

CAROLINE L.MINEAU

LA SINCÉRITÉ DANS L'ŒUVRE DE ROUSSEAU
Théorie morale et pratique littéraire

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2006

Résumé

Selon l'anthropologie rousseauiste, la sincérité vise à remédier à la séparation de l'être et du paraître détériorant les relations de l'homme social avec ses semblables et ses rapports avec lui-même. Cette fonction morale explique que Rousseau place la sincérité au cœur de son projet autobiographique. D'abord un rapport à lui-même, la sincérité lui révèle sa position dans l'ordre de la nature ; en tant que relation au lecteur, elle vise ensuite la transmission des dimensions individuelle et universelle de sa vision de lui-même. Puisqu'elle ne concerne pas l'exactitude factuelle, mais seulement la justice et la vérité morale, la sincérité s'accommode de procédés littéraires rapprochant l'autobiographie du roman. Étant donné l'influence des *Confessions* et des *Rêveries du promeneur solitaire* sur la postérité, la sincérité ainsi comprise se trouve à l'origine de ce que Charles Taylor nomme l'*idéal moral d'authenticité*. Conséquemment, elle peut servir à en mieux saisir les véritables implications.

Avant-propos

Je souhaite adresser des remerciements tout particuliers à mon superviseur, monsieur Philip Knee. Par son soutien consciencieux, souple et attentif, par ses encouragements et par ses précieuses critiques, il a su m'apprendre à combiner mon goût pour les Belles Lettres avec mon intérêt pour la recherche en philosophie. J'aimerais également saluer la générosité et l'acuité intellectuelle de mes prélecteurs, madame Stéphanie Girard, madame Hélène Lamothe, monsieur Gérald Allard et monsieur Alexandre Provencher-Gravel. Aux différentes étapes de mon processus de rédaction, ils ont pris le temps de me faire les judicieux commentaires dont j'avais besoin pour préciser et formuler ma pensée. Enfin, je désire remercier le doyen de la Faculté de philosophie de l'Université Laval, monsieur Luc Langlois, pour sa confiance en mes capacités, qui m'a aidée à trouver la force de réaliser, je l'espère, une partie de ce qu'il voyait en moi.

Table des matières

Résumé	ii
Avant-propos	iii
Table des matières	iv
Introduction.....	1
Chapitre I - Le projet de sincérité de Rousseau dans le contexte du XVIII^e siècle.....	9
1. Les <i>Confessions</i> et les <i>Rêveries du promeneur solitaire</i> dans l'histoire de la littérature autobiographique	10
1.1. L'autobiographie et les genres littéraires voisins.....	11
1.2. Parallèle entre les <i>Confessions</i> de Rousseau et celles de saint Augustin.....	12
1.3. Parallèle entre les écrits personnels de Rousseau et les <i>Essais</i> de Montaigne...	14
1.4. Parallèle entre les <i>Confessions</i> de Rousseau et <i>La vie de Marianne</i> de Marivaux	16
2. La notion de sincérité au XVIII ^e siècle	20
Chapitre II - Les sources anthropologiques du projet de sincérité de Rousseau	25
1. Présentation des deux anthropologies de Rousseau	28
2. Justification de la sincérité par l'état de nature : le paradis originel et l'enfer social.....	30
3. Justification de la sincérité par l'état de société : le bonheur reconquis par l'existence morale	37
4. L'idéal d'unité et la sincérité : théorie morale et mise en pratique.....	45
Chapitre III - Le projet de sincérité et l'idéal moral d'unité.....	51
1. Les <i>Confessions</i> et les <i>Rêveries du promeneur solitaire</i> comme projet de sincérité	52
1.1 Le projet des <i>Confessions</i>	53
1.2 Le projet des <i>Rêveries du promeneur solitaire</i>	58
2. Les écrits personnels et le rapport à soi	61
2.1 L'évidence intérieure dans les <i>Confessions</i>	62
2.2 L'examen de soi dans les <i>Rêveries du promeneur solitaire</i>	67
3. Les écrits personnels et le rapport à l'autre.....	77
3.1 Le statut de l'écriture dans les ouvrages autobiographiques.....	78
3.2 Le choix des faits pertinents à la définition de soi dans les <i>Confessions</i>	89
3.3 Le mythe de soi dans les <i>Confessions</i>	95
3.4 Les procédés à l'œuvre dans les <i>Rêveries du promeneur solitaire</i>	105
4. Conclusion préliminaire.....	109
Conclusion - Enjeux contemporains et perspectives	115
1. Enjeux moraux de la réception de l'œuvre de Rousseau	116
2. Le projet de sincérité et le relativisme doux	118
3. Le projet de sincérité et le problème de la déresponsabilisation morale	122
4. Perspectives morales de la sincérité.....	125
Bibliographie	127
Sources primaires.....	127
Ouvrages et articles de source secondaire	127

Introduction

Les historiens de la littérature et les théoriciens des genres littéraires s'entendent en général pour faire remonter l'apparition de l'autobiographie à 1782, l'année de publication des six premiers livres des *Confessions*. Il ne s'agit évidemment pas d'un point de départ absolu. D'autres, que l'on pense à saint Augustin ou à Montaigne, aux innombrables mémorialistes ou aux portraitistes mondains du XVII^e siècle, ont produit, avant Rousseau, différentes formes d'écrits personnels. On trouvait également, au XVIII^e siècle, des romans à la première personne conçus pour imiter les procédés de l'autobiographie, avant même qu'elle n'ait été reconnue comme un genre spécifique. Rousseau surgit donc dans le monde littéraire à une époque où l'on commence à s'intéresser à la vie des particuliers racontée par eux-mêmes. Cet attrait grandissant qu'exerce l'écriture à la première personne sur le public instruit est l'un des symptômes d'une importante transformation sur le plan des idées : on est de plus en plus enclin à concevoir l'homme comme un être tenant sa valeur de lui-même, indépendamment de son appartenance à un ordre qui le dépasse. Rousseau, par sa position dans l'histoire, se trouve à la fois héritier et précurseur de ce vent nouveau.

En effet, le projet de sincérité qu'il se donne, lorsqu'il entreprend de peindre son intérieur dans toutes les situations de sa vie en faisant preuve d'une véracité sans exemple avant lui, comporte des caractéristiques qui n'étaient pas présentes ou, pour le moins, qui n'étaient pas réunies dans les ouvrages de ses prédécesseurs. L'auteur des *Confessions* n'a pas proprement inventé le genre autobiographique, mais, selon Philippe Lejeune, il en a réalisé presque toutes les virtualités : « En portant d'un seul coup le genre à un haut degré de perfection, Rousseau en a infléchi l'histoire : désormais quiconque entreprend d'écrire sa vie pense à Rousseau, que ce soit pour l'imiter ou le condamner. On est obligé de se situer par rapport à lui.¹ »

Si cette influence se limitait à ceux qui décident d'écrire leur vie pour la publier, il conviendrait de laisser l'étude des écrits personnels de Rousseau aux historiens de la littérature. Toutefois, puisque ces ouvrages ont eu un effet non seulement sur cette dernière, mais sur le rapport que les hommes après lui entretiennent avec eux-mêmes et avec les

¹ Philippe LEJEUNE, *L'autobiographie en France*, p. 45.

autres, il importe à la philosophie de se pencher sur les textes autobiographiques de Rousseau, comme sur l'une des sources de ce que l'homme de notre époque est devenu.

On constate, de fait, que plusieurs éléments de sa définition de lui-même se sont intégrés au fond culturel à partir duquel, consciemment ou non, nous cherchons à nous définir. Que l'on pense à sa conception génétique de l'individu, à sa prétention d'être l'arbitre de la justice et de la vérité le concernant ou à son sentiment d'unicité, on retrouve les préoccupations de l'homme contemporain qui essaie de se comprendre lui-même par ses propres lumières, qui tente d'articuler l'originalité de l'individu et les traits communs de l'espèce, qui se fascine pour ses *profondeurs intérieures*. Il est même frappant de constater à quel point l'idéal moral de sincérité, promu par Rousseau pour critiquer le *jeu des apparences* que nécessitait la vie sociale de son temps, s'est aujourd'hui intégré à nos valeurs collectives. La maxime *Sois toi-même* est devenue un lieu commun de notre culture, tant en ce qui a trait aux relations interpersonnelles et sociales qu'à la manière dont chacun se perçoit lui-même.

Devant le constat que la sincérité a de nos jours remplacé la vertu comme premier plan de l'horizon moral, faut-il crier au laxisme moral et à l'aplatissement de l'existence ou, au contraire, clamer que nous sommes parvenus à une forme de société plus libre en ce qu'elle permet à chacun de choisir son mode de vie en fonction de ses goûts ? Charles Taylor, dans son ouvrage *Grandeur et misère de la modernité*, soutient que le débat actuel autour de l'idéologie selon laquelle « il faut être sincère envers soi-même et chercher en soi-même son propre épanouissement² » s'articule autour de ces deux positions. Il explique que les critiques de l'idéologie de l'épanouissement manifestent en général une inquiétude face à cette attitude morale qui, selon eux, « implique un repliement sur soi et une exclusion, une inconscience même des grands problèmes ou préoccupations qui transcendent le moi, qu'ils soient religieux, politiques ou historiques.³ » La position inverse, pour sa part, s'avère plus difficile à cerner, car les thèses défendues prennent souvent la forme de ce que Taylor appelle un *relativisme doux*, dont l'unique principe est

² Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 26.

³ *Ibid.*, p. 26-27. Parmi ceux qu'il appelle les « détracteurs » (ou critiques) de la modernité, Taylor identifie Allan Bloom, Daniel Bell, Christopher Lash et Gilles Lipovetsky (p. 24-25).

« l'affirmation que la possibilité de choisir constitue un bien en soi⁴ ». Le caractère autoréfutant de cette attitude morale ne suffit pas à décourager ses défenseurs, mais les incite à éviter d'explicitier les bases théoriques de leur position, de sorte que « l'idéal sombre au niveau d'un axiome, qu'on ne conteste pas mais qu'on ne formule jamais non plus de façon explicite. » Taylor mentionne toutefois que les adeptes de la culture de l'épanouissement défendent en général un certain « libéralisme de la neutralité » sur le plan politique, dont l'un des principaux postulats est « qu'une société libérale reste neutre sur les questions qui concernent la nature de la bonne vie.⁵ »

Taylor estime que ni la position des détracteurs de la modernité, ni celle de ses défenseurs, n'offre une appréciation adéquate de ce qui se produit à notre époque sur le plan moral parce que « la nature même des phénomènes, qui sont décriés ici et loués là, reste souvent mal comprise. Il s'ensuit que la nature réelle des choix moraux qui s'offrent à nous s'obscurcit.⁶ » Taylor avoue partager plusieurs réserves envers la culture contemporaine formulées par ses détracteurs,⁷ mais les caractéristiques de notre époque qui sont en cause dans ce débat procèdent, selon lui, d'un idéal moral puissant et valable que nous ne pouvons pas, en tant que modernes, répudier. Il le nomme l'*idéal moral d'authenticité*⁸ et le définit de manière minimale par une exigence de véracité à soi-même dans ses rapports à soi, aux autres et à la société. Des attitudes intellectuelles néfastes, comme le *relativisme doux*, peuvent certes naître de l'authenticité, mais loin d'en être des conséquences nécessaires, elles esquivent ses exigences véritables. Ainsi, plutôt que de rejeter l'idéal moral d'authenticité à cause des formes triviales qu'il peut prendre, il faudrait au contraire proscrire celles-ci en son nom.⁹ Taylor soutient que pour surmonter l'impasse du débat actuel, un retour aux diverses « sources » historiques de l'idéal d'authenticité est nécessaire afin d'en mieux comprendre les implications fondamentales.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵ *Ibid.*, p. 30-31, pour les trois dernières citations. Taylor ne donne pas d'exemple de défenseurs de cette position sur le plan moral, mais il nomme John Rawls, Ronald Dworkin et Will Kymlicka au nombre de ceux qui soutiennent le libéralisme de la neutralité en philosophie politique. Il précise que Dworkin et Kymlicka s'opposent fermement au relativisme doux, mais que « leurs théories n'en réduisent pas moins toute discussion sur la bonne vie à un débat politique. »

⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ *Ibid.*, p. 36.

C'est dans l'optique de faire lumière sur l'une de ces sources que nous aborderons l'œuvre de Rousseau. Nous avancerons donc en suivant l'orientation théorique définie par Taylor, sans toutefois reprendre l'interprétation qu'il a fait de la philosophie rousseauiste dans *Grandeur et misère de la modernité* ou dans son vaste ouvrage théorique *Les sources du moi*. Intégrée dans une histoire de la modernité, l'analyse de Taylor est centrée sur ce qu'il nomme le concept de « liberté autodéterminée », qu'il dégage du *Contrat social* et de l'*Émile*. Sans nier l'importance de cet apport sur le plan politique, nous estimons que c'est plus directement par sa notion de sincérité, telle qu'elle se manifeste dans ses écrits personnels, que nous pouvons comprendre la contribution de Rousseau à l'idéal moral d'authenticité.

Notre objet sera de déterminer la signification morale du projet de sincérité de Rousseau. En dégageant le sens que prend ce projet dans le cadre de la philosophie rousseauiste, nous espérons fournir les éléments nécessaires à une meilleure compréhension de ce que cet idéal est devenu pour nous et mettre en lumière ce qu'il pourrait ou *devrait* devenir en fonction de sa forme initiale.

Conséquemment, nous disposons d'un critère commode pour délimiter notre champ privilégié d'étude à l'intérieur de l'œuvre de Rousseau. Puisque nous cherchons à saisir sa manière de se rapporter à lui-même et aux autres, nous aborderons plus particulièrement les ouvrages où la définition et l'expression de soi constituent le projet principal de l'auteur, à savoir les écrits autobiographiques. De même, comme notre étude de ces textes a pour but de rendre possible une éventuelle remise en question de *notre* manière de nous rapporter à nous-mêmes et aux autres, nous nous concentrerons sur les écrits qui, parce qu'ayant bénéficié d'une diffusion plus large, ont vraisemblablement eu une plus grande influence sur nous. Notre corpus principal sera donc composé des *Confessions* et des *Rêveries du promeneur solitaire*.¹⁰

¹⁰ Notre objectif d'éclairer les sources de ce que l'idéal de sincérité est devenu à notre époque nous force à exclure de notre corpus principal les *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques*. Il s'agit, selon Marcel Raymond, d'un « livre trop peu lu, peu étudié, une sorte de monstre, qui déconcerte par ses redites, livre parfois génial, avec de puissants effets de clair-obscur, où l'obsession du complot universel impose à la pensée une démarche aberrante et systématique, interminable réflexion qui tend à la louange d'un état premier, naïf, et sans réflexion. » (*Introduction* dans *O.C.*, I, p. XIV.) Une étude complète du projet autobiographique de Rousseau nécessiterait une analyse de cet ouvrage, mais puisque notre objectif est ici de poser les bases conceptuelles nécessaires pour une meilleure appréciation de ce que nous avons hérité de la

En raison, justement, de cette large diffusion, de nombreuses pages ont déjà été écrites à propos de ces deux ouvrages. Il est, de ce fait, utile de situer notre approche par rapport à certaines des lignes d'interprétation dominantes.

Nous avons déjà mentionné un type d'approche de l'écriture de soi dans le domaine des études littéraires. Les recherches de Philippe Lejeune, théoricien des genres, et celles de Georges May, historien de la littérature, ont inscrit les écrits personnels de Rousseau dans le processus d'émergence de l'autobiographie, soit pour en fixer une définition (Lejeune), soit pour en dégager les principales tendances (May). Se joignent à leurs travaux de nombreuses monographies de qualité ayant fait l'étude critique des aspects littéraires des écrits personnels de Rousseau : celles de Jean-Louis Lecercle, d'André Wyss et de Marc Eigeldinger, pour ne donner que les exemples qui se sont avérés les plus significatifs pour nos recherches. Nous avons utilisé ces analyses comme des outils précieux pour comprendre les textes de notre corpus. Toutefois, nous avons dû suivre une orientation méthodologique différente des leurs, puisque notre étude vise à cerner les implications morales de la notion de sincérité sous-jacente au projet d'écrire sur soi, dans l'optique de la situer dans la philosophie rousseauiste ainsi que dans l'histoire des idées.

À cette fin, nous devons montrer que les écrits personnels de Rousseau sont la continuation du projet philosophique et moral que promeuvent déjà ses écrits théoriques et que, par suite, ceux-ci nous fournissent une base conceptuelle utile pour comprendre le développement subséquent de la notion de sincérité dans ceux-là. Pour ce faire, nous aurons recours aux textes dans lesquels l'anthropologie rousseauiste est définie explicitement, soit le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et la *Profession de foi du vicaire savoyard*. En ce qui a trait à l'interprétation de ces textes et à la formulation des outils conceptuels recherchés, nous sommes redevable aux diverses analyses de Jean Starobinski. L'avant-propos de son ouvrage *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, dans lequel il combine avec brio des considérations littéraires, philosophiques et existentielles, nous a en outre suggéré l'approche unifiée de l'œuvre et de la vie de Rousseau que nous avons choisi d'adopter : « À tort ou à raison, [explique

pensée rousseauiste, nous préférons mettre de côté ce « livre trop peu lu » afin de limiter notre étude aux ouvrages dont la large diffusion rend plus plausibles les répercussions directes sur la postérité.

Starobinski,] Rousseau n'a pas consenti à séparer sa pensée et son individualité, ses théories et son destin personnel. Il faut le prendre tel qu'il se donne, dans cette fusion et cette confusion de l'existence et de l'idée.¹¹ »

En acceptant, à la suite de Starobinski, la pensée de Rousseau *telle qu'elle se donne*, nous estimons nous distancer d'un certain type d'études psychologiques des *Confessions* et des *Rêveries*. Celles-ci présupposent, d'une part, qu'il faut juger de l'état mental de l'individu Rousseau pour être en mesure d'évaluer ses écrits et, d'autre part, que sa personne littéraire est identique à sa personne réelle. Autrement dit, comme l'a bien vu Catherine A. Beaudry,¹² les auteurs se réclamant de cette tendance traitent les écrits personnels comme un cas d'étude clinique, qu'ils utilisent ensuite pour déterminer ce qui, dans l'œuvre de Rousseau, est le fruit de la folie et ce qui relève du génie. Louis Proal, par exemple, voit dans l'autoportrait du *Persifleur* l'explication scientifique du caractère et des écrits de Rousseau.¹³ D. Bensoussan, de son côté, trouve la clef de sa personnalité dans le préambule des *Confessions*.¹⁴ Cet auteur estime également que c'est par les justifications que fournit Rousseau quant à l'abandon de ses enfants qu'il faut juger de sa sincérité : « S'il se veut transparent, s'il veut qu'on lise dans son âme, s'il veut l'approbation publique, il se devrait, au moins en ce qui concerne cet acte [...], d'adopter une attitude égale, constante. [...] Il est difficile d'admettre qu'un tel acte puisse être à la fois moralement justifiable et générateur de remords.¹⁵ » Sa conclusion à l'effet que Rousseau n'est pas sincère s'appuie, en fait, sur ce qu'il estime qu'un être humain *devrait* ressentir en pareil cas et sur l'idée préconçue que la sincérité doit véhiculer une vérité simple, constante, sans ambiguïté morale. Plutôt que de chercher ce que le philosophe Rousseau peut nous apprendre quant à la sincérité, il voudrait enseigner à l'homme Rousseau comment il aurait dû être sincère.

Afin d'éviter ce qu'un présupposé de ce type peut comporter de réducteur sur le plan philosophique, nous mettrons entre parenthèses la question de savoir si Rousseau a été sincère ou non. Puisqu'il a dit avoir fait preuve, dans les *Confessions*, d'une véracité sans

¹¹ Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, p. 9.

¹² Catherine A. BEAUDRY, *The Role of the Reader in Rousseau's Confessions*, p. 5.

¹³ Louis PROAL, *La psychologie de J.-J. Rousseau*, p. 22.

¹⁴ D. BENSOUSSAN, *L'unité chez Jean-Jacques Rousseau. Une quête de l'impossible*, p. 30.

