. Comparer Platon, *Lois* 634 d7-e4 (757 d-e et 875 a1-d5) et Aristote, *Politique*, 1269 a15 sqq. (également *Méta physique* 995 a3-6 et 1074 b1-14).

souveraine du peuple, ou de la volonté des générations passées à la volonté de la génération actuelle<sup>68</sup>. Par conséquent, Rousseau a dû trouver un substitut à l'action du législateur, un substitut qui soit compatible avec le plus grand degré possible de liberté du peuple. Selon sa suggestion finale, la fonction la plus fondamentale confiée originellement au législateur<sup>69</sup>, à savoir, la transformation de l'homme naturel en citoyen, doit être accomplie par une religion civile du genre de celle présentée de points de vue un peu différents dans le *Contrat Social* d'un côté et dans *Emile* de l'autre. Il n'est pas besoin de nous demander si Rousseau a cru lui-même à la religion qu'il a exposée dans la « Profession de foi du vicaire savoyard » ; une question à laquelle renvoyer à ce qu'il a dit lorsqu'il fut persécuté à cause de cette « profession de foi » ne saurait constituer une réponse. Ce qui est décisif, c'est le fait que selon son opinion explicite sur la relation de la connaissance, de la foi et du « peuple », le corps des citoyens ne saurait avoir plus qu'une opinion sur la vérité de cette religion ou de n'importe quelle autre. On peut même se demander si un être humain quelconque peut avoir une connaissance véritable en ce domaine puisque, selon le dernier mot de Rousseau sur ce point, il y a « des objections insolubles » à la religion prêchée par le vicaire savoyard<sup>70</sup>. Par conséquent, toute religion civile semblerait avoir, en dernière analyse, le même caractère que le récit de l'origine du code fait par le législateur, dans la mesure où l'un et l'autre sont essentiellement mis en péril par le « dangereux pyrrhonisme » engendré par les exigences rigoureuses de la philosophie ou science : les « objections insolubles » auxquelles même la meilleure de toutes les religions est exposée, sont des vérités dangereuses. L'horreur et la répugnance personnelle de Rousseau envers l'intolérance est la cause principale du fait qu'il ne s'est pas

<sup>68</sup> *Contrat Social* III 18 (pour l'interprétation, voir Paine, *Rights of Man*, pp. 12 sqq., Everyman's Library). Comparer *Fédéraliste* n°49 : les appels fréquents au peuple empêchent l'opinion, ou les préjugés de la communauté, d'acquérir la force nécessaire.

<sup>69</sup> Au sujet de l'autre problème que le législateur doit résoudre, à savoir celui d'éclairer la volonté générale sur ses objets, Rousseau semble avoir cru qu'un système politique qui favorise les riches et la population rurale contre *la canaille* apporte, non pas sa solution, mais en fait une condition préalable à sa solution dans une société complexe. Cette exigence politique transforme l'implication égalitaire de sa doctrine de la volonté générale en quelque chose de comparable aux « sophismes » de la politique classique (comparer Aristote, *Politique*, 1297 a14 sqq ; et Xénophon, *Cyropédie*, I 2.15). On peut vérifier que Rousseau le savait par ce qu'il dit lorsqu'il approuve les changements constitutionnels apportés par Servius Tullius (*Contrat Social* IV 4 ; comparer, *ibid.* III 15).

<sup>70</sup> *Réveries* III, pp. ; *Lettre à Beaumont*, ; *Lettres écrites de la Montagne*, I, pp. et IV, p. . Comparer plus haut notes 35 et 44. En ce qui concerne la question des « objections insolubles », comparer Leibniz, *Théodicée*, Discours préliminaire, §§ 24-27.

arrêté dans les écrits qui ont suivi le *Discours sur les conséquences* que cette opinion entraîne.

## VI

Rousseau a donc maintenu jusqu'au bout la thèse qu'il avait avancée de manière si remarquable au début de sa carrière littéraire. Cette thèse, pour le répéter, affirme qu'il y a une disproportion fondamentale entre les exigences de la société et celles de la philosophie ou science. . Elle s'oppose à la thèse des Lumières selon laquelle la diffusion de la connaissance philosophique ou scientifique est inconditionnellement bonne pour la société, ou de manière plus générale, selon laquelle il y a une harmonie naturelle entre les exigences de la société et celles de la science. On peut faire remonter en ligne directe la thèse de Rousseau à la distinction de Descartes entre les règles touchant la réforme de ses propres pensées et les règles concernant la réforme de la société<sup>71</sup>. Mais en tenant compte du fait que la relation de Descartes aux lumières est ambiguë et du fait que Rousseau attaque la politique moderne au nom de la politique classique, il est préférable de comprendre la thèse de Rousseau comme une reformulation de l'opinion qui sous-tend la philosophie politique classique, et son attaque de la thèse des lumières comme une partie, mais la partie la plus importante, de son attaque de la politique moderne au nom de la politique classique<sup>72</sup>. Par conséquent, il est peut-être permis de conclure notre étude de l'intention de Rousseau par une considération rapide de la relation de sa philosophie politique à la philosophie politique classique.