¹⁵ *Ibid.*, p. 48-49.

exemple, nous estimons que l'étude de ce texte devrait nous en apprendre sur *sa* conception de la véracité. De même, comme Rousseau affirme avoir appliqué le baromètre sur son âme dans les *Rêveries*, nous utiliserons cet ouvrage pour comprendre ce qu'est, *pour lui*, l'examen de soi. Nous nous refuserons, autrement dit, tout recours à des éléments extérieurs aux textes ayant pour fin de vérifier la capacité qu'avait Rousseau à être sincère, pour nous appliquer plutôt à dégager les conséquences conceptuelles et morales de sa pratique de la sincérité, telle qu'on peut l'observer dans ses écrits personnels. En ce sens, nous adhérons à cette affirmation d'Ann Hartle dans son ouvrage *The Modern Self in Rousseau's Confessions* :

What is philosophically relevant is not the "private" Rousseau, but the *Confessions*. [...] We can, then, and should, put aside the "private" Rousseau and deal with the *Confessions* itself. This is the case even if the Rousseau of the *Confessions* does in fact correspond exactly to the private Rousseau.¹⁶

Toutefois, A. Hartle défend certaines thèses très ambitieuses sur ce qu'étaient les véritables intentions de Rousseau en écrivant sur lui-même. Elle soutient, entre autres, que les *Confessions* ne sont pas une autobiographie, mais une réponse astucieuse à saint Augustin, destinée à promouvoir une nouvelle conception de la nature humaine.¹⁷ Selon elle, Rousseau aurait inventé le fameux complot, qu'il décrit longuement dans la Deuxième partie de cet ouvrage, afin de montrer la folie de la vision d'Augustin sur sa vie.¹⁸ Sans nier que Rousseau écrivait en connaissant bien ses prédécesseurs et ses adversaires, ni que les écrits autobiographiques puissent avoir *sur nous* un effet du type de celui décrit par Hartle, nous préférons ne pas nous prononcer sur la question de savoir dans quelle mesure cet effet est, ou non, le produit d'un projet intentionnel, planifié, mené à terme. Une analyse de ce type, bien qu'intéressante en elle-même, nécessite un examen pointu de l'ensemble des textes de Rousseau, de sa correspondance, de tout ce qui peut fournir des indications quant à ses intentions véritables. Puisque nous nous limitons à l'étude de quelques ouvrages choisis, nous devons renoncer à un tel dessein. Les motifs de Rousseau écrivant sur lui-même sont multiples, c'est ce qu'il nous dit lui-même dans les textes de notre corpus ; ils incluent une visée philosophique, il nous l'annonce également ; le projet d'écrire sur soi est cohérent avec l'entreprise morale de Rousseau, c'est ce que nous allons montrer au moyen

¹⁶ Ann HARTLE, *The Modern Self in Rousseau's Confessions*, p. 23.

¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸ *Ibid.*, p. 123.

d'indices textuels puisés dans les ouvrages autobiographiques comme dans les écrits théoriques que nous avons choisis. Nous devons nous arrêter là.

Dans un premier temps, nous situerons les écrits personnels de Rousseau dans l'histoire de l'autobiographie et par rapport à l'évolution du terme *sincérité* jusqu'au XVIII^e siècle, afin d'en faire ressortir les principaux enjeux. Cette brève mise en contexte effectuée, notre étude s'articulera autour de deux problèmes directeurs. Nous chercherons d'abord à établir ce qui, dans les écrits théoriques de Rousseau, justifie sur le plan moral le projet de sincérité de ses écrits personnels. Il s'agira de dégager, à partir de l'anthropologie élaborée dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, ce qui constitue l'idéal moral auquel vient répondre la sincérité. Par la suite, nous aborderons de front les écrits personnels de notre corpus afin d'étayer la définition fonctionnelle de la sincérité, élaborée au moyen des écrits théoriques, du type de vérité visé et des modalités qui sont les siennes. Plus précisément, en comparant les *Confessions* et les *Rêveries*, nous mettrons en évidence la nature du rapport à soi que supposent ces écrits, pour ensuite montrer en quoi consiste le rapport au lecteur qu'ils établissent respectivement. Ces précisions nous permettront de soulever notre second problème : étant donné les critères fournis par l'anthropologie rousseauiste, le projet de sincérité permet-il la réalisation de son idéal moral, tant dans le rapport à soi que dans le rapport à l'autre ?

Chapitre I

Le projet de sincérité de Rousseau dans le contexte du XVIII^e siècle

Le projet d'écrire sur soi, nous l'avons mentionné, n'est pas en tant que tel une idée nouvelle dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. C'est, au contraire, en dépit d'antécédents littéraires forts, dans un contexte où le public instruit a lu saint Augustin, où il goûte l'humanisme des *Essais* de Montaigne, où il est friand de romans à la première personne, comme *La vie de Marianne*, de mémoires et de portraits, que Rousseau, à la demande de son éditeur, se propose de faire de l'histoire de sa vie « un ouvrage unique par une véracité sans exemple¹⁹ » et rédige, de 1764 à 1770, ses *Confessions*. À cet ouvrage déjà considérable, s'ajoutent deux autres textes autobiographiques majeurs, à savoir les *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques*²⁰, écrits entre 1772 et 1776, et les *Rêveries du promeneur solitaire*, qui occupent Rousseau de 1776 jusqu'à sa mort, en 1778, et demeurent inachevées. L'écriture autobiographique meuble donc les quinze dernières années de la vie d'un auteur dont la carrière littéraire proprement dite dépasse à peine dix ans.

D'un ouvrage à l'autre, l'approche de Rousseau se transforme, mais en développant, par la rigueur des exigences qu'il se donne, une nouvelle dimension de la sincérité, il parvient à donner à l'écriture de soi des couleurs qui n'avaient encore jamais été observées chez ses prédécesseurs. Aussi convient-il, afin de faire ressortir les traits distinctifs du projet autobiographique de Rousseau, tant du point de vue formel que du point de vue conceptuel, de situer ses écrits personnels dans le contexte de l'histoire de l'autobiographie et de l'évolution de la notion de sincérité jusqu'à son époque.

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, tome I, p. 516. Les références subséquentes à l'édition des *Œuvres complètes* apparaîtront sous la forme suivante : *O. C.*, I, p. 516.

²⁰ Pour les raisons motivant notre choix d'exclure cet ouvrage de notre corpus, voir la note 10 de notre introduction.

1. Les *Confessions* et les *Rêveries du promeneur solitaire* dans l'histoire de la littérature autobiographique

Aborder les écrits personnels de Rousseau en les classant dans le genre littéraire de l'autobiographie est quelque peu anachronique puisque l'usage du mot *autobiographie*, naturalisé par l'Académie française en 1842, ne s'est répandu qu'aux alentours de 1800, d'abord en Angleterre et en Allemagne, puis en France. Toutefois, selon les recherches effectuées par Georges May,²¹ l'apparition de ce nouveau terme dans la langue française constituerait un signe de la reconnaissance d'un phénomène qui aurait débuté beaucoup plus tôt dans l'histoire littéraire. Constatant que le nombre d'autobiographies publiées monte en flèche juste après la parution des six premiers livres des *Confessions*, en 1782, G. May conclut que la publication de cet ouvrage constitue l'évènement ayant permis la « première vraie prise de conscience collective de l'existence littéraire de l'autobiographie.²² » Il est possible que cette relation causale entre l'impact qu'ont eu les *Confessions* sur le public et la découverte d'un nouveau genre littéraire soit plus ténue ou moins directe que ne l'avance G. May, mais elle est assez probable pour justifier l'utilisation du mot *autobiographie* pour caractériser cet ouvrage et ce, en dépit de l'imprécision historique que comporte l'usage de ce terme pour qualifier un écrit publié avant 1800.

D'ailleurs, si l'on considère la définition de l'autobiographie que propose Philippe Lejeune dans *L'autobiographie en France*, on ne peut manquer d'y reconnaître le programme des *Confessions* : « récit rétrospectif en prose que quelqu'un fait de sa propre existence, quand il met l'accent principal sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité.²³ » Georges May, jugeant l'approche de Lejeune trop restrictive, insiste sur le fait que ces caractéristiques constituent plutôt des tendances que des règles.²⁴ Nous reconnaitrons avec lui qu'un genre littéraire encore en pleine évolution, comme c'est le cas de l'autobiographie, résiste à être ainsi fixé, mais puisque la définition de Lejeune épouse bien la démarche de Rousseau dans les *Confessions*, nous la retiendrons comme fournissant les critères permettant de dégager la spécificité de la forme et des visées de cet ouvrage et

²¹ Georges MAY, *L'autobiographie*, p. 18-22, 118.

²² *Ibid.*, p. 21.

²³ Philippe LEJEUNE, *op. cit.*, p. 10.

²⁴ Georges MAY, *op. cit.*, p. 210.

ce, tant par rapport aux autres types d'écrits personnels qui l'ont précédé, que vis-à-vis des *Rêveries du promeneur solitaire*, qui l'ont suivi.

1.1. L'autobiographie et les genres littéraires voisins

La première partie de la définition, « récit rétrospectif en prose que quelqu'un fait de sa propre existence », pointe à la fois vers ce qui unit et vers ce qui sépare l'autobiographie du genre littéraire beaucoup plus ancien dont son nom est dérivé, à savoir la biographie. Ce genre serait né, selon les historiens de l'Antiquité, de l'habitude que prirent les Romains de faire l'éloge des grands hommes pour perpétuer leur mémoire. Puisque le mot *biographie* signifie, étymologiquement, *écrire la vie*, l'entreprise de Plutarque, sans doute le plus célèbre des biographes de l'Antiquité,²⁵ et celle de Rousseau, dans les *Confessions*, partagent l'ambition fondamentale « de faire de la vie humaine le sujet d'un livre.²⁶ » De plus, la vie d'un individu étant perçue par les autres comme une suite d'événements reliés à cette personne, il convient que sa mise en mots prenne la forme, dans le cas de la biographie comme dans celui de l'autobiographie, d'un récit rétrospectif, bien que l'ordre chronologique ne soit pas toujours rigoureusement respecté.

Toutefois, du fait qu'elle est de surcroît *auto*, la démarche de Rousseau implique l'identité de l'auteur et de l'objet du livre, différence qui n'est pas sans conséquence puisqu'elle plonge l'autobiographe dans le monde de ses propres souvenirs, de sa propre sensibilité. Ainsi, l'auteur des *Confessions* ne peut prétendre à l'extériorité qu'est celle de l'auteur des *Vies parallèles*, car sa vie ne se limite pas, pour lui, à une suite d'événements : elle est une évidence vécue dont il doit saisir le sens pour le transmettre aux autres. Les visées de l'autobiographe seront par conséquent différentes de celles du biographe, mais on touche, par la comparaison des deux genres, à une caractéristique fondamentale de l'autobiographie, ce que nous appellerons par la suite une *exigence* de l'écriture autobiographique : celle d'utiliser le moyen de l'écriture pour représenter la vie et, qui plus est, la *vie telle qu'elle est vécue par le sujet* qui écrit. Cette exigence va de soi d'un point de vue théorique, mais nous verrons bientôt les problèmes épistémologiques qu'elle soulève lors de la pratique de l'écriture.

²⁵ *Ibid.*, p. 155-156.

²⁶ *Ibid.*, p. 161.

Par ailleurs, le fait de mettre « l'accent principal sur sa vie individuelle » permet de cerner l'écart qui existe entre l'autobiographie et les mémoires. De fait, si l'on a, dans les deux cas, affaire à une forme narrative similaire, soit un récit rétrospectif portant sur la vie de l'auteur, on remarque que l'accent, dans les mémoires, est mis davantage sur les événements historiques auxquels l'auteur a été mêlé, alors que l'objet du discours proprement autobiographique est l'individu lui-même. Autrement dit, les mémoires sont soit le récit de ce qu'une personne a vu et entendu, soit de ce qu'elle a fait et dit, alors que l'autobiographie est le récit de ce qu'une personne a été.²⁷ Puisqu'il est difficile, dans la pratique de l'écriture, d'effectuer une séparation claire entre ces différentes catégories, il peut évidemment y avoir interférence de ces deux genres littéraires, mais selon Philippe Lejeune, l'important, pour faire la distinction, est de parvenir à identifier quel était « le projet fondamental de l'auteur²⁸ ».

1.2. Parallèle entre les *Confessions* de Rousseau et celles de saint Augustin

Cette idée de cerner le projet fondamental de l'auteur pour comprendre son oeuvre permet de préciser les liens existant entre les *Confessions* de Rousseau et celles écrites au quatrième siècle de notre ère par saint Augustin. Bien que le nom de l'évêque d'Hippone ne soit jamais mentionné par le citoyen de Genève dans son ouvrage du même titre, il est indubitable que Rousseau, en entreprenant son projet, avait à l'esprit celui d'Augustin. De fait, on remarque non seulement que certaines anecdotes sont rapportées de manière similaire,²⁹ mais également qu'il existe un parallèle dans la structure des deux ouvrages : chacun des auteurs relate sa jeunesse et son entrée dans l'âge adulte dans les Livres I à VII et l'évènement qui a changé sa vie de manière significative, soit la conversion, dans le cas d'Augustin, et l'illumination de Vincennes, chez Rousseau, survient au Livre VIII. La suite, par contre, diffère sensiblement, car Rousseau termine avec le récit de ses malheurs récents, alors qu'Augustin, dans les Livres X à XII, aborde l'état présent de son âme et réfléchit, au Livre XIII, sur l'histoire de la Création, livre qui n'a pas d'équivalent dans l'ouvrage de Rousseau.

²⁷ *Ibid.*, p. 123.

²⁸ Philippe LEJEUNE, *op. cit.*, p. 11.

²⁹ Ann HARTLE, *op. cit.*, p. 24-28.

L'absence, chez Rousseau, de ce livre sur la Création et d'un compte rendu du temps présent est significative, car elle pointe vers une conception de l'homme et de la connaissance de soi radicalement différente de celle de son prédécesseur de la fin de l'Antiquité. Pour Augustin, nourri par la philosophie néo-platonicienne, seul un savoir stable et immuable peut recevoir le nom de connaissance, si bien que les choses changeantes et périssables ne sont véritablement comprises que si l'on connaît leur cause, leur fondement immuable, qu'il attribue à Dieu.³⁰ Conséquemment, Augustin, pour se connaître lui-même, doit connaître son créateur et comprendre sa vie comme mue par la Providence.³¹ L'histoire de la vie d'Augustin, en ce qu'elle est le produit de la connaissance la plus parfaite qu'il puisse avoir de lui-même, est donc à la fois le récit des actes de la Providence à son égard et un acte de Providence en tant que tel.³²

Cette vision de l'homme et de Dieu explique que les *Confessions* d'Augustin soient écrites sous la forme d'une longue prière par laquelle il loue son créateur. Au début du Livre I, Augustin annonce en effet son projet en ces termes : « Un homme, dis-je, qui n'est qu'une si petite partie de vos créatures, ose entreprendre de vous louer.³³ » Comme le souligne Georges May, le mot *confessio*, en latin d'église, signifie *aveu*, mais également *louange*, dimension qui est absente des *Confessions* de Rousseau. Cette louange, qui passe par l'illustration de la miséricorde et de l'amour divin à son égard, Augustin la fait à Dieu, mais *devant* les hommes, afin d'inciter ses semblables à louer l'Être éternel à son exemple et à le reconnaître comme source de leur existence. En racontant au public ses erreurs passées et sa recherche de Dieu, il espère être le bras de la Providence qui touche le cœur d'autres pécheurs.³⁴ Les *Confessions* de saint Augustin sont donc une autobiographie dont la forme et les objectifs sont proprement spirituels.

Nous reviendrons sur les visées de Rousseau au troisième chapitre de ce mémoire, mais du fait que ses *Confessions* s'adressent aux hommes pour parler d'un homme, on sent dès à présent que son projet diffère fondamentalement de celui d'Augustin. Ici, le changement d'approche, d'un ouvrage à l'autre, est signe d'une transformation du rapport

³⁰ William Augustus BANNER, *The Path of St. Augustine*, p. 33.

³¹ Ann HARTLE, *op. cit.*, p. 75, 103.

³² *Ibid.*, p. 127.

³³ Saint AUGUSTIN, *Confessions*, p. 25.

³⁴ *Ibid.*, p. 334. Ann HARTLE, *op. cit.*, p. 126.

qu'entretient l'homme avec lui-même. Il pointe vers le passage d'une conception de l'homme comme créature de Dieu vers une vision de l'homme comme être issu de la nature.

1.3. Parallèle entre les écrits personnels de Rousseau et les *Essais* de Montaigne

Le projet fondamental de Rousseau, s'il diffère essentiellement de celui de saint Augustin parce qu'il se situe hors d'un contexte religieux, s'approche toutefois beaucoup de celui que s'était proposé Montaigne en écrivant ses *Essais*. Dans son *Avertissement au lecteur*, rédigé en 1580, le gentilhomme gascon annonçait de fait ses intentions en ces termes : « Je veux qu'on m'y voit en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moi que je peins.³⁵ » Lecteur des *Essais* depuis les années 1730, Rousseau n'ignore pas qu'il a en Montaigne un prédécesseur de taille sur le chemin de l'écriture de soi. Pour montrer l'unicité de son entreprise, il devra donc s'en distancer, ce qu'il tente, entre autres, par une remarque à l'effet que Montaigne avait pris grand soin de ne se donner que des défauts aimables alors que lui, Rousseau, a l'intention de faire preuve d'une telle sincérité qu'il n'hésitera pas, dit-il, à confesser même ce que son caractère comporte de plus odieux.³⁶ Les rapports entre Montaigne et Rousseau sont donc extrêmement complexes, car malgré les protestations que l'on trouve dans les *Confessions*, on ne peut pas ignorer, comme le souligne Colette Fleuret, qu'il existe de l'un à l'autre un lien de filiation³⁷ du fait d'un projet commun : se peindre soi-même et, ce faisant, révéler la « vérité de la nature » ou, pour le dire dans les termes de Montaigne, « la forme de l'humaine condition » que chacun porte en soi-même.³⁸

La définition de Lejeune nous apprend toutefois que c'est en particulier par le biais de « l'histoire de sa personnalité » que l'autobiographe réalise son projet d'écrire ce qu'il est et a été. Cette caractéristique permet de contraster la forme des *Confessions* de celle des *Essais*, car, précise Montaigne « ce ne sont pas mes gestes que j'écris, c'est moi, c'est mon essence.³⁹ » Il ne cherche nullement à relater les événements de sa vie, ni même à faire

³⁵ MONTAIGNE, *Essais*, I, p. 25.

³⁶ O.C., I, p. 516-517.

³⁷ Colette FLEURET, dans *Rousseau et Montaigne*, p. 188, définit la filiation par un ensemble de rapports comprenant en même temps l'imitation, l'influence, la ressemblance et l'opposition.

³⁸ MONTAIGNE, *op. cit.*, III, p. 25

³⁹ *Ibid.*, I, p. 452.

l'histoire de son caractère ; il espère se raconter lui-même, récit qu'il peut faire en mettant sur papier ce qui lui passe par l'esprit de minute en minute, sans souci de l'ordre chronologique des événements auxquels il fait allusion. Son esprit, il s'en rend compte en écrivant, fait souvent le « cheval échappé⁴⁰ », mais il n'en reflète que mieux l'instabilité du caractère de Michel de Montaigne, l'objet premier des *Essais*, qui va « trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle », emporté par le mouvement de la « branloire pérenne » qu'est le monde. Montaigne, autrement dit, ne peint ni l'être, ni *son* être, mais le « passage ». Aussi peut-il affirmer que les « traits de [sa] peinture ne fourvoient point, quoi qu'ils se changent et se diversifient.⁴¹ » Rousseau sera également sensible au mouvement des choses, mais la « chaîne de [ses] sentiments⁴² » lui montre qu'en deçà du changement, son *moi* reste le même, ce *moi* que l'on pouvait trouver à l'état pur dans sa jeunesse. La forme littéraire que Rousseau et Montaigne choisissent respectivement n'est donc due ni au hasard, ni au caprice.

De même, on peut supposer qu'il est significatif que la forme des *Rêveries du promeneur solitaire*, où Rousseau promet d'écrire ce qu'il a pensé « tout comme il [lui] est venu avec aussi peu de liaison que les idées de la veille en ont d'ordinaire avec celle du lendemain⁴³ », se rapproche beaucoup de celle des *Essais* avec, précise Colette Fleuret, cette nuance importante « qu'il s'agit plutôt d'essais de sentiments que d'essais de jugement.⁴⁴ »

La question des implications de cette décision de Rousseau de se faire essayiste après avoir été autobiographe devra être abordée dans le troisième chapitre de notre développement. Il suffit, pour le moment, d'avoir souligné que ce qui distingue les *Confessions* des *Essais* comme des *Rêveries* relève d'une préoccupation plus ou moins grande d'organiser l'autoportrait en histoire de la personnalité. Puisque ce souci nécessite un travail de la mémoire beaucoup plus rigoureux que l'écriture d'un essai, nous touchons par cette comparaison à une deuxième exigence de l'écriture autobiographique : celle de sélectionner les souvenirs et d'organiser les faits racontés pour produire un système

⁴⁰ *Ibid.*, I, p. 57.

⁴¹ *Ibid.*, III, p. 25, pour les quatre dernières citations.

⁴² *O.C.*, I, p.278.

⁴³ *O.C.*, I, p. 1001.

⁴⁴ Colette FLEURET, *op. cit.*, p. 148.

cohérent. Autrement dit, l'autobiographe, en ce qu'il fait son autoportrait par le biais d'une histoire, doit *choisir* les faits de son passé qu'il juge significatifs pour parvenir à une définition de sa personnalité.

1.4. Parallèle entre les *Confessions* de Rousseau et *La vie de Marianne* de Marivaux

Ce travail de sélection et d'organisation des souvenirs en vue de parvenir à une histoire cohérente ressemble énormément au travail du romancier, qui cherche à rendre crédibles les produits de son imagination. De fait, on peut presque lire les *Confessions* comme on lit *La vie de Marianne* de Marivaux, un exemple d'autant plus intéressant qu'il se situe au moment où le roman à la première personne commence à s'intéresser à l'intériorité de l'individu pour elle-même, rompant ainsi avec la tradition des mémoires. Comme l'explique René Démoris, le fait de raconter sa vie comme une histoire, ce qu'il appelle la « fonction fabulatrice », avait toujours été excusé par des malheurs exceptionnels, la folie, l'ivresse ou la philosophie. Avec *La vie de Marianne*, poursuit-il, « il apparaît que la fonction fabulatrice, loin d'être une espèce de maladie, est à l'œuvre dans l'existence la plus quotidienne, qu'elle est une fonction permanente dans la conduite humaine.⁴⁵ » Ce roman, l'un des préférés de Rousseau, paraît-il,⁴⁶ met donc en scène un personnage fictif qui, pour raconter une partie de sa vie, imite tous les procédés d'authentification d'une véritable autobiographie. En effet, Marivaux, dans sa première adresse au lecteur, se défend bien d'avoir inventé le récit qu'il présente au public :

Comme on pourrait soupçonner cette histoire-ci d'avoir été faite exprès pour amuser le public, je crois devoir avertir que je la tiens moi-même d'un ami qui l'a réellement trouvée, comme il le dit ci-après, et que je n'y ai point d'autre part que d'en avoir retouché quelques endroits trop confus et trop négligés. Ce qui est vrai, c'est que si c'était une histoire simplement imaginée, il y a toute apparence qu'elle n'aurait pas la forme qu'elle a [...] en un mot, on se serait conformé au goût général d'à présent, qui, dans un livre de ce genre, n'est pas favorable aux choses un peu réfléchies et raisonnées.⁴⁷

Dans une deuxième adresse, Marivaux ajoute que « la première partie de la *Vie de Marianne* a paru faire plaisir à bien des gens ; ils en ont surtout aimé les réflexions qui y sont semées. D'autres lecteurs ont dit qu'il y en avait trop⁴⁸ », lecteurs à qui Marivaux répond : « Marianne n'a point songé à faire un roman non plus. [...] Ce n'est point un

⁴⁵ René DÉMORIS, *Le roman à la première personne. Du classicisme aux Lumières*, p. 407.

⁴⁶ Jean-François PERRIN, *Les Confessions de Jean-Jacques Rousseau*, p. 22.

⁴⁷ MARIVAUX, *La vie de Marianne*, p. 47.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 85.

auteur, c'est une femme qui pense, qui a passé par différents états, qui a beaucoup vu ; enfin dont la vie est un tissu d'événements qui lui ont donné une certaine connaissance du cœur et du caractère des hommes⁴⁹ ». Il faut lire *La vie de Marianne* comme un ouvrage destiné non seulement à nous divertir, mais aussi à nous instruire sur la nature humaine. La première adresse au lecteur témoigne de la rupture de cette approche par rapport aux attentes d'un certain public, la seconde atteste de la transformation graduelle du goût général des lecteurs : on commence à s'intéresser à la vie des particuliers écrite par eux-mêmes et à leur reconnaître, par suite, la possibilité d'avoir quelque chose d'intéressant à dire sur la nature ou la condition humaine.

À cet égard, on remarque une similarité entre Rousseau et l'héroïne de Marivaux, en tant qu'ils sont des personnages du récit qu'ils narrent : la jeune Marianne et le jeune Jean-Jacques ont tous deux grandi en marge de la société urbaine, mais leurs vies deviennent dignes d'attention pour cette raison même. Ils représentent une image de la nature humaine, une figure n'ayant pas été façonnée, uniformisée, par la pression sociale.⁵⁰ Marianne-narratrice nourrit toutefois le lecteur de la possibilité, voire de la probabilité, de ses origines nobles, ce qui, en quelque sorte, la réintègre dans l'ordre social et fonde son *droit* de raconter ses modestes débuts à des gens distingués. La forme choisie pour *La vie de Marianne*, comme le remarque Thomas Pavel, « s'adapte à la nouvelle conjoncture intellectuelle et morale⁵¹ », qui réclame des récits introspectifs à la première personne, mais ne rompt pas complètement avec les délicatesses du public noble. Rousseau, pour sa part, se présente d'emblée comme un roturier que tous devraient écouter :

Et qu'on ne m'objecte pas que n'étant qu'un homme du peuple, je n'ai rien à dire qui mérite l'attention des lecteurs. Cela peut être vrai des événements de ma vie : mais j'écris moins l'histoire de ces événements en eux-mêmes que celle de l'état de mon âme, à mesure qu'ils sont arrivés. Or les âmes ne sont plus ou moins illustres que selon qu'elles ont des sentiments plus ou moins grands et nobles, des idées plus ou moins vives et nombreuses. Les faits ne sont ici que des causes occasionnelles. Dans quelque obscurité que j'aie pu vivre, si j'ai pensé plus et mieux que les rois, l'histoire de mon âme est plus intéressante que celle des leurs.⁵²

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ René DÉMORIS, *op. cit.*, p. 398 et 406.

⁵¹ Thomas PAVEL, *La pensée du roman*, p. 143. En ce sens, *Le paysan parvenu* de Marivaux, roman dans lequel l'ambiguïté des origines n'est pas exploitée, pousse l'audace un cran plus loin que *La vie de Marianne* et contribue encore davantage à l'établissement de la croyance que « la beauté morale est logée dans l'intériorité et [que] chaque être humain, quels que soient son origine et son destin, est appelé à la manifester. » (*Idem.*)

⁵² *O.C.*, I, p. 1150.

Par ailleurs, racontant leurs sentiments et leurs idées, Rousseau et Marianne, en tant que narrateurs, se trouvent face au même problème qu'ils résolvent de manière différente : celui d'avoir à expliquer leurs profondeurs psychologiques aux lecteurs. Selon René Démoris, l'innovation fondamentale, chez Marivaux, consiste en une reconnaissance du fait que « chaque acte est simultanément ceci et cela. Du moment où l'on admet que n'existe pas seule cette raison géométrique qui se donne clairement pour calcul, on perçoit que l'action la plus spontanée, la plus naturelle recèle mille calculs instantanés et subconscients.⁵³ » Marianne, en bout de ligne, admettra qu'elle est incapable de s'expliquer entièrement, ce qui ne revient pas, explique Démoris, à un aveu d'impuissance, mais montre que son esprit est en mesure d'accepter simultanément des représentations contradictoires.⁵⁴ Rousseau reconnaîtra également les traits inhabituels de son caractère, mais, de manière générale, son besoin de cohérence sera beaucoup plus grand. Toutefois, cette différence ne peut servir de critère pour distinguer le roman de l'autobiographie, car si elle est explicable par ce qui sépare la fiction du récit de réalité, elle l'est également par ce qui distingue les dispositions de Marianne de celles de Rousseau : le personnage, surtout s'il est un noble évoluant dans un univers où seules comptent les apparences, peut se contenter d'être compréhensible pour les autres ; la personne doit être cohérente à ses propres yeux, surtout s'il s'agit de Rousseau.

Georges May conclut que rien, du point de vue des éléments concrets du texte, ne nous permet de déterminer si l'on a affaire à une autobiographie ou à un ouvrage de fiction.⁵⁵ Bien plus, puisque *La vie de Marianne* paraît en 1731, soit avant que la tradition autobiographique ne se soit affirmée, force est de conclure, avec Philippe Lejeune, que « l'autobiographe n'a pu devenir lui-même qu'en imitant les gens qui imaginaient ce que c'était qu'être autobiographe⁵⁶ ». Ceci est d'autant plus plausible, dans le cas qui nous occupe, que Rousseau connaissait *La vie de Marianne* et tenait Marivaux en grande estime. C'est donc en se servant des instruments habituels de la fiction que Rousseau devra

⁵³ René DÉMORIS, *op. cit.*, p. 400-401.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 413.

⁵⁵ Georges MAY, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁶ Philippe LEJEUNE, *op. cit.*, p. 32.

effectuer son projet de sincérité,⁵⁷ qui se manifeste dans sa spécificité au moyen de ce que P. Lejeune appelle le *pacte autobiographique*.

Le pacte autobiographique est un contrat moral de sincérité qui peut prendre diverses formes, mais qui « suppose d'abord une *identité assumée* au niveau de l'énonciation, et tout à fait secondairement, une *ressemblance* produite au niveau de l'énoncé⁵⁸ ». Les éléments de ce pacte peuvent être joués, comme le montre la première adresse au lecteur de Marivaux, mais dans une autobiographie, le pacte manifeste toujours « l'intention qu'a l'auteur d'honorer sa signature. Le lecteur pourra chicaner sur la ressemblance, mais jamais sur l'identité. On sait trop combien chacun tient à son nom.⁵⁹ » Dans le roman comme dans l'écrit personnel, on peut prétendre dévoiler une vérité sur la nature humaine, mais c'est le fait que l'autobiographe prenne de surcroît en charge ce qu'il dit comme une vérité *personnelle* qui différencie l'autobiographie de l'ouvrage de fiction. Puisque l'identité entre l'auteur et le sujet du livre est assumée, par exemple, dans les *Essais* de Montaigne, nous dirons que le pacte autobiographique est le critère qui permet d'unir des ouvrages aussi différents que le sont les *Confessions*, qui sont proprement une autobiographie selon la définition de Lejeune, et les *Rêveries du promeneur solitaire*, écrites sous la forme d'essais, dans un même projet de sincérité.

La sincérité constitue donc un angle d'approche privilégié pour aborder les écrits personnels de Rousseau, car elle se situe au cœur de leur définition. Elle est, en fait, ce qui tient ensemble les *Confessions* et les *Rêveries* sous la bannière d'un projet commun, comme ce qui permet de différencier ce projet de ceux qui sous-tendent les genres littéraires avoisinants : la sincérité distingue les écrits personnels de Rousseau de la biographie, car qui raconte la vie d'un autre n'en a nul besoin ; elle les sépare des mémoires et des autobiographies spirituelles parce qu'elle concerne l'intériorité elle-même, sans référence à Dieu ou à l'histoire ; elle les éloigne des romans à la première personne, enfin, du fait qu'elle représente une volonté d'assumer ce qui est dit comme une vérité personnelle. En ce sens, s'il est vrai que les écrits personnels de Rousseau ont exercé une influence marquante sur le fond culturel à partir duquel nous nous définissons aujourd'hui,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁸ Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, p. 25.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 25.

l'importance de comprendre en quoi consiste la sincérité mise en pratique dans ces ouvrages se trouve justifiée.

2. La notion de sincérité au XVIII^e siècle

La place des écrits personnels de Rousseau dans l'histoire de l'écriture de soi montre que son projet autobiographique survient à un moment où les lecteurs y sont en quelque sorte préparés, malgré les innovations qu'il représente par rapport au goût de l'époque. Toutefois, avant que d'être le critère de définition d'un *genre* littéraire, la sincérité fut un *thème* littéraire, renvoyant à une certaine critique des pratiques sociales en vigueur. Par conséquent, il importe de terminer cette présentation générale du contexte d'écriture des ouvrages autobiographiques de Rousseau par un survol de l'évolution de la notion de sincérité à l'époque moderne.

Né du latin *sincerus*, le terme *sincérité*, à son entrée dans la langue française, était utilisé dans un sens identique à celui de sa racine, c'est-à-dire comme la qualité de ce qui est propre, sain et pur. S'interrogeant sur l'origine et l'évolution du concept de sincérité, Lionel Trilling, dans *Sincerity and Authenticity*, ajoute qu'on peut également le rapprocher du latin *sin cera*, qui signifie *sans cire* et renvoie à des objets qui n'ont pas été recouverts ou réparés. La filiation entre cette locution et le terme français est toutefois moins certaine historiquement que la première. Il reste qu'en un sens ou l'autre, ce mot n'avait à l'origine aucune connotation morale et s'appliquait aux choses, qu'elles soient matérielles ou immatérielles. On disait, par exemple, qu'un vin était sincère s'il n'était pas altéré, de même qu'une doctrine et qu'un Évangile étaient sincères s'ils n'avaient pas été falsifiés ou corrompus.⁶⁰ C'est au début du XVI^e siècle que l'on commence à employer l'adjectif *sincère* pour qualifier des personnes, d'abord en un sens métaphorique très proche de celui de *sincerus*. On pouvait dire, par exemple, qu'un homme avait une vie sincère si son existence était saine, pure et équilibrée.

Bientôt, on assiste à un glissement sémantique du terme, qui sera dès lors compris comme l'absence de dissimulation, sens qui se rapproche beaucoup de celui de *sin cera*. Ce changement viendrait, selon Trilling, d'un assouplissement des structures de la société du

⁶⁰ Lionel TRILLING, *Sincerity and Authenticity*, p. 13.

XVI^e siècle : avec l'apparition d'une certaine mobilité sociale au sein du système monarchique, la flatterie devient un moyen d'avancement privilégié et on est de plus en plus sensible au fait que la parole peut aussi bien servir à couvrir le vrai qu'à le dévoiler. Jean Starobinski, pour sa part, remarque que le constat à l'effet que « le monde alentours n'est que mensonge et trahison » remonterait plutôt à l'Antiquité.⁶¹ Cette idée n'est donc pas le propre de la modernité, mais l'apparition du terme *sincérité*, en son sens actuel, ainsi que la présence du thème dans de nombreux ouvrages littéraires attestent la recrudescence, à partir du XVI^e siècle, d'une préoccupation pour le jeu des apparences dans les rapports sociaux.

En plus du *Tartuffe* et du *Misanthrope* de Molière, Henri Peyre, dans *Literature and Sincerity*, mentionne Boileau, La Fontaine et La Bruyère au nombre des railleurs et des critiques de la nécessité d'user d'apparences trompeuses en société. Il explique que si la formulation de l'idéal mondain de politesse, principal élément, selon lui, de ce jeu des apparences, représente une victoire de la douceur sur la brutalité, ce *progrès* n'en a pas moins son prix à payer : la gracieuse artificialité remplace désormais la candeur du discours dans les cercles à la mode.⁶² Comme l'explique Jean Starobinski, cette perte est ressentie sur le plan moral parce que « le parler "pur", "châtié", est désormais tenu pour indicatif des vertus de la personne.⁶³ » Le mérite personnel et l'estime publique s'acquièrent, autrement dit, non par les actions vertueuses proprement dites, mais par les manières agréables et ce, qu'elles soient l'ornement de la vertu ou celui du vice. De la sorte, le public condamne plus facilement le rustre vertueux que le vicieux dont les vices plaisent. C'est précisément la critique que Rousseau reprend à son compte dans son *Discours sur les sciences et les arts* : « Qu'il serait doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure était toujours l'image des dispositions du cœur, si la décence était la vertu, si nos maximes nous servaient de règles, si la véritable philosophie était inséparable du titre de philosophe !⁶⁴ »

⁶¹ Jean STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, p. 11-17.

⁶² Henri PEYRE, dans *Literature and Sincerity*, p. 49-56.

⁶³ Jean STAROBINSKI, *Le remède dans le mal*, p. 66.

⁶⁴ O.C., III, p. 7.

Trilling signale également que la sincérité, prise au sens d'absence de dissimulation, constitue un thème récurrent de l'œuvre de Shakespeare⁶⁵. La notion de sincérité qu'il tire de la pièce *Hamlet*, bien qu'elle n'entretienne pas nécessairement de rapports directs avec l'évolution du terme dans la langue française, est éclairante pour notre propos parce qu'elle permet de dégager les deux niveaux de la conscience sincère, soit une fin, celle d'être vrai envers les autres, et un moyen pour y parvenir, être vrai envers soi-même.⁶⁶ Avec Shakespeare, la notion négative d'absence de dissimulation prend donc une profondeur positive ; le *ne te cache pas* devient un *connais-toi toi-même et montre-toi*. Il importe de signaler cette nuance parce qu'en ce qui concerne la véracité à soi-même, elle pointe vers l'exigence de plonger en son cœur qu'on retrouvera chez Rousseau et sur laquelle nous reviendrons ; quant à la véracité envers les autres que mentionne Shakespeare, elle annonce la portée morale qui sera accordée à la sincérité au XVIII^e siècle.

L'édition de 1771 du *Dictionnaire de Trévoux* et l'*Encyclopédie*, publiée pour la première fois en 1765, s'accordent pour définir ce terme comme l'« expression de la vérité⁶⁷ ». Les deux ouvrages insistent, de même, sur le fait qu'il ne faut pas confondre la sincérité, cette « vertu précieuse dans le commerce de la vie, qui empêche de parler autrement qu'on ne pense⁶⁸ », et la franchise, l'« une des nuances des vérités de caractère, [...] une qualité qui fait parler comme on pense⁶⁹ ». Il y a donc autant de différence entre ces notions dites voisines qu'entre une vertu acquise et une qualité naturelle.

L'*Encyclopédie* explique pourquoi l'expression de la vérité relève, pour l'homme, du domaine de la vertu plutôt que de celui du caractère :

Si nos âmes étaient de purs esprits, dégagés des liens du corps ; l'une lirait au fond de l'autre : les pensées seraient visibles, on se les communiquerait sans le secours de la parole : et il ne serait pas nécessaire alors de faire un précepte de la sincérité ; c'est pour suppléer, autant qu'il en est besoin, à ce commerce de pensées, dont nos corps gênent la liberté, que la nature nous a donné le talent de proférer des sons articulés. La langue est un truchement, par le moyen duquel les âmes s'entretiennent ensemble ; elle est coupable, si elle les sert infidèlement, ainsi que le serait un interprète imposteur, qui trahirait son ministère.⁷⁰

⁶⁵ Lionel TRILLING, *op. cit.*, p. 14-16.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 3. Voici l'extrait d'*Hamlet* cité par l'auteur : « This above all : to thine own self be true/ And it doth follow, as the night the day,/ Thou canst not then be false to any man. »

⁶⁷ *Dictionnaire de Trévoux*, VIII, p. 274 et *Encyclopédie*, XV, p. 207.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibid.*, V, p. 297. Voir aussi l'article « Sincérité » dans l'*Encyclopédie*, XV, p. 207.

⁷⁰ *Encyclopédie*, XV, p. 207.

Voilà expliqué le caractère d'obligation morale relié à la sincérité : la langue est coupable si elle trahit sa finalité naturelle, celle de faire des sons articulés un moyen pour suppléer, chez les êtres sensibles, au commerce des pensées dont sont capables les purs esprits. Parce que « mentir, c'est affirmer comme vrai ce qu'on sait être faux⁷¹ », il ne fait pas de doute que le menteur offense cette vertu, mais comme ce n'est pas la fausseté des paroles qui fait le crime, mais bien la dualité entre ce que le menteur pense et ce qu'il dit, il semble que peuvent être accusés d'insincérité tous ceux qui trompent, qui « use[nt] d'artifice pour induire en erreur⁷² ». En ce sens, on note que l'adjectif *sincère*, selon les exemples fournis par le *Dictionnaire de Trévoux*, s'emploie pour qualifier des faits de langage oral, comme des discours ou des propos, mais également des manières et des procédés. Le langage articulé n'est donc pas la seule voix de la sincérité, et Rousseau ira beaucoup plus loin en ce sens que ne le font les dictionnaires de son époque. Il parlera, entre autres, d'attachement sincère, d'amitié sincère, de retour sincère à la vertu.

Cette diversité d'usages possibles de l'adjectif *sincère* fait surgir une question : comment la sincérité peut-elle être l'expression de la vérité ? À cet égard, la distinction entre la franchise et la sincérité que nous avons mentionnée plus haut est éclairante parce qu'elle laisse entendre que la franchise est une qualité positive de la communication, le *dire vrai*, alors que la sincérité, en ce qu'elle « empêche de parler autrement qu'on ne pense », est davantage un *laisser voir*. De fait, toujours selon le *Dictionnaire de Trévoux*, la franchise, qui ne va pas sans candeur, risque toujours de devenir indiscretion.⁷³ Pour sa part, « la véritable sincérité est ennemie de tout artifice et de toute dissimulation, la prudence excessive n'est même pas de son goût », mais « elle n'oblige pas à dire niaisement tout ce que l'on fait.⁷⁴ » Cette restriction, qui peut sembler en assouplir les exigences, indique toutefois que la sincérité va au-delà des paroles. Elle est, en fait, « une ouverture de cœur⁷⁵ », un appel à laisser voir la pensée, ou ce que l'on appellerait à notre époque le *domaine de l'espace intérieur*, qui sous-tend l'expression verbale.

⁷¹ Jean-François FÉRAUD, « Menteur », *Dictionnaire critique de la langue française* [ressource électronique].

⁷² *Ibid.*, « Tromper ».

⁷³ *Dictionnaire de Trévoux*, V, p. 297.

⁷⁴ *Ibid.*, VIII, p. 274.

⁷⁵ *Encyclopédie*, XV, p. 207.

Le XVIII^e siècle n'est pourtant pas sans méfiance envers cette « vertu précieuse dans le commerce de la vie ». Comme le précise le *Dictionnaire de Trévoux*, « la sincérité n'est quelquefois qu'une dissimulation et une franchise apparente, pour engager les autres à ne rien nous cacher, les engager à prendre créance en nous⁷⁶ ». Cet avertissement prudent annonce que Rousseau, dans son projet de sincérité, devra prouver non seulement qu'il ouvre son cœur, mais également qu'il le fait avec des intentions pures. La sincérité, parce qu'elle peut être jouée bien qu'elle soit ennemie de toute dissimulation, est une vertu condamnée à se soumettre à l'examen.