Pour la compréhension adéquate de cette relation, il faut négliger la différence accidentelle, qui vient de la différence dans le statut social de la philosophie dans la période classique d'un côté et à l'époque de Rousseau de l'autre. Les formulations classiques sur la science et la société, spécialement celles de Platon, avaient encore plus fin de combattre un préjugé courant contre la philosophie, tandis que Rousseau devait combattre un préjugé peut-être encore plus dangereux en faveur de la philosophie : à son époque, la philosophie était devenue non seulement une tradition généralement respectée, mais une mode. Pour saisir la différence essentielle, on peut conseiller de partir de la manière suivante. On peut dire que la prémissse fondamentale de la philosophie politique classique est l'opinion selon laquelle l'inégalité naturelle des puissances intellectuelles est, ou doit être d'une importance politique

<sup>71</sup> *Discours de la méthode* II-III. Descartes est mentionné deux fois dans le *Discours* (pp). Comparer également *ibid.* (« marcher seul ») avec *Discours de la méthode* II (Adam-Tannery 16, 30).

<sup>72</sup> En ce qui concerne la relation de Rousseau à la politique classique, comparer les passages indiqués ou cités plus haut dans les notes 5, 11, 12, 20, 22, 35, 38, 62, 67. Comparer la référence explicite à la *République* de Platon dans le *Discours* p. note et aux *Lois*, p. note

décisive. Par suite, le gouvernement sans limite des sages, qui n'ont aucun compte à rendre aux sujets, apparaît comme la solution absolument la meilleure au problème politique. Cette exigence est manifestement inconciliable pratiquement avec le caractère de la communauté politique. Cette incommensurabilité entre les exigences de la science et les exigences de la société conduit à la conséquent qu'il faut remplacer l'ordre vrai ou naturel (le gouvernement absolu des sages sur les non sages) par son équivalent ou son imitation politique, qui est le gouvernement, sous la loi, des gentilshommes sur ceux qui ne le sont pas.

Les difficultés auxquelles cette doctrine dans son ensemble est exposée ont tenté très tôt les penseurs politiques de prendre l'égalité naturelle de tous les hommes comme un point de départ de leurs réflexions. Ces tentatives ont gagné considérablement en importance lorsque le caractère naturel de l'inégalité des capacités intellectuelles a été explicitement contesté, et avec lui la force de la position classique fut attaquée en conséquence de l'émergence d'une croyance croissante en la vertu de la méthode en tant que distincte des dons naturels. C'est ce changement radical qui a conduit aux lumières attaquées par Rousseau. Par opposition aux lumières, il réaffirme l'importance cruciale de l'inégalité naturelle des hommes en ce qui concerne les dons intellectuels<sup>73</sup>. Mais il évite les conséquences politiques que les classiques ont tirées de ce principe, en faisant appel à un autre principe classique, à savoir la disproportion entre les exigences de la science et les exigences de la société : il nie que la conclusion soit valide du fait de l'inégalité naturelle à l'exigence d'une inégalité politique. La disproportion entre les exigences de la science et les exigences de la société lui permet de construire une politique fondamentalement égalitaire à partir de la reconnaissance et même de l'affirmation énergique de l'inégalité naturelle des hommes sur le point le plus important. On est tenté de dire que Rousseau fut le premier à relever le défi lancé par Platon et Aristote à la démocratie au niveau des réflexions de Platon et d'Aristote, et que c'est ce fait qui explique sa position exceptionnelle dans l'histoire de la doctrine démocratique.

Il va sans dire que la relation entre Rousseau et les classiques n'est pas épuisée par la partie de cette discussion que Rousseau mène au niveau de la philosophie politique classique. Rousseau s'écarte de manière radicale de la philosophie politique classique en acceptant le principe de la critique machiavélienne de la philosophie politique classique et en édifiant sa doctrine sur la science naturelle moderne. Il est ainsi conduit à remplacer la définition classique de l'homme comme animal raisonnable par la définition de l'homme comme agent libre, ou l'idée de la perfection humaine par celle de la perfectibilité, à exagérer la distinction entre la vertu politique et la vertu véritable jusqu'à en faire une opposition entre la vertu et la bonté, et enfin et surtout, à inaugurer la combinaison fatale de l'abaissement des critères moraux

---

<sup>73</sup> Comparer *Discours* ; comparer également la fin du *Discours sur l'origine de l'inégalité* ainsi que *Contrat Social* I 9 et II 1.

et du pathos moral de la « sincérité ». On peut faire remonter toutes les difficultés sérieuses dont la compréhension de l'enseignement de Rousseau reste entourée, même si l'on accepte le principe suggéré dans le présent article, au fait qu'il a tenté de préserver l'idée classique de la philosophie sur la base de la science moderne. C'est seulement dans un petit nombre de cas qu'il est besoin d'avoir recours à ses idiosyncrasies privées pour éclaircir des contradictions apparentes ou réelles dans son enseignement. En particulier, je ne veux pas nier qu'en un petit nombre d'occasions, son *amour-propre* irritable a pu obscurcir sa vision extraordinairement lucide<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Comparer *Discours*