Par conséquent, ce n'est pas la voie de la facilité que choisit Rousseau lorsqu'il se donne le projet d'être sincère à une époque où l'on associe à cette vertu à la fois un si grand mérite et une si forte tendance à être utilisée à des fins contredisant son essence. Il faut donc qu'il ait eu des raisons solides pour faire de cette vertu l'idéal directeur de ses derniers écrits, raisons qui s'enracinent, selon nous, dans son anthropologie et la philosophie morale qui en découle.

⁷⁶ *Dictionnaire de Trévoux*, VIII, p. 274.

Chapitre II

Les sources anthropologiques du projet de sincérité de Rousseau

Sachant que la sincérité, selon les définitions courantes du XVIII^e siècle, est la vertu de celui qui, par l'ouverture de son cœur, se dresse contre toute dissimulation, elle doit entrer en ligne de compte lors de la rédaction d'une autobiographie, surtout lorsque le but annoncé par l'auteur est de « faire connaître exactement [son] intérieur dans toutes les situations de [sa] vie⁷⁷ ». Il est certes possible d'expliquer le fait que Rousseau ait passé près de quinze ans à écrire sur lui-même par des tendances égocentriques ayant dégénéré en paranoïa dans sa vieillesse. Cette interprétation, fondée, entre autres, sur les nombreuses références faites par Rousseau à un certain *complot* de l'Europe entière contre lui, a pour conséquence d'effectuer une séparation claire entre ses ouvrages théoriques, rédigés dans la force de l'âge, et ses écrits autobiographiques, considérés comme les produits d'un esprit affaibli par la maladie.

Néanmoins, il semble à la fois plus intéressant et plus fidèle aux textes dans leur ensemble de considérer le projet de sincérité non seulement comme l'expression d'un besoin psychologique de justification, mais surtout comme découlant d'une exigence morale. Notre objet sera ici de dégager les sources anthropologiques du projet de sincérité en faisant appel aux écrits dits *théoriques* afin de montrer que l'ambition qu'avait Rousseau de laisser après lui un monument sûr de son caractère, loin de n'être qu'une lubie de vieillard, représente la dernière forme d'un projet philosophique déjà en branle lors de la rédaction de ses premiers écrits publiés. Cette visée présuppose certes l'idée que les ouvrages théoriques de Rousseau peuvent nous permettre de mieux comprendre ses écrits personnels parce qu'un grand nombre de ses thèses morales y sont expliquées et mises en relation les unes avec les autres. Cependant, la fonction heuristique que nous attribuons au *Discours sur l'inégalité* et à la *Profession de foi du vicaire savoyard* en ce qui a trait à la sincérité n'implique pas que les ouvrages autobiographiques ne sont que la nouvelle forme d'expression d'une notion déjà toute élaborée dans les écrits théoriques. Au contraire, nous verrons que la notion de sincérité ne trouve son contenu achevé qu'à travers sa mise en pratique littéraire dans les écrits personnels. L'étude des ouvrages où est théorisée

⁷⁷ O.C., I, p. 278.

l'anthropologie rousseauiste permettra seulement de faire la lumière sur l'ambition morale constante derrière l'ensemble des écrits de Rousseau.

Plusieurs indices textuels appuient cette thèse d'un projet philosophique unique qui soit à la base des diverses productions de sa vie d'auteur.⁷⁸ Entre autres, les nombreuses correspondances entre sa peinture de lui-même et sa conception de la nature humaine permettent de supposer que Rousseau vise bel et bien à produire, par ses *Confessions*, « un ouvrage utile et unique, lequel peut servir de première pièce de comparaison pour l'étude des hommes⁷⁹ ». On est, de la sorte, autorisé par Rousseau lui-même à considérer ses écrits personnels comme la continuation du projet philosophique ayant guidé l'ensemble de son œuvre, soit l'avancement de la véritable connaissance de l'homme.

On trouve également des passages où Rousseau insiste sur la correspondance qu'il a toujours cherché à établir entre ses idées morales et sa vie, correspondance qui vient fonder l'intérêt qu'auraient les autres à lire le récit de sa vie intérieure. Dans la Troisième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, réfléchissant la genèse de sa philosophie morale, il mentionne :

Je me dis enfin : me laisserai-je éternellement balloter par les sophismes des mieux disant, dont je ne suis pas même sûr que les opinions qu'ils prêchent et qu'ils ont tant d'ardeur à faire adopter aux autres soient bien les leurs à eux-mêmes ? Leurs passions, qui gouvernent leurs doctrines, leurs intérêts de faire croire ceci ou cela, rendent impossible à pénétrer ce qu'ils croient eux-mêmes. [...] Leur philosophie est pour les autres ; il m'en faudrait une pour moi.⁸⁰

Rousseau exprime ensuite sa désapprobation face à l'attitude des philosophes qui « étudient la nature humaine pour pouvoir en parler savamment, mais non pas pour se connaître⁸¹ », attitude à laquelle il oppose sa propre inclination à « chercher dans tous les temps à connaître la nature et la destination de [son] être avec plus d'intérêt et de soin qu'il

⁷⁸ Dans la deuxième des *Lettres à Malesherbes*, Rousseau affirme explicitement que ce qu'il a pu retenir des grandes vérités qui lui apparurent lors de l'illumination de Vincennes « a été bien faiblement épars dans les trois principaux de [ses] écrits, savoir le premier discours, celui sur l'inégalité, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inséparables et forment ensemble un même tout » (*O.C.*, I, p. 1136). Puisque, de l'aveu de Rousseau, « les trois principaux de [ses] écrits » sont l'expression d'un système, il convient de rechercher s'il en va de même pour les ouvrages autobiographiques, qu'il avait entrepris à l'époque de la rédaction des *Lettres à Malesherbes*.

⁷⁹ *O.C.*, I, p. 3. (Nous soulignons.)

⁸⁰ *O.C.*, I, p. 1016.

⁸¹ *O.C.*, I, p. 1013.

n'en a] trouvé dans aucun autre homme.⁸² » Christopher Kelly, dans son livre *Rousseau as Author. Consecrating One's Life to the Truth*, soutient que cette condamnation des philosophes dont la pratique diffère de la doctrine est le résultat de la conception qu'a Rousseau du rôle et des responsabilités publiques d'un auteur. Selon lui, suite à l'illumination de Vincennes et à la réforme morale qu'il s'impose après la publication du *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau aurait décidé de devenir un modèle public de sa théorie morale. Cette décision expliquerait son obstination, dès lors, à toujours publier en son nom pour répondre de ses écrits, à une époque où le système de censure faisait de l'anonymat une pratique commune, voire valorisée, en ce qu'elle permettait aux auteurs de jouir en sûreté de la gloire de leurs ouvrages et aux censeurs de brûler les livres sans avoir à poursuivre des hommes en justice.⁸³

Que cette intention ait été, ou non, aussi consciente et constante que C. Kelly l'affirme, il est de toute façon légitime de douter que Rousseau soit toujours parvenu à soutenir son rôle de modèle, à réaliser cette correspondance entre la morale affirmée et la morale vécue. Rousseau exprime d'ailleurs d'importantes réserves à cet égard dans les *Confessions*, notamment en ce qui a trait à sa réforme personnelle. On est toutefois autorisé, par cette réflexion sur l'importance d'élaborer une philosophie pour lui-même, à supposer que la morale développée dans ses écrits théoriques fait au moins partie de sa vie *telle qu'il la conçoit*, ce qui, comme nous l'avons posé au chapitre précédent, constitue la première exigence de l'écriture autobiographique.

Ces indices, qui autorisent une lecture unifiée des écrits théoriques et autobiographiques de Rousseau, suggèrent donc que le projet de sincérité joue un rôle à l'intérieur de sa philosophie morale. Afin de confirmer et de définir celui-ci, il importe d'abord d'identifier l'idéal qui est, selon Rousseau, le principe de la moralité. Une fois cet idéal dégagé à partir d'un survol de l'anthropologie sur laquelle repose la pensée morale rousseauiste, nous pourrions établir les liens qu'il entretient avec la sincérité. Pour ce faire, nous aurons recours à l'usage que fait Rousseau de ce terme dans certains passages significatifs de *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, que nous utiliserons comme un pont entre les

⁸² O.C., I, p. 1012.

⁸³ Christopher KELLY, *Rousseau as Author. Consecrating One's Life to the Truth*, p. 14-26 et 142-154.

écrits théoriques, où le thème de la sincérité est présent de manière implicite, et les ouvrages autobiographiques, dans lesquels elle est mise en pratique. Cette démarche permettra d'éclairer le sens particulier que prend cette notion pour Rousseau non seulement à l'égard de sa théorie morale, mais également du point de vue de l'efficacité pratique de celle-ci.

1. Présentation des deux anthropologies de Rousseau

Force est de constater, lorsqu'on aborde les deux principaux textes dans lesquels Rousseau expose sa conception de l'homme, soit le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et la *Profession de foi du vicaire savoyard*, que Rousseau a bel et bien élaboré deux anthropologies différentes. Le *Discours sur l'inégalité* présente la constitution de l'homme à l'état de nature, autrement dit sa nature originaires ; la *Profession de foi*, pour sa part, peint la nature de l'homme social, ou ce qu'il est devenu. Il ne faut pas s'étonner, explique Rousseau, que ces deux portraits soient extrêmement différents : « l'âme et les passions humaines, s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature », si bien que « le genre humain d'un âge [n'est] pas celui d'un autre âge⁸⁴ ».

Connaître l'homme social permet de savoir ce qu'il est devenu, mais l'état présent des choses empêche de connaître ce qu'il est essentiellement, d'où l'importance de se faire une idée juste de l'état de nature. Cette « étude de l'homme originel⁸⁵ », précise Rousseau dans l'introduction du *Discours sur l'inégalité*, ne doit pas être interprétée comme un exposé de vérités historiques, mais comme « des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à montrer la véritable origine.⁸⁶ » Aussi Rousseau écarte-t-il tous les faits, c'est-à-dire *ce qui est* ou *ce qui a été*, pour se concentrer sur la nature, sur ce qui *devrait être*. Pour ce faire, il doit tenter de

démêler ce qu'il y a d'originaires et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont *il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent.*⁸⁷

⁸⁴ O.C., III, p. 192. Dans ce chapitre, les références tirées du tome III des *Œuvres complètes* proviennent du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, celles tirées du tome IV proviennent de *Émile ou de l'éducation* et celles tirées du tome II proviennent de *Julie ou la Nouvelle Héloïse*.

⁸⁵ O.C., III, p. 126.

⁸⁶ O.C., III, p. 133. (Nous soulignons.)

⁸⁷ O.C., III, p. 123. (Nous soulignons.)

Autrement dit, il faut connaître cet homme originaire, que Rousseau situe hors de l'histoire, pour juger de l'homme social, produit de la succession des événements : si l'homme était heureux dans la nature, avant que le développement de ses facultés et de ses passions ne vienne le rendre méconnaissable⁸⁸, c'est que le mal est né de l'établissement de la société, c'est-à-dire de l'homme lui-même. Comme l'explique J. Starobinski, cette responsabilité de l'homme a des répercussions sur le type de solutions envisageables : « Parce que l'avènement du mal a été un fait historique, la lutte contre le mal appartient aussi à l'homme dans l'histoire.⁸⁹ »

La description de l'état de nature sert donc à retrouver les attributs originels de l'homme, ce que l'on peut appeler l'*ordre de la nature*, ordre qu'il faudrait chercher à rétablir au sein de l'état de société. De fait, contrairement à ce que suggère la célèbre boutade de Voltaire, Rousseau n'aspire pas à donner à ses contemporains l'envie de recommencer à marcher à quatre pattes, mais désire plutôt que l'on recrée les conditions qui rendraient possible le bonheur originel à partir de la constitution présente de l'homme.⁹⁰ C'est en ce sens qu'il imagine, entre autres, le programme d'éducation exposé dans l'*Émile* : il espère élever et montrer à ses semblables un homme naturel tel qu'il pourrait exister en société.

Étant donné la complémentarité des deux anthropologies, nous les aborderons successivement, pour ensuite les inscrire dans un même projet moral. D'abord, nous déterminerons ce qui, à l'état de nature, justifie l'idéal de sincérité. À coup sûr, nous le verrons, l'homme de la nature n'est pas sincère : ne maîtrisant pas de langage, il ne dispose d'aucune forme de communication ni avec lui-même, ni avec les autres. Le contraste entre son mode d'existence et celui de l'homme social indiquera toutefois à quel *besoin* veut répondre la sincérité.

Après avoir éclairé, à la lumière du *Discours sur l'inégalité*, ce que l'homme a perdu en s'éloignant de l'état de nature, il faut comprendre ce qu'il y a gagné. En effet, l'homme social, parce que toutes ses facultés sont développées, est quelque chose de plus que

⁸⁸ O.C., III, p. 122.

⁸⁹ Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, p. 24.

⁹⁰ O.C., III, p. 123, note 1. Jean Starobinski précise que Rousseau utilise l'expression « constitution humaine » pour faire référence à ce qui, en l'homme, est sujet aux changements.

l'homme de la nature. La *Profession de foi du vicaire savoyard*, en nous le présentant sous toutes ses dimensions, indique donc la voie par laquelle il peut reconquérir ce qu'il a perdu en s'éloignant de la simplicité primitive. À l'aide de ce texte, nous compléterons notre réflexion en dégagant les éléments de la constitution actuelle de l'homme pouvant justifier sur le plan moral le projet de sincérité.

2. Justification de la sincérité par l'état de nature : le paradis originel et l'enfer social

Afin de faire ressortir la « majestueuse simplicité⁹¹ » de l'homme de la nature, Rousseau, dans le *Discours sur l'inégalité*, en fait une description négative. Il le caractérise par les facultés humaines et les passions qui ne sont pas développées en lui :

Errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme sauvage, sujet à peu de passions, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état, [...] il ne sentait que ses vrais besoins, ne regardait que ce qu'il croyait avoir intérêt de voir, et [...] son intelligence ne faisait pas plus de progrès que sa vanité.⁹²

Puisque les facultés ne se développent qu'avec les occasions de les exercer⁹³, la raison de l'homme à l'état de nature reste embryonnaire et silencieuse tant qu'il peut pourvoir sans elle à sa subsistance. De même, comme le développement des passions doit beaucoup à celui de l'entendement, celles-ci demeurent calmes tant que la raison se tait :

Les passions [...] tirent leur origine de nos besoins, et leurs progrès de nos connaissances ; car on ne peut désirer ou craindre les choses que sur les idées qu'on peut en avoir, ou par la simple impulsion de la nature ; et l'homme sauvage, privé de toute sorte de lumières, n'éprouve que les passions de cette dernière espèce ; ses désirs ne passent pas ses besoins physiques [...] [L'âme de l'homme à l'état de nature], que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être.⁹⁴

C'est cette simplicité des désirs et des opérations intellectuelles qui fait en sorte que l'homme à l'état de nature vit entièrement dans le monde des sensations. Ne jugeant de rien, ne pensant à rien, n'imaginant rien, il est un être passif qui se contente de recevoir les impressions sensibles et, ce faisant, il *sent* son existence sans en avoir conscience de manière réfléchie. Ainsi, contre Pufendorf et Burlamaqui, jurisconsultes célèbres au XVIII^e

⁹¹ O.C., III, p.122.

⁹² O.C., III, p. 159-160.

⁹³ O.C., III, p. 152.

⁹⁴ O.C., III, p. 143-144.

siècle pour avoir tenté de réfuter Hobbes en faisant de l'homme à l'état de nature un être dont la raison est capable de connaître la loi naturelle pour s'y conformer,⁹⁵ Rousseau insiste sur le caractère prérationnel de l'homme primitif. Il fait du sentiment, ou plus précisément de la sensation, l'état originaire de l'homme, le seul moteur de ses actions. Considérant que la raison est une faculté trop complexe du point de vue anthropologique et trop ambiguë sur le plan moral pour appartenir à l'homme à l'état de nature, Rousseau adopte une autre voie que celle des jurisconsultes pour mener le même combat contre l'hypothèse hobbesienne d'un état originel de guerre.

Cela explique que les deux qualités positives que possède l'homme à l'état de nature, à savoir l'amour de soi et la pitié, soient de nature préreflexive, selon Rousseau. Il s'agit, en fait, de deux impulsions immédiates que l'homme ressent en lui-même. La première l'incite à chercher à se conserver⁹⁶ ; la seconde lui inspire une répugnance à voir souffrir un autre être vivant, mais principalement son semblable.⁹⁷ L'action combinée de ces deux principes fait en sorte que l'homme cherche son propre bien tout en faisant aussi peu de mal à autrui qu'il lui est possible.⁹⁸ Il résulte de cette interaction que l'état de nature est celui où la conservation de soi-même est le moins préjudiciable à l'autre, donc l'état le plus paisible et le plus propre au développement du genre humain.⁹⁹ Rousseau se trouve, grâce à la pitié et à l'amour de soi, dispensé d'avoir recours à la raison pour réfuter Hobbes.

L'homme à l'état de nature assure donc sa subsistance sans chercher à nuire à autrui. C'est sans doute en cela que sa simplicité est qualifiée par Rousseau de *majestueuse* : une fois ses simples besoins satisfaits, il est en paix avec lui-même, avec ses semblables et avec l'univers.¹⁰⁰ Jean Starobinski, interprétant le *Discours sur l'inégalité* dans son livre *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, ajoute que l'homme est non seulement en paix, mais en relation immédiate avec son semblable et avec le monde extérieur :

Le moral de l'homme de la nature, c'est la « vie immédiate », l'élan spontané de la sympathie et de l'amour de soi. Dans l'état de dispersion où Rousseau imagine l'humanité

⁹⁵ Robert DERATHÉ, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 88-93.

⁹⁶ *O.C.*, III, p. 125-126 et p. 154, note XV. (Les notes dont le numéro est écrit en chiffres romains sont celles ajoutées par Rousseau.)

⁹⁷ *O.C.*, III, p. 125-126 et 154-155.

⁹⁸ *O.C.*, III, p. 156.

⁹⁹ *O.C.*, III, p. 153.

¹⁰⁰ *O.C.*, III, p. 142, note IX.

primitive, rien n'unit l'individu à son semblable, mais rien non plus ne l'asservit. N'éprouvant aucun désir de communication, *il ne se sent pas séparé* ; aucune distance métaphysique ne l'éloigne encore de l'objet extérieur, sa relation avec le monde environnant s'établit dans l'équilibre parfait : l'individu fait partie du monde, et le monde fait partie de l'individu.¹⁰¹

Ce n'est qu'au stade où se développera sa capacité à réfléchir que l'homme se sentira séparé des autres êtres, car la première idée que l'on tire de deux choses, c'est qu'elles ne sont pas la même.¹⁰² Pour l'homme qui ne réfléchit pas, qui vit entièrement dans un monde de sensations, il n'y a donc aucune division entre lui, les autres et l'environnement. Plus précisément, la pitié, qui agit sur lui sans le concours de la réflexion, lui « inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir »¹⁰³. Ce faisant, elle le lie spontanément aux êtres sensibles.

Parce qu'il n'a ni communication avec autrui, ni désir qu'il ne puisse satisfaire seul, « tout semble éloigner de l'homme sauvage la tentation et les moyens de cesser de l'être¹⁰⁴ ». La nature l'a pourtant voulu perfectible, c'est-à-dire doué d'une « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres¹⁰⁵ ». Dans la Seconde partie du discours, Rousseau replace donc l'homme dans l'histoire et suppose que suite à des catastrophes naturelles, les individus ont été contraints de se rapprocher, qu'une société primitive s'est constituée et que ce changement de situation, en suscitant de nouveaux besoins, a permis aux facultés qui sommeillaient en l'homme de s'activer. Cette étape est celle de l'apparition du langage, qui favorise le développement de la raison, particulièrement de la faculté de comparer.¹⁰⁶ Celle-ci, plus que toutes les autres puissances réflexives, sera à la source de la division qui existe entre les hommes sociaux, car elle transformera l'amour de soi, simple souci de conservation, en amour-propre, un sentiment « qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement.¹⁰⁷ »

¹⁰¹ Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, p. 343. (Nous soulignons.)

¹⁰² *O.C.*, III, p. 149. (Ajout de l'édition de 1782.)

¹⁰³ *O.C.*, III, p. 126.

¹⁰⁴ *O.C.*, III, p. 144.

¹⁰⁵ *O.C.*, III, p. 142.

¹⁰⁶ *O.C.*, III, p. 136, note VI.

¹⁰⁷ *O.C.*, III, p. 154, note XV.

Si l'homme de la nature sent déjà confusément sa supériorité par rapport aux animaux, ce n'est que lorsqu'il se met à entretenir des contacts plus fréquents avec les autres hommes qu'il commence à se comparer avec ses semblables. À force d'habiter un même territoire, les hommes s'accoutument peu à peu à se réunir pour des chants et des danses et « chacun commen[ce] à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même.¹⁰⁸ » Les êtres humains s'habituent de la sorte à faire des comparaisons et acquièrent des idées de beauté et de mérite, idées qui entraînent des sentiments de préférence, et « de ces premières préférences [naissent] d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie.¹⁰⁹ »

Il semble que l'élément déterminant de cette étape du passage de la nature à l'état social soit que sitôt que l'idée de considération et d'estime se forme dans leur esprit, les hommes considèrent y avoir *droit*. En raison de ce droit que chacun s'attribue, tout tort volontaire est considéré comme un outrage, si bien que le mépris supposé devient plus insupportable que le mal réel. Cette nouvelle source de maux fait en sorte que l'homme, d'indépendant qu'il était lorsqu'il menait son existence isolée, a maintenant *besoin* de l'estime publique pour être heureux. La beauté, la force, le mérite et les talents étant les seules qualités qui peuvent attirer à un individu la considération de ses pairs, il lui faut les avoir ou les affecter :

Il fallut, pour son avantage, se montrer autre qu'on était en effet. *Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes* ; et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège. D'un autre côté, libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà, par une multitude de nouveaux besoins, assujéti pour ainsi dire à toute la nature, et surtout à ses semblables, dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître.¹¹⁰

La première partie de cet extrait souligne l'importance morale de cette étape du développement humain : puisque la distinction entre l'être et le paraître est à l'origine de vices, leur union, inversement, symbolise une forme de bonté primitive. On sent toutefois que l'homme est désormais pris dans un cercle vicieux l'éloignant de cet idéal, car Rousseau insiste, dans la suite de ce passage, sur la relation de dépendance qui s'instaure entre des êtres humains qui jugent désormais de leur mérite en se comparant à leurs

¹⁰⁸ O.C., III, p. 169.

¹⁰⁹ O.C., III, p. 170.

¹¹⁰ O.C., III, p. 174-175. (Nous soulignons.)

semblables. Dès l'instant où se généralise cette manière toute relative de déterminer la valeur des individus, les intérêts de chacun s'opposent à ceux de tous les autres et « le désir caché de faire son profit aux dépens d'autrui¹¹¹ » se répand. Cette situation de dépendance et d'opposition entre les hommes est donc l'un des principaux fondements de la condamnation rousseauiste de la société : « Qu'on pénètre donc, au travers de nos frivoles démonstrations de bienveillance, ce qui se passe au fond des cœurs, et qu'on réfléchisse à ce que doit être un état de choses où tous les hommes sont forcés de se caresser et de se détruire mutuellement.¹¹² » La séparation de l'être et du paraître, une fois consommée par une hypocrisie généralisée, est un fait que rien, dans la société elle-même, ne vient contredire. De là vient l'importance de mener une réflexion sur l'état de nature permettant d'y voir un mal par comparaison à un bien originaire.

Cette approche s'oppose à un type d'argumentation qui, partant de la prémisse que les temps présents sont heureux, proclame qu'il faut satisfaire nos instincts de vanité pour jouir pleinement des bienfaits de la société et pour contribuer au bénéfice public. Développée et défendue en Angleterre par Bernard Mandeville, auteur de *The Fable of the Bees, or Private Vices Public Benefits* (1706), cette approche utilitariste fut diffusée en France par le biais d'écrits aussi divers que les *Lettres persanes* de Montesquieu, l'*Essai politique sur le commerce* de Melon et *Le Mondain* de Voltaire, qui reprennent, entre autres, les éléments de son apologie du luxe. En effet, comme l'indique André Morize, bien que la traduction française de l'ouvrage de Mandeville, parue sous le titre *La fable des abeilles*, se soit fait attendre jusqu'en 1740, les idées de cet auteur n'ont pas manqué d'être très rapidement connues et défendues par d'importantes figures du milieu intellectuel parisien de l'époque :

Il est bien peu d'ouvrages sur la science économique ou sociale qui, directement ou indirectement, ne lui doivent beaucoup. Melon en vient en droite ligne ; Montesquieu l'a lu et le cite ; Rousseau le contredit avec véhémence ; on le retrouve chez Voltaire, Diderot, d'Holbach, Helvétius [...]. Son importance est capitale, car en cette féconde période de préparation, il représente le moment décisif où le courant épicurien et sceptique français vient se fondre avec les conceptions économiques anglaises.¹¹³

En raison de cette influence, il convient de voir dans la pensée de Mandeville l'exemple extrême d'une logique que Rousseau combat dans son *Discours sur l'inégalité*.

¹¹¹ O.C., III, p. 175.

¹¹² O.C., III, p. 142, note IX.

¹¹³ André MORIZE, *L'apologie du luxe au XVIII^e siècle et « Le Mondain » de Voltaire*, p. 69.

De ce fait, nous utiliserons certaines de ses thèses pour faire ressortir la spécificité et la portée critique de l'hypothèse rousseauiste de l'état de nature à l'égard des questions qui nous intéressent.

Par sa *Fable des abeilles* et par la longue série de remarques qui la complète, Mandeville dit vouloir combattre cette « puissante habitude d'hypocrisie grâce à laquelle nous avons appris dès le berceau à nous cacher même à nous-mêmes jusqu'où s'étend l'amour-propre sous toutes ses branches¹¹⁴ ». D'un point de vue diagnostic, ce qu'il dénonce va donc dans le même sens que la réflexion de Rousseau à propos de l'emprise de l'amour-propre sur l'homme social. Le jugement final que porte Mandeville se situe cependant à l'extrême opposé de celui du *Discours sur l'inégalité*, car l'auteur de la *Fable des abeilles* cherche à montrer que si l'on remonte la chaîne des causes, on voit « qu'en cent endroits, le bien [sort] du mal à foison, comme les poussins sortent des œufs.¹¹⁵ » Selon lui, puisque les vices sont inséparables de la nature de l'homme,¹¹⁶ il est inutile de vouloir l'en guérir ; il faut plutôt encourager ceux qui sont nécessaires pour jouir du confort qu'offrent les biens de la société.

L'un des vices que Mandeville juge utile est justement l'hypocrisie. Il soutient que comme la reconnaissance ouverte des vices est néfaste dans une société polie, la bonne éducation veut que l'homme qui ne peut les vaincre les dissimule.¹¹⁷ S'il juge, comme le fait Rousseau, que la fausseté des rapports humains mérite l'indignation, il encourage pourtant l'homme à y entrer, car « il est certain que cette façon de faire nous rend plus supportables les uns aux autres que nous ne l'aurions été autrement.¹¹⁸ »

Mandeville ne s'oppose donc nullement à l'usage de la fausseté dans les conduites sociales, ni à l'instrumentalisation des rapports humains dont l'hypocrisie est une manifestation. Il admet que la tromperie, comme n'importe quel vice, peut parfois entraîner des conséquences néfastes pour l'individu, mais il faut, selon lui, accepter celles-ci comme

¹¹⁴ Bernard MANDEVILLE, *La fable des abeilles*, p. 108-109.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 108.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 65.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 70.

nécessaires à la prospérité générale, car « c'est sagesse dans tous les régimes de supporter un moindre mal pour en empêcher un plus grand.¹¹⁹ »

Rousseau, partant du même constat que l'homme social est subjugué par son amour-propre, cherche donc à renverser les conclusions du type de celles de Mandeville, présentes sous différentes formes dans les écrits de nombreux auteurs français de son temps. Il veut montrer, en démêlant le naturel de l'artificiel dans la constitution actuelle de l'homme, que l'amour-propre, ce « sentiment relatif, factice, et né dans la société¹²⁰ », n'est pas une condition nécessaire des rapports humains, parce qu'au contraire de l'amour de soi et de la pitié, il ne fait pas partie des attributs de la nature originelle.

Mis en évidence dans le *Discours sur l'inégalité*, le contraste entre le calme paisible de l'homme primitif et l'état de déchirement, de souffrance, d'orgueil, d'agitation constante qu'est celui de l'homme social laisse entendre que le second, malgré toutes ses richesses et les commodités dont il se pare, est plus misérable que le premier, du moins dans l'état actuel des choses. L'homme à l'état de nature, ne ressentant que les besoins qu'il peut satisfaire sans le concours d'autrui, vit entièrement en lui-même et n'est pas en peine, alors que l'homme social, dont le bonheur est à la merci de ses concurrents, vit hors de lui, voire en rupture avec lui-même et avec ses semblables.

En un mot, demandant toujours aux autres ce que nous sommes, et n'osant jamais nous interroger là-dessus nous-mêmes, au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur. *Il me suffit d'avoir prouvé que ce n'est point là l'état originel de l'homme.*¹²¹

La peinture de l'état de nature permet donc de saisir ce qu'il faut viser, une fois les facultés de l'homme social développées, si l'on souhaite retrouver quelque chose du bonheur originel. Le *Discours sur l'inégalité*, autrement dit, a pour fonction de désigner le besoin qu'a l'homme de surmonter la division qui caractérise l'existence sociale pour retrouver l'unité primitive. Ainsi, bien que le thème de la sincérité n'y soit pas abordé explicitement parce que l'homme à l'état de nature, isolé de ses semblables, n'a ni le

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 82.

¹²⁰ *O.C.*, III, p. 154, note XV.

¹²¹ *O.C.*, III, p. 193. (Nous soulignons.)

besoin, ni la capacité d'être sincère, on sait déjà ce que cette attitude de véracité envers soi et envers l'autre devra viser à réparer ou à reconquérir.

3. Justification de la sincérité par l'état de société : le bonheur reconquis par l'existence morale

Cette reconquête que devra effectuer l'homme social ne peut cependant pas consister en un retour en arrière. En effet, comme l'explique J. Starobinski, l'homme ne peut travailler qu'à partir de ce qu'il est devenu :

Après avoir accusé les puissances séparatrices développées en l'homme au cours de son histoire – réflexion, amour-propre, faculté d'abstraction, imagination, dépendance et aliénation des consciences – Rousseau décourage expressément toute tentation de rétrograder. Il faut pousser plus loin encore le développement de ce qui nous a rendus malheureux [...]. C'est la seule chance de retrouver sous une nouvelle forme (politique, morale) la plénitude première (naturelle, animale) que l'intrusion du mal a décomposée.¹²²

C'est donc dans la constitution de l'homme dont la mémoire, l'imagination, l'amour-propre, la raison, l'esprit, « toutes les qualités naturelles » sont mises en action,¹²³ qu'il faut chercher la solution au problème de l'existence divisée qui accompagne la socialisation. On remarque que ces qualités sont à peu près celles que l'on considère en général comme définissant l'identité individuelle ou, pour le dire en termes plus proches de ceux qu'emploierait Rousseau, le caractère d'une personne. Autrement dit, le *soi*, ou le sentiment qu'a l'être humain de son identité dans ce qu'elle a de distinct du reste de l'espèce, tout en potentialité à l'état de nature, ne devient actif qu'à l'état de société. On peut donc conclure, avec J. Starobinski, qu'« en prenant possession de son identité distincte, l'homme voit se fêler la sphère parfaite de la vie immédiate, il perd l'unité close, la cohésion du dedans et du dehors de l'état primordial¹²⁴ », situation malheureuse que Rousseau décrit dans le *Discours sur l'inégalité*, mais qui s'accompagne d'une compensation. Les causes et les modalités de celle-ci sont abordées dans *Émile ou de l'éducation*, plus particulièrement, en ce qui a trait à l'expérience morale, dans le passage du Livre IV intitulé *La profession de foi du vicaire savoyard*.¹²⁵

¹²² Jean STAROBINSKI, *Le remède dans le mal*, p. 177-178.

¹²³ O.C., III, p. 174.

¹²⁴ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 347.

¹²⁵ « La profession de foi du vicaire savoyard » est un texte inséré au Livre IV de *Émile ou de l'éducation* comme un exemple de la manière dont on peut raisonner avec son élève en matière de religion. Rousseau y met en scène un vicaire savoyard exprimant les sentiments de son cœur pour éclairer un jeune homme devenu confus dans ses convictions à cause de la méchanceté des hommes.

Au livre II de l'*Émile*, le précepteur explique au lecteur comment l'enfant commence sa vie d'individu en prenant conscience de lui-même : « La mémoire étend le sentiment de l'identité sur tous les moments de son existence, il devient véritablement un, le même, et par conséquent déjà capable de bonheur ou de misère. Il importe donc de commencer à le considérer comme un être moral.¹²⁶ » Puisque la perfectibilité, qui permet le développement de la mémoire, « réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu¹²⁷ », on peut faire le parallèle entre le développement individuel d'un enfant et le passage de l'homme de la nature à l'homme social, ce qui permet de saisir la portée anthropologique de cette remarque. L'être humain a donc bel et bien gagné quelque chose dans sa chute vers l'enfer social : il est devenu un être spirituel, c'est-à-dire doué d'une âme lui permettant d'avoir conscience de lui-même. La dimension morale de l'existence humaine, doit-on comprendre, est l'effet de deux causes, soit la capacité d'envisager sa vie en termes de bonheur et de misère et la prise de possession d'une identité distincte, ce que Rousseau appelle le sentiment d'être « véritablement un, le même ».

Ici, le terme *moral* signifie que l'expérience de l'homme dépasse le domaine sensible et que conséquemment, son bonheur ou son malheur ne dépendent pas seulement de la satisfaction de ses besoins physiques. Or, Rousseau parle également de morale en termes de bonté et de méchanceté, ce qui indique que les besoins moraux de l'homme sous-tendent une certaine normativité fondée en nature.

Si la bonté morale est conforme à notre nature, l'homme ne saurait être sain d'esprit ni bien constitué qu'autant qu'il est bon. Si elle ne l'est pas et que l'homme soit méchant naturellement, il ne peut cesser de l'être sans se corrompre et la bonté n'est en lui qu'un vice contre nature.¹²⁸

Cette réduction à l'absurde vise à faire sentir au lecteur combien la moralité, c'est-à-dire le fait d'être bon plutôt que méchant, est consubstantielle à la nature de l'homme. Rousseau emploie ici l'expression ambiguë de « bonté morale », mais il fait en général une distinction entre la bonté naturelle et la vertu morale. Cette dernière implique initialement

¹²⁶ O.C., IV, p. 301.

¹²⁷ O.C., III, p. 142.

¹²⁸ O.C., IV, p. 595-596.

une victoire de l'agent sur ses passions au profit de son devoir¹²⁹ et l'on ne peut se dire vertueux que lorsque l'on parvient enfin à prendre plaisir à faire ce que dicte le devoir. La bonté, pour sa part, est ce qui est donné à l'homme de la nature, que la pitié incite à éviter tout mal qui ne soit pas nécessaire à sa survie. Il s'agit donc d'une sorte d'innocence primitive ou de bonne inclination naturelle, alors que la vertu demande un effort, d'où le fait que ce soit la moralité, non la bonté, qui constitue une destination, un idéal vers lequel tendre par le respect de règles de conduite. Bien que la possibilité d'atteindre ce but présente des difficultés pratiques en raison du caractère exigeant de la véritable vertu, difficultés que Rousseau ne semble pas lui-même surmonter entièrement,¹³⁰ la réponse au problème de la connaissance des règles à suivre semble, pour sa part, relativement simple, car l'homme trouve tout ce qu'il lui importe de savoir écrit au fond de son cœur par la main de la nature. Ainsi, le vicaire savoyard explique sa découverte des principes moraux en ces termes : « Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire : tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la conscience, et ce n'est que quand on marchande avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement.¹³¹ » Puisque les principes de la nature sont inscrits dans le cœur de chacun, la vie morale, pense Rousseau, nécessite un travail d'introspection.

Plonger en son cœur signifie écouter la voix de sa conscience. Celle-ci, précise le vicaire, n'est autre que la voix de l'âme, alors que les passions sont la voix du corps. Il importe donc, afin de comprendre le rôle de la conscience dans l'expérience morale, qu'il soit établi que l'homme est constitué de deux substances, conclusion à laquelle est parvenu le vicaire en faisant table rase de tout raisonnement philosophique pour simplement s'interroger sur lui-même, « dans la sincérité de [son] cœur¹³² ». Le postulat d'existence de

¹²⁹ *Ibid.*, IV, p. 817. Le lien entre la vertu et la lutte contre les passions est clairement énoncé : « Il n'y a point de bonheur sans courage, ni de vertu sans combat. Le mot de *vertu* vient de *force* ; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature et fort par sa volonté. »

¹³⁰ Robert DERATHÉ souligne bien la difficulté pratique qui accompagne l'apparente simplicité théorique de la morale rousseauiste : « En apparence elle est simple, puisqu'elle se compose de deux éléments, bonté et vertu, qui se complètent l'un l'autre. Mais la bonté est fragile, et ne résiste pas au choc des passions humaines. La vertu qui doit la suppléer est sans doute une force invincible [...], mais, de l'aveu même de Rousseau, il n'y a pour ainsi dire point d'homme capable de l'acquiescer. N'est-ce donc pas finalement reconnaître qu'en bien des cas l'homme va se trouver désarmé aux prises avec ses passions? » (*op.cit.*, p. 120, note 1). La destination morale serait donc possiblement un idéal à viser plutôt qu'un bien à atteindre.

¹³¹ *O.C.*, IV, p. 594.

¹³² *O.C.*, IV, p. 570.

l'âme et du corps repose donc sur un constat d'expérience : « je me *sens* à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal ; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent. ¹³³ » De cette contradiction interne qu'il ressent, le vicaire conclut : « Non, l'homme n'est pas un. ¹³⁴ » Il est au contraire constitué d'une substance spirituelle, active et libre, qui l'élève vers l'amour des vérités éternelles, du beau moral et de la justice, unie à une substance corporelle, sensible et passive, qui le rabaisse à lui-même et l'asservit à l'empire des sens et des passions qui en sont les ministres.

Le vicaire ne dispose évidemment pas de preuves dites *objectives* pour prouver l'existence de l'âme, mais il a décidé de mettre de côté ce que serait un monde *en-soi*, monde qu'il ne peut connaître que par des conjectures incertaines, pour se concentrer sur les vérités utiles à la pratique, vérités que l'homme trouve en lui-même. Autrement dit, il demande à la nature de lui révéler ce qu'est l'homme *pour l'homme* et c'est parce qu'il assume pleinement le perspectivisme de la connaissance qu'il peut parvenir à des certitudes. La question de savoir si, dans la réalité, la liberté humaine existe ou non *en elle-même* l'intéresse peu : pour ce qui est de la pratique, la volonté semble libre et l'homme, de ce fait, peut et doit agir en être libre. Il s'agit, autrement dit, d'une vérité pratique dont le fondement théorique ou métaphysique demeure invérifiable, mais qui n'est aucunement contraire à la raison.

L'expérience morale montre que l'homme est constitué d'une âme, nom donné à sa faculté active, unie à un corps, instance passive. Conséquemment, la nature s'adresse à lui par un double langage. Elle dit à ses sens de le conserver, ce qui se traduit par le sentiment d'amour de soi décrit dans le *Discours sur l'inégalité*, alors qu'à son cœur, elle chuchote de ne pas faire de mal à autrui, ce qui remplace en quelque sorte l'impulsion immédiate de la pitié propre à l'homme à l'état de nature. ¹³⁵ Dans l'*Émile*, en effet, Rousseau réitère

¹³³ O.C., IV, p. 583. (Nous soulignons.)

¹³⁴ *Idem*.

¹³⁵ Dans l'*Émile*, la pitié est présentée comme un sentiment naturel, mais qui doit être développé par l'imagination et la comparaison pour être sensible. De fait, précise Rousseau, lorsque nous nous sentons ému par la pitié, « nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons [que l'autre] souffre, et ce n'est pas dans nous, mais dans lui que nous souffrons. Ainsi, [ajoute-t-il] nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui. » (O.C. IV, p. 505-506.) Cette description de la pitié, qui met en œuvre l'imagination, diffère de l'identification immédiate de l'état de nature. Toutefois, l'*Émile* et le *Discours sur l'inégalité* ne se trouvent pas pour autant en contradiction, puisque Rousseau, dans le discours, suggère également l'existence d'une forme médiate de pitié, lorsqu'il précise qu'à la différence de

l'existence de deux principes, l'un nous portant vers autrui, l'autre vers soi, mais il précise que ce ne sont que les manifestations complémentaires de l'amour de soi chez un être double, un être qui doit satisfaire le bien-être de son corps et celui de son âme. Comme l'explique R. Derathé, « Rousseau [...] n'admet pas que l'homme puisse agir autrement que pour lui-même et pour son propre bien. [...] À ses yeux l'amour de soi reste donc l'unique mobile de l'activité humaine.¹³⁶ » Parce qu'elle nous porte sans contradiction vers nous-mêmes *et* vers les autres, indépendamment de l'intérêt égoïste que nous dictent les passions nées de notre amour-propre, la conscience, résultat du « système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables¹³⁷ », est un « *principe inné* de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions comme bonnes ou mauvaises.¹³⁸ »

Or, si l'on estime, comme Rousseau, que nous sommes sensibles avant même d'avoir des idées,¹³⁹ il faut, pour soutenir que la conscience est un principe inné, montrer qu'elle relève du sentiment. Cette thèse est soutenue par le vicaire savoyard, mais elle s'oppose aux définitions admises à l'époque de la publication de l'*Émile*. En effet, selon Pufendorf et Burlamaqui, dont les réflexions, d'ailleurs abondamment citées dans l'article « Conscience » du *Dictionnaire de Trévoux*,¹⁴⁰ sont une référence majeure en la matière, la conscience est un jugement qui permet d'appliquer la règle de la raison, autrement dit la loi naturelle, aux cas particuliers. Burlamaqui fait certes une place au sentiment en attribuant à l'homme un instinct moral, mais comme le champ d'action de celui-ci se limite aux cas simples, il identifie finalement, de concert avec Pufendorf, la conscience avec la raison elle-même, en tant qu'elle est instruite de la loi naturelle.¹⁴¹ Cette nécessité d'informer la raison de la règle qu'il convient de suivre avant de pouvoir l'utiliser comme guide fait en

la pitié originaire, celle de l'homme social est développée, mais faible (*O.C.* III, p. 155). On peut en conclure que la pitié de l'homme social se développe et fonctionne différemment de l'impulsion immédiate de l'homme à l'état de nature, mais qu'elle garde la même fonction sur le plan moral : celle de lier l'individu aux autres par le sentiment de leur souffrance.

¹³⁶ Robert DERATHÉ, *op. cit.*, p. 99. Il cite l'*Émile* : « L'amour des hommes, dérivé de l'amour de soi, est le principe de la justice humaine. » (*O.C.*, IV, p. 406.).

¹³⁷ *O.C.* IV, p. 600.

¹³⁸ *O.C.*, IV, p. 598. (Nous soulignons.)

¹³⁹ *O.C.*, IV, p. 599.

¹⁴⁰ *Dictionnaire de Trévoux*, II, p. 819.

¹⁴¹ Pour un développement sur l'opposition de Rousseau aux théories des juristes au sujet de la conscience, voir Robert DERATHÉ, *op. cit.*, p. 75-106.

sorte que l'homme est tenu d'écouter la voix de sa conscience avec méfiance, quitte à remettre son jugement dans les mains d'un casuiste.

Cette situation de dépendance de l'homme ordinaire envers l'homme instruit est inacceptable pour Rousseau. Il reconnaît que le jugement rationnel, cette force active se prononçant sur les rapports des objets entre eux, peut tomber dans l'erreur, mais afin d'éviter d'avoir recours à une autorité en matière de morale, Rousseau doit montrer que le sentiment intérieur permet une connaissance certaine des devoirs humains.

Le sens particulier donné à la notion de sentiment, que Rousseau développe dans une note au bas du texte de la *Profession de foi*, permet ce tour de force. Il explique que les mots *sentiment* et *idée* « conviennent à toute perception qui nous occupe et de son objet, et de nous-mêmes qui en sommes affectés.¹⁴² » La différence vient du fait que quand nous avons une idée, nous sommes d'abord occupés de l'objet, alors que lorsque nous ressentons un sentiment, « l'impression reçue nous occupe premièrement et [nous] ne pensons que par réflexion à l'objet qui la cause.¹⁴³ » Le sentiment est d'abord une impression, donc une réception passive d'information, tout comme la sensation, qui ne trompe jamais, dit Rousseau, en raison de cette passivité même.¹⁴⁴ Notons également qu'il s'agit d'une impression qui nous occupe premièrement de *nous-mêmes*, en tant que nous sommes affectés par quelque chose. Ainsi, le sentiment nous en apprend davantage sur notre être que sur l'objet extérieur. À l'instar de la sensation, qui se traduit par de la douleur ou du plaisir, le sentiment nous indique si l'objet extérieur est convenable à notre nature, si bien que la certitude du sentiment, comme d'ailleurs celle de la sensation,¹⁴⁵ porte en fait sur ce que l'objet est *pour nous*, non sur ce qu'il serait *en lui-même*.

Cette caractéristique du sentiment se trouve appliquée à la conscience dans *La Nouvelle Héloïse* : « La conscience ne nous dit point la vérité des choses, mais la règle de nos devoirs ; elle ne nous dicte point ce qu'il faut penser, mais ce qu'il faut faire.¹⁴⁶ » Parce qu'elle relève d'un sentiment de la nature humaine, la vérité de la conscience est

¹⁴² O.C., IV, p. 1559.

¹⁴³ *Idem*.

¹⁴⁴ O.C., IV, p. 573.

¹⁴⁵ O.C., IV, p. 599. Cette idée se trouve également dans la « Cinquième lettre morale », *ibid.*, p. 1109.

¹⁴⁶ O.C., II, p. 698.

entièrement morale, donc pratique. Si on l'interroge sur ce domaine restreint, on peut cependant se fier à son infailibilité, car son appréciation des choses, à savoir son amour du bien et sa haine du mal, n'implique aucune faculté active risquant de tomber dans l'erreur.

Il serait toutefois contraire à la théorie morale de Rousseau d'opposer sans nuance conscience et raison. En effet, dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, où il se défend contre les attaques portées par l'archevêque de Paris contre l'*Émile*, Rousseau clarifie le lien qui existe entre la passivité de la conscience et l'activité de la raison :

La conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme. Ce n'est que par ces lumières qu'il parvient à connaître l'ordre, et ce n'est que quand il le connaît que sa conscience le porte à l'aimer. *La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé, et qui n'a point vu ses rapports.*¹⁴⁷

Comme l'explique Paul Valadier, la conscience, pour Rousseau, s'affirme au contact des différences ressenties au cours des expériences élémentaires de la vie. Elle suppose donc un apprentissage par la raison des différents rapports entre les choses, mais cet apprentissage ne parviendrait pas à une décision morale s'il n'était fécondé par cet amour du bien qu'est la conscience.¹⁴⁸ Par conséquent, il importe de distinguer la raison intuitive, qui découvre les principes fondamentaux à partir de comparaisons et qui travaille de concert avec la conscience pour diriger la vie morale, et la raison raisonnante, ou l'art du raisonnement, qui se met au service des passions et étouffe l'impulsion de la conscience.¹⁴⁹ En faisant de la conscience un sentiment instruit par la raison intuitive, Rousseau lui accorde la crédibilité que lui refusent les conceptions généralement admises à son époque, comme celles de Pufendorf et de Burlamaqui que nous avons évoquées. Il délivre ainsi l'individu de toute dépendance envers une autorité extérieure. S'il sait lire en son cœur et raisonner sur les rapports qui existent entre lui-même et les choses, chacun peut donc être homme sans être savant. S'il se trompe, au moins l'erreur sera sienne et de bonne foi.

Rousseau ne minimise cependant pas la difficulté que l'on trouve à lire dans son propre cœur. La conscience, explique le vicaire, est timide et l'on ne peut entendre sa voix que si l'on fait taire celle des passions, qui met notre intérêt personnel devant tout le reste.

¹⁴⁷ O.C., IV, p. 936. (Nous soulignons.) Il en va de même, nous l'avons dit, de la pitié chez l'homme social dont l'imagination n'est pas encore développée.

¹⁴⁸ Paul VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 136-138.

¹⁴⁹ Jean LACROIX, « La conscience selon Rousseau », in Coll., *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, p. 97.

L'erreur survient, autrement dit, lorsque la raison raisonnante, excitée par l'amour-propre, nous fait marchander avec la conscience au profit des passions. Il faut donc, pour parvenir à connaître sa nature morale, examiner vers quoi nous portent nos penchants une fois « tout intérêt personnel mis à part.¹⁵⁰ » Le vicaire reconnaît que cette opération est ardue à effectuer pour qui s'est engagé sur le chemin de l'amour-propre et il va jusqu'à affirmer que « s'il existait un homme assez misérable pour n'avoir rien fait en toute sa vie dont le souvenir le rendit content de lui-même [...], cet homme serait incapable de jamais se connaître, et faute de sentir quelle bonté convient à sa nature, il resterait méchant par force.¹⁵¹ » Cet argument pose un problème : l'existence d'hommes immoraux ne prouve pas que la moralité n'est pas naturelle, mais seulement que ne se connaissant pas eux-mêmes, les méchants font le mal en pensant qu'ils font le bien, ce qui rend le raisonnement du vicaire en quelque sorte inattaquable, mais invérifiable. Force est de le considérer comme un postulat dont la portée est pratique et dont la généralité est accréditée par ce que l'expérience révèle de la plupart des hommes.

Rappelons, à cet égard, que Rousseau ne prétend pas que de la certitude de la connaissance du bien et du mal par le sentiment, on puisse conclure à la clarté ou à l'objectivité de ses conclusions. Comme l'explique Robert Derathé, si Rousseau « déclare que la preuve du sentiment est invincible, il entend par là qu'elle produit une conviction si profonde qu'aucune objection ne saurait l'ébranler. Mais il se garde bien de donner la force de notre adhésion comme garantie suffisante de la valeur objective de notre croyance.¹⁵² » Le problème qui préoccupe Rousseau diffère donc, selon R. Derathé, de celui que tentent de résoudre les juristes qu'il réfute : ceux-ci se demandaient comment il est possible de connaître le bien, lui se demande plutôt comment nous pourrions l'accomplir.¹⁵³ De fait, nous l'avons vu, la raison ne peut pas être ce qui meut l'homme de la nature, puisque celui-ci, selon l'hypothèse rousseauiste, en est dépourvu. Rousseau estime en outre que même devenu raisonnable, l'homme « n'agit pas que par raison et [...] le principe de sa conduite

¹⁵⁰ *O.C.*, IV, p. 596.

¹⁵¹ *O.C.*, IV, p. 601.

¹⁵² Robert DERATHÉ, *op. cit.*, p. 67.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 106.

reste définitivement le sentiment.¹⁵⁴ » En raison de la permanence de ce trait de la constitution humaine d'un état à l'autre, il importe de faire de la conscience un sentiment, si on veut lui accorder la puissance de mouvoir l'homme qui parvient à l'écouter. Ici encore, il s'agit d'une vérité pratique dont le fondement théorique ou métaphysique est invérifiable, mais qui ne contredit pas les principes de la raison.

En somme, de la bonté primitive, qu'il imagine dans le *Discours sur l'inégalité* et qui ne signifie autre chose que le sentiment inclinant l'homme primitif à rechercher son propre bien en causant le moins de mal possible à autrui, Rousseau passe, dans la *Profession de foi*, au postulat de la destination morale de la nature humaine. La moralité, telle qu'il la conçoit, est issue, on l'a vu, de l'interaction des deux impulsions originaires, soit la pitié et l'amour de soi, chez un être dont les facultés sont assez développées pour susciter un sentiment d'identité (par la mémoire) et une conception de la vie en termes de bonheur et de malheur. Elle constitue non pas un acquis originaire, mais une destination, car des facultés rendant possibles la vertu et l'amour de la justice naissent également le vice et l'injustice. Ce qui fait pencher la balance d'un côté ou de l'autre, c'est la capacité qu'a un individu de se libérer de l'emprise de son amour-propre afin d'être en mesure d'écouter sa conscience. Celle-ci, qui se traduit par un amour de la justice, de la vertu et du bien d'autrui, constitue, par le fait de la nature d'abord sentimentale de l'homme, un mobile suffisant pour inciter ceux qui en ressentent les effets à vaincre leurs passions.

4. L'idéal d'unité et la sincérité : théorie morale et mise en pratique

Le fait que Rousseau ait dressé deux portraits distincts de la nature humaine s'explique par la nécessité où il se trouvait d'adopter deux angles d'approche complémentaires pour parvenir à présenter à la fois le fait, soit l'hypocrisie et la méchanceté des hommes sociaux, le droit, la destination morale de l'homme, et le moyen

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 90. Derathé affirme que Rousseau sait cela par expérience, mais l'impuissance de la raison comme mobile de vertu est aussi clairement énoncée dans la troisième lettre de la quatrième partie de *La Nouvelle Héloïse*, où Wolmar admet qu'on ne peut vaincre une passion qu'en lui en opposant une autre. Voir également la critique que fait Rousseau de la morale de l'Abbé de Saint-Pierre dans les *Confessions* : « Cet homme rare, l'honneur de son siècle et de son espèce, et le seul peut-être depuis l'existence du genre humain qui n'eut d'autre passion que celle de la raison, ne fit cependant que marcher d'erreur en erreur dans tous ses systèmes, pour avoir voulu rendre les hommes semblables à lui, au lieu de les prendre tels qu'ils sont et qu'ils continueront d'être. Il n'a travaillé que pour des êtres imaginaires en pensant travailler pour ses contemporains. » (*O.C.*, I, p. 422.)

de faire correspondre l'un avec l'autre. Le *Discours sur l'inégalité* nous montre ce que l'homme a perdu par la socialisation et, par suite, ce qu'il doit reconquérir, alors que la *Profession de foi* nous indique ce qu'il y a gagné, donc les facultés dont il dispose pour sa reconquête. Par-delà les différences et les contradictions apparentes, il existe donc bel et bien, d'un ouvrage à l'autre, une unité d'intention, que Jean-Louis Lecercle, dans son livre *Jean-Jacques Rousseau. La modernité d'un classique*, identifie à la préoccupation qu'a Rousseau de désigner aux hommes ce en quoi consiste le bonheur.¹⁵⁵

Si, comme le soutient Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité*, le malheur de l'existence sociale vient de la division, celle qui agit à l'intérieur d'un individu lorsque ses désirs dépassent sa capacité de les satisfaire et celle qui existe entre les hommes dont les intérêts sont opposés, on peut conclure que le bonheur se trouve dans la reconquête de l'unité première. Celle-ci est donc considérée comme un bien à atteindre et, parce que d'elle dépend la vie heureuse, l'unité peut être appelée un idéal *moral* : elle permet d'effectuer une distinction entre ce qu'il convient de rechercher et ce qu'il faut fuir.

C'est dans cette reconquête de l'unité perdue qu'intervient la sincérité. Nous avons vu que le développement de l'amour-propre fait en sorte de diviser les intérêts particuliers, ce qui se traduit, dans le rapport à l'autre, par un écart entre les sentiments réels, l'ambition par exemple, et ceux que l'on affecte. En ce qu'elle manifeste une volonté d'unir l'être et le paraître, la sincérité représente donc une avenue possible pour reconquérir l'immédiateté du rapport à l'autre qui faisait partie du bonheur de l'homme de la nature. Par conséquent, bien que le terme *sincérité* n'apparaisse pas dans le *Discours sur l'inégalité*, on peut supposer que cette « vertu précieuse du commerce de la vie » pourrait constituer un remède contre l'hypocrisie qui contamine les relations entre les hommes sociaux.

Cette interprétation est cohérente avec le fait que, dans *La Nouvelle Héloïse*, roman où Rousseau met en scène des hommes et des femmes dont les facultés sociales sont développées, mais dont le mode de vie s'approche autant que possible de l'ordre de la nature, le mot *sincérité* est employé à plusieurs reprises pour qualifier un type de relation à l'autre duquel la dissimulation est absente. Pour ne donner que quelques exemples, on y

¹⁵⁵ Jean-Louis LECERCLE, *Jean-Jacques Rousseau. La modernité d'un classique*, p.65.

parle de la sincérité de l'offre des Valaisans (lettre XXIII, première partie), de la sincérité de l'amour conjugal entre Claire et M. d'Orbe (lettre II, quatrième partie) et de la sincérité de la réconciliation entre Saint-Preux et le baron d'Etange (lettre VII, cinquième partie).¹⁵⁶ Parce que ces rapports font preuve d'une concordance exacte entre le sentiment vécu et le sentiment affiché, on peut considérer que la sincérité, c'est-à-dire la qualité qu'ils ont en commun, constitue une voie de reconquête de l'unité originelle entre l'être et le paraître dans le rapport à l'autre.

Le rôle moral de la sincérité dépasse cependant le cadre strict des relations entre les êtres humains, selon la définition qu'avait tirée Lionel Trilling de la pièce *Hamlet* : être sincère, c'est être vrai envers soi-même pour être vrai envers les autres. La finalité de la sincérité, à savoir l'accord entre l'être et le paraître dans le rapport à l'autre, suppose donc au préalable un rapport à soi-même.

Cette question est au centre de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, qui accorde un rôle crucial à l'introspection dans l'expérience morale. S'interroger « dans la sincérité de [son] cœur¹⁵⁷ », c'est lire en soi-même ce que la nature y a gravé. L'individu y parvient lorsqu'il se délivre de l'illusion des passions et de l'intérêt pour écouter sa conscience, cette voix qui lui révèle que le bonheur se trouve dans la justice et la vertu. Or, puisque la conscience est un sentiment, entendre sa voix signifie en fait sentir son cœur, au sens symbolique ou spirituel du terme. En cela, l'écoute de la conscience peut être comprise comme la forme sociale du sentiment d'existence. Il ne s'agit pas proprement d'une connaissance de soi, mais d'une satisfaction que ressent celui qui s'inscrit dans l'ordre de la nature : « Le méchant se craint et se fuit ; il s'égaie en se jetant hors de lui-même [...] Au contraire la sérénité du juste est intérieure ; [...] il en porte la source en lui-même¹⁵⁸ », déclare le vicaire. L'homme bon surmonte par la sincérité la séparation d'avec lui-même, connaît de ce fait la nature humaine et sent la douceur de s'y conformer ; l'homme méchant, pour sa part, incapable de plonger en lui-même parce que le témoignage de sa conscience lui est désagréable, ignore aussi ce qu'il est. La sincérité, conçue comme un

¹⁵⁶ O.C., II, p. 81, 407 et 605.

¹⁵⁷ O.C., IV, p. 570.

¹⁵⁸ O.C., IV, p. 597.

rapport vrai envers soi-même, représente donc une sorte de garantie morale : il suffit de prouver qu'on est capable d'être sincère pour que jaillisse la preuve que l'on est bon.

En somme, la sincérité s'inscrit dans la philosophie de Rousseau en tant que moyen de reconquérir l'idéal d'unité dans le rapport à soi, comme dans le rapport à l'autre. Cette fonction morale de la sincérité explique la présence de ce thème, quoique formulé de différentes manières, dans plusieurs ouvrages importants de Rousseau : dans le *Discours sur les sciences et les arts*, il est utilisé pour évoquer la nostalgie d'un temps où « les hommes trouvaient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement¹⁵⁹ » ; on le retrouve, par la négative, dans le *Discours sur l'inégalité*, qui dénonce l'hypocrisie rendue nécessaire par l'état de société ; il revient dans la *Profession de foi* sous les traits de la conscience, un type de rapport à soi permettant de découvrir sa destination morale indépendamment de toute autorité extérieure ; il est, enfin, mis en scène dans *La Nouvelle Héloïse*, comme ce qui rend possible et intéressante la relation privilégiée des personnages entre eux. L'intérêt philosophique de Rousseau pour la sincérité a donc déjà une longue histoire lorsqu'il entreprend d'écrire sur lui-même. Il importe, de ce fait, d'expliquer pourquoi c'est finalement par le biais d'une mise en pratique de la sincérité qu'il a choisi de poursuivre le but de son projet moral : convaincre le public de l'importance, pour être heureux, d'un rapport à soi et à l'autre où sont unis l'être et le paraître.

Nous avons mentionné que Rousseau cherche constamment à donner à ses idées morales une effectivité pratique, qui ne peut résider, en vertu de son anthropologie, que dans la force de l'adhésion sentimentale suscitée chez ses lecteurs. Christopher Kelly remarque que cette préoccupation est déjà présente dans une lettre écrite pour défendre son *Premier Discours*. Il admet ne pas espérer que ses exhortations entraînent une réformation des hommes, puisqu'il a beau leur dire la vérité, « c'est à une voix plus puissante qu'il appartient de la leur faire *aimer*.¹⁶⁰ » Kelly estime que la décision de Rousseau de passer des discours aux romans viendrait de sa conviction que les gens sont menés par leurs passions plutôt que par leur raison et qu'en conséquence, sa défense de la moralité doit

¹⁵⁹ O.C., III, p. 4.

¹⁶⁰ O.C., III, p. 104. (Nous soulignons.)

s'appuyer sur le remplacement d'une passion malsaine et des illusions qui l'accompagnent, par un autre ensemble de passions, accompagnées, de même, de leurs illusions.¹⁶¹

Peut-on pousser plus loin l'hypothèse de Kelly et supposer que c'est ce même désir de persuader, c'est-à-dire de susciter une adhésion effective, donc sentimentale, aux vérités morales qu'il soutient avoir entrevues dès l'illumination de Vincennes,¹⁶² qui aurait ensuite encouragé Rousseau à passer des romans aux écrits personnels ? En ce sens, on note, dans les *Confessions*, que bien qu'il accorde une grande importance à la lecture de romans dans le développement initial de sa sensibilité, Rousseau dit avoir été incité à la philosophie et aux réflexions morales par son affection pour des personnes réelles avec qui il partageait ces intérêts naissants. Il avoue, par exemple, que c'est en conversant avec Mlle du Châtelet, sa gracieuse et spirituelle amie, qu'il découvre ce « goût de morale observatrice qui porte à étudier les hommes¹⁶³ », qui guidera plus tard sa vie et ses travaux. De même, c'est en lisant les malheurs de Voltaire avec son ami M. de Conzié qu'il développe son penchant pour la philosophie, du fait que « l'intérêt [qu'ils prenaient] l'un à l'autre s'étendait à tout ce qui s'y rapportait¹⁶⁴ ». Aussi peut-on croire que lorsqu'il affirme que « jamais toute la morale d'un pédagogue ne vaudra le bavardage affectueux et tendre d'une femme sensée pour qui l'on a de l'attachement¹⁶⁵ », c'est qu'il estime que ce ne sont ni les discours, ni même les romans en tant que tels¹⁶⁶ qui se font le mieux entendre des hommes, mais bien les autres personnes, celles pour qui on a de l'affection ou que l'on prend en pitié.

¹⁶¹ Christopher KELLY, « Taking Readers as They Are: Rousseau's Turn from Discourses to Novels », p. 96-97.

¹⁶² *O.C.*, I, p. 1136.

¹⁶³ *O.C.*, I, p. 171.

¹⁶⁴ *O.C.*, I, p. 214.

¹⁶⁵ *O.C.*, I, p. 199.

¹⁶⁶ Nous disons bien « en tant que tels », car la pensée de Rousseau sur les rapports entre le réel et la fiction est complexe. Il lui arrive, en effet, de donner plus de réalité aux êtres de son imagination qu'à ses contemporains de chair et d'os. Il faut souligner, par exemple, le cas d'Émile, l'homme naturel de son ouvrage sur l'éducation, qu'il fait évoluer, dit-il, en avançant « attiré par l'ordre des choses », ce qui signifie que quoi qu'en disent les lecteurs sceptiques, Émile n'est pas une chimère, car en l'imaginant, Rousseau ne tire que des conséquences des principes découverts dans la nature (*O.C.*, IV, p. 548). Il ajoute également, à propos de ce même livre : « Ce devait être l'histoire de mon espèce : vous qui la dépravez, c'est vous qui faites un roman de mon livre. » (*O.C.*, IV, p. 777.) Or, dans ces cas, le terme *fiction* s'oppose à la réalité philosophique des principes de l'ordre de la nature, ce qui diffère quelque peu de l'opposition entre un personnage inventé (même selon les principes de la nature) et une personne réelle. D'ailleurs, malgré ce que dit Rousseau de la *réalité* d'Émile, on note que son histoire a laissé les Parisiennes plus froides que la correspondance de Saint-Preux et de Julie, dans laquelle elles ont cru lire le récit de la propre histoire de Rousseau. (*O.C.*, I, p. 547.) Rousseau n'a certes pas fait de grands efforts pour faire croire à cette supercherie, qu'il n'a pas non plus démentie, mais les lettres envoyées par ses lecteurs montrent qu'ils ont préféré y croire.

Cette hypothèse viendrait appuyer notre lecture unifiée de l'œuvre de Rousseau en fournissant une raison pour laquelle l'écriture de soi est une entreprise des plus adaptées à la continuation et à la promotion du projet moral d'abord exposé dans ses écrits théoriques. Puisque l'effectivité morale nécessite l'adhésion affective aux principes et parce que l'on est davantage touché par une personne de chair et d'os que par un traité ou par une fiction, il est fort utile que Rousseau se présente tôt ou tard comme un être réel, à aimer ou à plaindre, ayant tenté de mettre cet idéal en pratique. De même, cette hypothèse expliquerait que l'autobiographie doive se traduire par un projet de sincérité, car si l'on s'aperçoit que l'auteur trompe ou se trompe dans sa peinture de lui-même, ou encore s'il utilise trop d'ornements, le personnage devient fictif et l'impact sur le lecteur diminue. Déjà s'esquissent les difficultés liées à l'exigence de véracité, lorsqu'il s'agit d'un projet littéraire, difficultés fertiles pour notre étude, parce qu'elles font apparaître des aspects de la notion de sincérité que les écrits théoriques ne permettent pas d'apercevoir.

et que leur enthousiasme résulte en grande partie de cette croyance. Pour un compte rendu des réactions à *La Nouvelle Héloïse* telles qu'elles apparaissent dans la correspondance de Rousseau avec ses lecteurs suite à la parution de cet ouvrage, voir Catherine A. BEAUDRY, *op. cit.*, p. 23-26.

Chapitre III

Le projet de sincérité et l'idéal moral d'unité

La sincérité, telle qu'on peut la définir à partir des écrits théoriques de Rousseau, est l'attitude de celui qui cherche à unir l'être et le paraître, tant dans le rapport qu'il entretient avec lui-même que dans ses rapports à l'autre. Nous la connaissons donc, pour le moment, par sa fonction : elle agit comme une forme de remède que l'homme devrait utiliser afin de se guérir de la division interne et de la séparation d'avec ses semblables qui l'affligent en société, un remède dont la vertu est de recréer chez l'homme social quelque chose de l'immédiateté qui caractérise l'existence de l'homme primitif. Celle-ci, ou l'unité qu'elle présuppose, constitue pour Rousseau un idéal moral parce qu'elle représente un but à atteindre, un critère permettant de distinguer une vie heureuse et pleine d'une existence qui ne l'est pas.

En tant que telle, la question de savoir si le projet de persuader le public de la valeur de la sincérité en regard de l'idéal moral d'unité par le biais d'écrits personnels procède d'un choix réfléchi, d'une impulsion ou d'un concours de circonstances, ne relève certes pas de notre propos. Nous avons cependant suggéré que ce dessein serait pour le moins *cohérent* avec l'importance donnée au sentiment dans l'anthropologie et la théorie morale de Rousseau, ce qui nous autorise à aborder les écrits autobiographiques comme la continuation d'un même projet philosophique.

Ceci posé, il convient, par l'étude des écrits personnels de Rousseau, d'élargir notre définition *fonctionnelle* de la sincérité en dégagant le type de vérité visé et les modalités dont elle peut s'accommoder sans se trahir. Ces précisions, que feront ressortir les textes où la sincérité est mise en pratique, sont nécessaires pour vérifier si l'écriture de soi est un moyen adéquat pour la réalisation de l'idéal d'unité.¹⁶⁷ La première partie de ce chapitre aura donc pour objectif de montrer, par l'analyse des visées qu'étaient celles de Rousseau en entreprenant les *Confessions* et les *Rêveries du promeneur solitaire*, que le travail

¹⁶⁷ Nous disons bien *un* moyen pour réaliser l'idéal d'unité rattaché à la sincérité, car il est clair que pour Rousseau, la sincérité peut passer par d'autres voies, soit le geste spontané ou l'épanchement des sentiments, pour ne donner que deux exemples. Les écrits personnels constituent cependant un terrain privilégié d'étude, car ils nous montrent Rousseau sur le vif, au moment où il confronte la pratique de la sincérité à sa théorie.

autobiographique est bel et bien, pour lui, un *projet* de sincérité. Par la suite, il s'agira de déterminer si la sincérité, telle que pratiquée dans les écrits personnels, permet ou non de réaliser l'idéal d'unité. Nous expliciterons d'abord le genre de rapport à soi que présuppose le projet de sincérité, en comparant l'approche de Rousseau, dans les *Confessions* puis dans les *Rêveries*, avec la formulation classique du problème de la connaissance de soi dans la culture occidentale. Il s'agira de déterminer par quelles voies Rousseau dit se connaître, quel genre de vérité il atteint et dans quelle mesure ce rapport à lui-même répond aux critères de la connaissance, au sens classique. Par la suite, nous aborderons la dimension communicationnelle des écrits personnels pour éclairer la nature du rapport au lecteur établi par Rousseau. Après une brève incursion dans sa théorie du langage, nécessaire pour dégager en quoi consiste l'idéal de communication vers lequel devra tendre l'écriture, nous étudierons les procédés artistiques mis en œuvre dans les *Confessions* et les *Rêveries*, afin de montrer quels moyens sont jugés légitimes par Rousseau pour établir un rapport sincère avec l'autre. De manière générale, à travers cet examen, nous évaluerons la cohérence du projet de sincérité de Rousseau avec sa théorie morale et la conception du bien qui la caractérise.

1. Les *Confessions* et les *Rêveries du promeneur solitaire* comme projet de sincérité

Écrivant sa vie d'une manière inédite à une époque où l'on était déjà familier avec un certain type d'écriture de soi, Rousseau savait qu'il fallait ménager ses lecteurs en leur expliquant sa méthode. La relative nouveauté de son projet l'a donc amené à théoriser sa pratique, à préciser, pour reprendre les termes de Philippe Lejeune, la définition du champ du réel visé, les modalités de son discours et le degré de ressemblance auquel prétend le texte.¹⁶⁸ L'examen de ces déclarations d'intentions, dans les *Confessions* et les *Rêveries du promeneur solitaire*, permettra de définir les paramètres du projet de sincérité de Rousseau et de cerner la cause des changements observables d'un ouvrage à l'autre.

¹⁶⁸ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, p. 26. Ces paramètres constituent ce que Lejeune appelle le « pacte référentiel ». Nous préférons ne pas prendre en charge cette terminologie, puisque la notion de pacte implique un rapport au lecteur, que nous mettons ici entre parenthèses, pour mieux y revenir dans la troisième partie du présent chapitre. Nous ferons donc abstraction de la fonction relationnelle du pacte pour en reprendre simplement les paramètres permettant de définir quel était le projet de Rousseau. Il importe, de fait, de présenter celui-ci dès le départ afin d'être en mesure de comparer, dans les deuxième et troisième parties de ce chapitre, l'intention initiale et le produit fini.

1.1 Le projet des *Confessions*

La première version des *Confessions* débutait par un long préambule, connu aujourd'hui sous l'appellation de Préambule du manuscrit de Neuchâtel, dans lequel Rousseau situait son projet, le justifiait et accréditait sa capacité à le mener à terme. Ce texte introductif, selon les spécialistes, fut rédigé vers 1764, soit en même temps que le Livre IV des *Confessions*, et il aurait été remplacé, vers 1769, par le préambule définitif, beaucoup plus bref et rédigé dans un style plus dramatique qu'explicatif.¹⁶⁹ Quelles qu'en furent les raisons, l'abandon du premier préambule au profit du second indique un changement d'approche de la part de Rousseau. Néanmoins, puisque la plupart des thèmes du préambule de Neuchâtel sont repris à d'autres endroits de la version finale des *Confessions*, nous considérons qu'il n'y a pas véritablement de rupture d'un texte à l'autre et que cette version antérieure peut servir à éclairer le produit final. Aussi, pour dégager les paramètres du projet de Rousseau, ferons-nous surtout appel aux divers passages des *Confessions* où ces thèmes sont abordés, mais également au préambule de Neuchâtel, lorsque celui-ci permet d'éclairer le sens d'affirmations que le texte définitif laisse sans explication.

Le champ du réel que visent les *Confessions* est annoncé dès les premières lignes du Livre I : « Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi./ Moi seul.¹⁷⁰ » Cette formule, explique Jean-Louis Lecercle, condense trois propositions. En un premier sens, Rousseau signifierait que seul, il va dire la vérité. Il entendrait également que seul de sa génération, il a conservé les qualités de la nature, ce qui fait de lui un exemple. Enfin, de manière plus générale, Rousseau réaffirmerait, par cette phrase, une thèse qu'il a souvent défendue : il n'y a de vérité que dans l'homme naturel, l'homme de l'homme étant factice.¹⁷¹ Il faudra revenir sur les implications littéraires et morales de cette référence à la nature. Notons seulement que bien qu'il dise écrire pour dévoiler son caractère,¹⁷² la vérité personnelle que vise Rousseau

¹⁶⁹ Catherine A. BEAUDRY, *op. cit.*, p. 47, 56, 57. Elle suggère qu'au cours de la rédaction, Rousseau, prenant conscience de la nature révolutionnaire de son dessein, aurait renoncé à convaincre ses contemporains par des considérations rationnelles.

¹⁷⁰ O.C., I, p. 5.

¹⁷¹ Jean-Louis LECERCLE, « Un homme dans toute la vérité de sa nature », p. 17.

¹⁷² O.C., I, p. 175.

s'identifie à une vérité générale sur le genre humain. Ces deux niveaux de vérité se trouvent en lui, car il n'est question, précise-t-il plus loin dans le texte, que de son intérieur : « L'objet propre de mes confessions est de faire connaître exactement mon intérieur dans toutes les situations de ma vie. C'est l'histoire de mon âme que j'ai promise.¹⁷³ » Rousseau se propose, autrement dit, de dévoiler *sa* vérité et *la* vérité en faisant « voir un homme tel qu'il est en dedans¹⁷⁴ », *intus, et in cute*.

C'est par le biais de l'histoire de sa vie que Rousseau entend montrer son intérieur, mais afin d'éviter qu'on lui reproche des erreurs de dates, de lieux ou de circonstances, il est explicite quant au degré de ressemblance visé. Annonçant d'emblée qu'il a pu ajouter ici et là ce qu'il appelle des « ornement[s] indifférent[s]¹⁷⁵ », pour suppléer à ce qu'il a oublié, Rousseau se reconnaît assez souple quant à la ressemblance entre son récit et les événements, c'est-à-dire les faits tels qu'ils sont perçus de l'extérieur. Toutefois, il se réclame d'une extrême rigueur en ce qui a trait à la vérité sentie, intérieure, à laquelle il dit avoir accès grâce à la chaîne des sentiments ayant marqué la succession de son être, un instrument qui lui permet de retracer tout ce qu'il a senti et tout ce que ses sentiments lui ont fait faire.¹⁷⁶

On ne peut manquer de sourire à la finesse de cet aspect du projet de Rousseau, en ce qu'il assure l'exactitude de la seule vérité qu'il est impossible aux lecteurs de vérifier. Néanmoins, c'est précisément ce qui fait de l'écriture de soi un projet de *sincérité*, une entreprise régulée par une exigence de véracité plutôt que par une pétition de vérité : puisque les faits présentés sont invérifiables pour autrui, Rousseau est moralement tenu d'être vrai et, pour avoir voix au chapitre de sa propre vie, il doit convaincre ses lecteurs qu'il n'a pas cherché à les tromper.

Dans le texte définitif, cette démarche apparaît sous la forme d'un défi que Rousseau lance à la foule de ses semblables au début du Livre I. Après avoir brièvement posé l'unicité de son entreprise, il ajoute :

¹⁷³ *O.C.*, I, p. 278.

¹⁷⁴ *O.C.*, I, p. 516-517.

¹⁷⁵ *O.C.*, I, p. 278.

¹⁷⁶ *Idem*.

Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra ; je viendrai ce livre à la main me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise. Je n'ai rien tu de mauvais, rien ajouté de bon, et s'il m'est arrivé d'employer quelque ornement indifférent, ce n'a jamais été que pour remplir un vide occasionné par mon défaut de mémoire ; j'ai pu supposer vrai ce que je savais avoir pu l'être, jamais ce que je savais être faux. Je me suis montré tel que je fus, méprisable et vil quand je l'ai été, bon, généreux, sublime, quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même. Être éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables : qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : *je fus meilleur que cet homme-là*.¹⁷⁷

À n'en point douter, c'est bien aux hommes que Rousseau veut se révéler, mais cette adresse à Dieu lui donne l'avantage de pouvoir traiter d'injuste quiconque le condamnera : on ne se présente pas devant l'Être éternel, qui connaît l'intérieur de chacun, tenant à la main un livre rempli de mensonges. Autrement dit, pour persuader le public incrédule de sa véracité, Rousseau soutient qu'il serait prêt à y jouer son salut et va jusqu'à les mettre au défi de faire de même.

De manière moins dramatique, Rousseau rassure également ses lecteurs en précisant les motifs l'ayant incité à se lancer dans cette entreprise, qu'il considère être « les garants de [sa] fidélité à l'exécuter¹⁷⁸ ». Il déclare d'abord vouloir faire triompher le vrai pour protéger son nom après sa mort et, par là, la crédibilité de ses ouvrages théoriques.¹⁷⁹ Il estime également, par ses *Confessions*, avoir poursuivi son projet philosophique en produisant un ouvrage « utile et unique, lequel peut servir de première pièce de comparaison pour l'étude des hommes, qui certainement est encore à commencer.¹⁸⁰ » Enfin, ces raisons d'écrire se doublent de motifs personnels, que Rousseau reconnaît sans peine. Il affirme, d'une part, vouloir jouir de ses souvenirs,¹⁸¹ ce que seul un homme en paix avec sa conscience, donc n'ayant rien à cacher, peut espérer. D'autre part, il prétend avoir entrepris ses *Confessions* afin de se soulager de certaines fautes qu'il n'avait encore

¹⁷⁷ O.C., I, p. 5.

¹⁷⁸ O.C., p. 1152.

¹⁷⁹ O.C., I, p. 3 et 568. Ceci est confirmé par le fait que lorsque Rey avait pour la première fois suggéré à Rousseau d'écrire sa vie, dans sa lettre du 31 décembre 1761, ce projet devait servir d'introduction à une édition générale posthume de ses ouvrages théoriques. Si les *Confessions* ont ensuite pris l'ampleur d'un volume indépendant, cette origine suggère tout de même que la peur qu'on défigure son image est liée à la crainte, plus noble, qu'on altère son œuvre. Rousseau espère, par cette distinction, se libérer du soupçon d'avoir sombré dans la justification intéressée.

¹⁸⁰ O.C., I, p. 3.

¹⁸¹ O.C., I, p. 277.

révélées à personne, comme c'est le cas de sa conduite envers Marion lors de l'épisode du ruban volé.¹⁸² Ce motif ne fait que renforcer la crédibilité de son entreprise, puisqu'il « n'y a point de vice de caractère dont l'aveu soit plus facile à faire que celui d'une action noire ou basse¹⁸³ » si ce n'est, peut-être, ce qui est ridicule et honteux.¹⁸⁴ Dans un cas comme dans l'autre, semble-t-il, la difficulté de l'aveu constitue « la dure mais sûre preuve de [sa] sincérité.¹⁸⁵ »

Ces motifs d'écriture ont pour rôle d'accréditer sa capacité à respecter les modalités d'écriture qu'il se donne. Celles-ci se traduisent, selon nous, par trois exigences : la fidélité du portrait, l'exhaustivité et la neutralité.

Pour faire de lui-même un portrait fidèle, Rousseau doit résister à la tentation de se peindre sous les traits d'un grand personnage,¹⁸⁶ tendance qu'ont eue bien des portraitistes littéraires du XVII^e siècle, qui visaient le vraisemblable plutôt que le vrai, quitte à occulter les imperfections du sujet et à le fixer dans une pose peu naturelle.¹⁸⁷ Ce penchant, Rousseau l'évite soigneusement par la quantité de détails anodins sur sa jeunesse qu'il se sent obligé de fournir pour se montrer tel qu'il est, au risque d'ennuyer ou de choquer ses lecteurs *gens du monde*, peu habitués à entendre parler de l'enfance autrement que dans un style apologétique ou burlesque.¹⁸⁸ Or, s'il se défend de cette façon de l'accusation qu'on pourrait lui faire de présenter au public son propre éloge, il mentionne toutefois qu'il ne taira pas non plus la vérité lorsqu'elle parle en sa faveur.¹⁸⁹ Autrement dit, pour se montrer ni meilleur, ni pire qu'il ne l'est, il devra tout dire.

Cette exigence d'exhaustivité est exprimée clairement à la fin du Livre IV : « Je n'ai qu'une chose à craindre dans cette entreprise ; ce n'est pas de trop dire ou de dire des mensonges ; mais c'est de ne pas tout dire, et de taire des vérités.¹⁹⁰ » La raison de cette

¹⁸² O.C., I, p. 86.

¹⁸³ O.C., I, p. 1153.

¹⁸⁴ O.C., I, p. 17-18.

¹⁸⁵ O.C., I, p. 1153.

¹⁸⁶ O.C., I, p. 174.

¹⁸⁷ Jacqueline PLANTIE, *La mode du portrait littéraire en France (1641-1681)*, p. 22.

¹⁸⁸ Voir Catherine A. BEAUDRY, *op. cit.*, p. 28-34, et Jean-Louis LECERCLE, *Rousseau et l'art du roman*, p. 400.

¹⁸⁹ O.C., I, p. 279.

¹⁹⁰ O.C., I, p. 175.

modalité est expliquée clairement par Rousseau dans le préambule du manuscrit de Neuchâtel : « Les plus sincères sont vrais tout au plus dans ce qu'ils disent, mais ils mentent par leurs réticences, et ce qu'ils taisent change tellement ce qu'ils feignent d'avouer, qu'en ne disant qu'une partie de la vérité ils ne disent rien.¹⁹¹ » La vérité du soi, autrement dit, serait à rechercher dans le *tout*, ce qui explique l'objectif que se donne Rousseau de rendre son âme transparente au lecteur, de « la lui montrer sous tous les points de vue, [de] l'éclairer par tous les jours, [de] faire en sorte qu'il ne s'y passe pas un mouvement qu'il n'aperçoive.¹⁹² » Rousseau aspire, pour reprendre une expression qu'il avait mise dans la bouche de Saint-Preux dans *La Nouvelle Héloïse*, à se peindre dans tous les instants de sa vie,¹⁹³ d'où son choix de la forme autobiographique pour réaliser son dessein.

S'il doit tout dire en ce qui a trait aux mouvements de son âme, c'est pour que le lecteur « puisse juger par lui-même du principe qui les produit.¹⁹⁴ » En effet, combien de fois Rousseau n'a-t-il pas dit, d'une manière ou d'une autre, « je me tais, je laisse le lecteur en juger¹⁹⁵ », lorsqu'il se sentait glisser de l'exposition des faits vers la justification¹⁹⁶ ? Il lui faut donc, après avoir tout dit quant aux circonstances, se taire. Cette exigence de neutralité, qu'elle soit remplie ou non dans la pratique, pointe vers le rôle actif qu'il veut donner au lecteur : « C'est à lui d'assembler ces éléments et de déterminer l'être qu'ils composent ; le résultat doit être son ouvrage [...]. Ce n'est pas à moi de juger de

¹⁹¹ O.C., I, p. 1149. Notons que la conception de la sincérité que révèle ce passage est beaucoup plus sévère que celle généralement admise au XVIII^e siècle. De fait, dans l'article « Sincérité » du dictionnaire de Trévoux, on pose la limite suivante : « La sincérité ne doit être ni indiscrete, ni étourdie, elle n'oblige point à dire naïvement tout ce que l'on fait. » (Tome VIII, p. 274).

¹⁹² O.C., I, p. 175.

¹⁹³ O.C., II, p. 291.

¹⁹⁴ O.C., I, p. 175.

¹⁹⁵ O.C., I, p. 561. Voir aussi, p. 359 : « J'ai promis ma confession, non ma justification : ainsi je m'arrête ici sur ce point. C'est à moi d'être vrai, c'est au lecteur d'être juste. »

¹⁹⁶ Rousseau se défend bien de vouloir se justifier, mais il reste qu'il déclare avoir la justice pour objectif. Or, la différence de signification entre ces deux termes, en théorie, est claire : la justification, s'appuyant sur des excuses, vise la réparation dans l'opinion d'un jugement négatif, que celui-ci soit fondé ou non ; la justice, pour sa part, s'appuie sur le dévoilement de la vérité, indépendamment de la question de savoir si elle est en faveur de celui qu'elle concerne ou si elle peut lui nuire (Voir Ann HARTLE, *op. cit.*, p. 30). Les mots « justice » et « vérité », de fait, se trouvent à de nombreuses reprises côte à côte dans les *Confessions*, ce qui annonce déjà la définition que Rousseau revendiquera finalement comme sienne dans la Quatrième promenade, lorsqu'il fait de ces deux termes des synonymes (O.C., I, p. 1032).

l'importance des faits, je les dois tous dire, et lui laisser le soin de choisir¹⁹⁷ » et ce, afin que le lecteur ne puisse lui reprocher de se tromper ou d'essayer de le tromper.

En somme, si l'on fait abstraction de la question de savoir si Rousseau est finalement parvenu à honorer ses intentions, on peut résumer son dessein en ces termes : il vise à dévoiler la vérité sur lui-même et sur la nature humaine par le portrait fidèle de son intérieur, qu'il estime pouvoir réaliser en résistant à la tentation d'amplifier ses mérites ou ses fautes, en n'omettant aucun fait utile à son sujet et en laissant le lecteur juger lui-même du résultat. Autrement dit, le projet des *Confessions* s'articule entièrement autour de l'ambition qu'a Rousseau de produire, *pour les autres*, un « monument sûr de [son] caractère¹⁹⁸ » et une « pièce de comparaison pour l'étude des hommes¹⁹⁹ ».

1.2 Le projet des *Rêveries du promeneur solitaire*

Lorsqu'il reprend la plume en 1776 pour rédiger ses *Rêveries*, Rousseau affirme que « le désir d'être mieux connu des hommes s'[est] éteint dans [son] âme²⁰⁰ ». Puisque la tâche des *Confessions* consistait à se communiquer aux autres, il ressort de ce constat que le projet de sincérité de Rousseau a changé de nature dans son dernier ouvrage. Il déclare, de fait, dès l'ouverture de la Première promenade : « Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même.²⁰¹ » Ses contemporains, précise-t-il, sont devenus « étrangers, inconnus, nuls enfin pour [lui]²⁰² », tout comme lui-même se sent « nul désormais parmi les hommes²⁰³ ». Cette *nullité* réciproque le met dans ce qu'il appelle une « étrange position²⁰⁴ » : il peut retrouver la paix en dépit de ses malheurs, mais son devoir est de s'abstenir d'agir. Comme publier un ouvrage est une manière d'agir sur un public, Rousseau se fait un devoir, en raison de la position où il se trouve, de n'écrire désormais que pour lui.

¹⁹⁷ O.C., I, p. 175.

¹⁹⁸ O.C., I, p. 3.

¹⁹⁹ *Idem*.

²⁰⁰ O.C., I, p. 1001.

²⁰¹ O.C., I, p. 995.

²⁰² *Idem*.

²⁰³ O.C., I, p. 1000.

²⁰⁴ O.C., I, p. 995.

Ce sont par conséquent des motifs personnels qui inclinent Rousseau à rédiger ses *Rêveries*. Parmi ceux-ci, il mentionne l'intention qu'il a de corriger le mal qui se trouve peut-être encore dans son intérieur.²⁰⁵ Ce motif est sans doute véritable, mais comparativement accessoire, car Rousseau se considère tellement purifié par ses épreuves, qu'il refuse de donner le titre de *Confessions* à cet ouvrage que l'on peut lire, affirme-t-il, comme un appendice de celles-ci.²⁰⁶ C'est donc davantage le plaisir de converser avec son âme que Rousseau recherche, ce qui n'est pas sans rapport avec le motif de jouir de ses souvenirs qui l'incitait à raconter sa jeunesse dans ses *Confessions*, mais qui ajoute une précision supplémentaire : Rousseau ne jouit ni du passé, ni de ce qu'il a été, mais de son *moi* actuel, permanent. Il se propose, en fait, de « doubler [son] existence », expression qu'il explique en ces termes : « En dépit des hommes je saurai goûter encore le charme de la société et je vivrai décrépît avec moi dans un autre âge, comme je vivrais avec un moins vieux ami.²⁰⁷ » Si Rousseau, dans les *Confessions*, s'adressait aux hommes comme s'il était devant Dieu, il converse maintenant avec lui-même *comme le ferait Dieu*. Par un double mouvement de circonscription et d'expansion du moi, il compare, de fait, sa situation à l'autosuffisance divine.²⁰⁸

Son projet ne concernant que lui, il est étrange que Rousseau le décrive dans la Première promenade comme il l'aurait fait pour un ouvrage destiné à la publication. De fait, en plus des motifs venant accréditer sa capacité à être sincère, on y retrouve un énoncé du champ du réel visé, du degré de ressemblance auquel il aspire et des modalités de son discours, explications qui auraient été inutiles si Rousseau n'écrivait véritablement que pour lui-même. Le rejet de tout lectorat est donc vraisemblablement une manœuvre destinée à surmonter certaines difficultés auxquelles Rousseau a dû faire face dans son autobiographie, comme le soupçon de succomber à la tentation de se justifier que nous avons mentionné. Toutefois, qu'il soit rhétorique ou réel, ce rejet du lectorat permet tout de même d'expliquer que l'approche des *Rêveries* diffère de celle des *Confessions*. Le lecteur, dans le premier ouvrage, était constamment interpellé ; dans l'autre, il n'est que toléré aux conditions fixées par Rousseau dans la Première promenade.

²⁰⁵ O.C., I, p. 999.

²⁰⁶ O.C., I, p. 1000.

²⁰⁷ O.C., I, p. 1001.

²⁰⁸ O.C., I, p. 999 et 1002.

L'auteur des *Rêveries* est explicite dès le départ quant au champ du réel visé, lorsqu'il se demande : « Mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ?²⁰⁹ » Plus loin, il précise qu'il sera dans cet ouvrage beaucoup question de lui, mais également des pensées étrangères qui lui traverseront l'esprit lors de ses promenades, le tout, dans le but de produire « une nouvelle connaissance de [sa] nature et de [son] humeur par celle des sentiments et des pensées dont [son] esprit fait sa pâture journalière dans l'étrange état où [il est].²¹⁰ »

Puisqu'il ne parle que de lui-même et, de surcroît, de lui-même tel qu'il se sent présentement, Rousseau aspire à un degré de ressemblance élevé, voire digne de la précision des sciences exactes :

Je ferai sur moi-même à quelques égards les opérations que font les physiciens sur l'air pour en connaître l'état journalier. J'appliquerai le baromètre à mon âme, et ces opérations bien dirigées et longtemps répétées me pourraient fournir des résultats aussi sûrs que les leurs.²¹¹

Ce n'est toutefois qu'en ce qui concerne la cueillette des données que Rousseau vise l'exactitude, car il mentionne qu'il n'essaiera pas de réduire ses résultats en système. Son entreprise, avoue-t-il maintenant, est la même que celle de Montaigne, bien que celui-ci, selon Rousseau, n'écrivait que pour les autres alors que l'auteur des *Rêveries* prétend n'écrire que pour lui-même.

Par cette comparaison avec les *Essais*, nous touchons aux modalités d'écriture des *Rêveries*. Puisqu'il veut « rendre compte des modifications de [son] âme et de leurs successions²¹² », Rousseau devra se donner pour exigence de dire tout ce qu'il a pensé, comme cela lui sera venu, sans y mettre de l'ordre, si bien que « ces feuilles ne seront proprement qu'un informe journal de [ses] rêveries.²¹³ » Comme nous l'avons mentionné au premier chapitre, les *Rêveries* ne se présentent pas sous la forme d'un récit suivi retraçant l'histoire d'une vie, mais plutôt comme un entre-deux entre l'essai et le journal intime. Nous examinerons plus loin jusqu'à quel point, dans la pratique de l'écriture,

²⁰⁹ O.C., I, p. 995.

²¹⁰ O.C., I, p. 1000.

²¹¹ O.C., I, p. 1000-1001.

²¹² O.C., I, p. 1000.

²¹³ *Idem*.

Rousseau parvient à résister à la tentation d'organiser, mais il importe pour l'instant de constater qu'il manifeste l'intention de se laisser guider par sa plume plutôt que l'inverse.

Rousseau, après avoir écrit son autobiographie, sentait donc encore le besoin de se révéler lui-même ou à lui-même, mais il souhaitait le faire par le biais d'un écrit qui soit moins unifié, moins organisé que le premier. On assiste ainsi, d'un ouvrage à l'autre, à une transformation des visées, changement qui explique que la forme choisie pour les *Rêveries* soit si différente de celle des *Confessions*. Conséquemment, on peut supposer que le rapport qu'entretient Rousseau avec les deux exigences de l'écriture autobiographique que nous avons relevées au premier chapitre, soit celle de représenter par l'écriture la vie telle qu'elle est vécue et celle d'organiser les faits racontés en un système cohérent, se transforme. Néanmoins, comme ces écrits présupposent une identité *assumée* entre l'auteur et l'objet du livre, puisqu'en outre l'auteur se trouve, dans les deux cas, engagé par une promesse de sincérité en raison du caractère invérifiable pour autrui des faits rapportés, il faut, malgré les différences, les considérer comme s'inscrivant dans le *même* projet.

2. Les écrits personnels et le rapport à soi

En tant que projet de sincérité, rappelons-le, les *Confessions* et les *Rêveries du promeneur solitaire* ont une fonction morale : celle de permettre la réalisation des exigences de l'unité en tant qu'idéal, c'est-à-dire rendre possible un rapport à soi et un rapport à l'autre où être et paraître correspondent. Elles devront s'inscrire, autrement dit, dans ce qui rend possible une vie heureuse, une existence dont la division est surmontée.

La visée d'adéquation entre l'être et le paraître définissant le rapport *vrai* à soi-même ne peut manquer de rappeler la maxime « connais-toi toi-même », qui, entre autres par l'entremise de Platon, s'est affirmée comme un problème central de la culture occidentale. Toutefois, si la tradition platonicienne en a fait un appel à connaître l'essence de l'homme, en l'occurrence sa qualité d'être rationnel, on sent qu'en raison de la place centrale du sentiment dans l'anthropologie rousseauiste, le rapport à soi dont il est ici question doit être d'une toute autre nature. Afin de saisir la manière dont cette dimension de la sincérité intervient dans le processus d'écriture personnelle, il convient d'évaluer en quel sens et dans quelle mesure le rapport à soi est, pour Rousseau, une connaissance de soi.

2.1 L'évidence intérieure dans les *Confessions*

Dès les premières lignes des *Confessions*, Rousseau annonce qu'il va se peindre lui-même, lui seul, précise-t-il. L'unique explication qu'il donne pour justifier ce choix et fonder sa prétention à réaliser ce projet est celle-ci : « Je sens mon cœur et je connais les hommes.²¹⁴ » Rousseau fait donc téméairement reposer l'édifice de ses *Confessions* sur la conviction qu'il a de détenir *dès le départ* une vérité sentie sur lui-même et une connaissance des autres, qu'il importe à ses semblables d'apprendre de lui. Puisque le rapport à soi est d'emblée posé comme réalisé dans les *Confessions*, il faudra, pour en découvrir la nature, rechercher les passages où Rousseau a fait de la connaissance de soi un thème.

Sa prétention à détenir la vérité sur lui-même fut raillée par plusieurs. David Hume, par exemple, aurait affirmé que Rousseau essaie bel et bien de se peindre sous ses vraies couleurs, mais que nul ne se connaît moins que lui.²¹⁵ Or, si la préface du texte définitif des *Confessions*, en laissant cette affirmation sans explication, n'offre qu'un silence dédaigneux en réponse à de telles attaques, celle du manuscrit de Neuchâtel est plus explicite quant aux justifications de ce l'on peut appeler le privilège de l'auto-connaissance chez Rousseau.

Ce qui se voit [d'un caractère] n'est que la moindre partie de ce qui est ; *c'est l'effet apparent dont la cause interne est cachée et souvent très compliquée*. Chacun devine à sa manière et peint à sa fantaisie ; il n'a pas peur qu'on confronte l'image au modèle, et comment ferait-on connaître ce modèle intérieur, que celui qui le peint dans un autre ne saurait voir, et que celui qui le voit en lui-même ne veut pas montrer ? / *Nul ne peut écrire la vie d'un autre que lui-même. Sa manière d'être intérieure, sa véritable vie n'est connue que de lui.*²¹⁶

Seul l'autobiographe a accès au modèle intérieur, à la cause interne cachée du caractère, à ce que Rousseau appelle, enfin, la *véritable* vie, pour l'opposer, sans doute, à la vie de surface, celle qui n'est qu'apparence. Ainsi, pour l'auteur des *Confessions*, l'autobiographie d'un individu se base sur un référent réel, connu de lui seul, qu'il lui faut révéler.

²¹⁴ O.C., I, p. 5.

²¹⁵ Ces propos de Hume sont rapportés par Bernard WILLIAMS, *Truth and Truthfulness*, p. 177.

²¹⁶ O. C., I, p. 1149. (Nous soulignons.)

« Passant ma vie avec moi je dois me connaître²¹⁷ », affirme Rousseau dans sa première lettre à M. de Malesherbes, ce qui vient donner à l'idée de « sentir son cœur » une profondeur temporelle. La connaissance de soi, ainsi conçue, résulte d'un sentiment continu de soi-même, sentiment dont Rousseau situe l'origine à l'époque de ses six ans, alors qu'il lisait avec son père les romans qu'avait laissés sa mère : « C'est le temps d'où je date sans interruption la conscience de moi-même²¹⁸ », écrit-il dans ses *Confessions*. Or, l'époque de ce commencement n'est pas due au hasard, car c'est à la lecture des romans que Rousseau dit avoir commencé à sentir : « Je n'avais aucune idée des choses, que tous les sentiments m'étaient déjà connus. Je n'avais rien conçu ; j'avais tout senti.²¹⁹ » C'est donc en découvrant son être sensible, passionnel, qu'il commence à avoir conscience de lui-même. Ce rapport à soi, bien que Rousseau l'appelle *connaissance*, n'a pas un contenu explicité, développé, mais se manifeste plutôt par une présence à soi. Malgré cela, Rousseau dispose du fil nécessaire pour remonter du présent à l'origine cachée de son caractère, puisque, dès son apparition, la conscience de lui-même est vécue *sans interruption*. C'est ce fil qu'il nomme la « chaîne des sentiments²²⁰ ».

Celle-ci ne le préserve pas de l'oubli de ses malheurs, donc de ce qui lui est *arrivé*, mais elle n'en est pas moins un « guide fidèle », selon Rousseau, car elle lui permet de se remémorer parfaitement ses fautes et ses bons sentiments, ce qui constitue, autrement dit, son *être* moral. Le *soi* visé par le rapport à soi devrait donc être identifié à cet être moral, découvert par la chaîne des sentiments.²²¹ Conséquemment, la clarté du souvenir affectif devient la preuve de ce qui, dans la masse des impressions passées, permet à Rousseau de saisir et de définir ce qu'est véritablement son *moi*. La Première partie des *Confessions* fournit deux exemples de ce mécanisme. Lors du récit de son séjour à Bossey, période dont

²¹⁷ O.C., I, p. 1133.

²¹⁸ O.C., I, p. 8.

²¹⁹ *Idem*.

²²⁰ O.C., I, p. 278.

²²¹ Rappelons qu'il importe de distinguer deux sens du terme *moral* : celui qui réfère à la dimension spirituelle de l'expérience humaine et au fait que le bonheur humain se définit en fonction des exigences de sa nature (le moral) et celui qui concerne plus précisément les rapports d'un être humain aux autres (la morale ou la moralité). Il est évident que l'ordre de la nature dicte le type de rapports aux autres qui rend possible le bonheur humain et donc que ces deux sens ne *devraient* pas s'exclure. Toutefois, chez Rousseau, les rapports moraux entre les hommes vont parfois à l'encontre du bonheur ou d'un certain type de bonheur. On pense, par exemple, à la nostalgie de Julie au cœur de sa vie « heureuse » d'épouse vertueuse comblée. Étant donné cette incompatibilité au moins *possible*, cette distinction entre les deux sens du terme doit être faite. Dans le cas qui nous occupe, c'est plus spécifiquement au premier sens que nous nous référons.

il se rappelle avec précision « toutes les circonstances des lieux, des personnes, des heures²²² », Rousseau précise d'emblée qu'il y a vécu conformément à son naturel, puisque « tout nourrissait dans [son] cœur les dispositions qu'il reçut de la nature²²³ », si bien que cette époque aurait pu fixer son caractère, si elle s'était prolongée. De la même manière, de l'intervalle de huit ou neuf ans qui a finalement achevé de former son caractère,²²⁴ période où il vécut auprès de Mme de Warens, Rousseau affirme : « rien de tout ce qui m'est arrivé durant cette époque chérie, rien de ce que j'ai fait[,] dit et pensé tout le temps qu'elle a duré n'est échappé de ma mémoire.²²⁵ »

Corrélativement à ce principe, l'oubli de certains faits ne vient pas nuire à la lucidité du rapport à soi, puisqu'il n'affecte que ce qui, au cours de la vie, est étranger au *moi*. C'est ce dont Rousseau avertit le lecteur avant de raconter les aventures du Livre IV :

Ce sont les plus grandes extravagances de ma vie, et il est heureux qu'elles n'aient pas plus mal fini. *Mais ma tête montée au ton d'un instrument étranger était hors de son diapason* ; elle y revint d'elle-même, et alors je cessai mes folies, ou du moins j'en fis de plus accordantes à mon naturel. *Cette époque de ma jeunesse est celle dont j'ai l'idée la plus confuse*. Rien presque ne s'y est passé d'assez intéressant à mon cœur pour m'en retracer vivement le souvenir.²²⁶

On peut contester, comme certains critiques l'ont fait depuis,²²⁷ la valeur de la mémoire affective, en attribuant plutôt ses prétendus souvenirs au domaine de l'imagination, mais il reste que du point de vue du rapport à soi, l'élément important, pour Rousseau, n'est pas tant la mémoire que le sentiment. D'ailleurs, l'idée de faire de la « chaîne des sentiments » un « guide fidèle », c'est-à-dire un critère pour départager ce qui est soi et ce qui n'est pas soi, est cohérente avec la place réservée au sentiment dans l'anthropologie rousseauiste. Nous avons mentionné que celui-ci, de manière générale, rend possible la certitude dans son domaine propre, soit la convenance des objets, intérieurs ou extérieurs, à notre âme.²²⁸ Le sentiment, autrement dit, permet de connaître les exigences de

²²² O.C., I, p. 20.

²²³ O.C., I, p. 14.

²²⁴ O.C., I, p. 179.

²²⁵ O.C., I, p. 226.

²²⁶ O.C., I, p. 129-130. (Nous soulignons.)

²²⁷ Jean-Louis LECERCLE, par exemple, formule une telle critique : « Les sentiments de mon enfance sont transformés par ce que la vie m'a apporté ultérieurement. Si j'essaie de les retrouver dans leur pureté, si j'essaie de redevenir cet enfant, ce n'est pas un effort de mémoire, mais d'imagination. Je ne me remémore pas, je reconstitue. » (*Rousseau et l'art du roman*, p. 374).

²²⁸ Voir chapitre 2 pour une explication plus détaillée de cette thèse.

la nature morale de l'homme et lorsqu'il est sentiment de soi, il indique à *chacun* s'il s'inscrit dans l'ordre de la nature. Aussi, rappelons-le, comme le méchant est incapable de se connaître parce qu'il fuit le témoignage désapprobateur de sa conscience,²²⁹ dire qu'il se connaît lui-même, pour Rousseau, est une façon d'affirmer, pour le moins, la bonté de son âme.

Puisque le sentiment de soi révèle non pas les traits idiosyncrasiques d'un individu, mais son rapport à la nature humaine, on retrouve une certaine correspondance avec l'exigence du *connais-toi toi-même* de Platon. Toutefois, étant sentie, cette conviction intérieure de bonté qu'a Rousseau peut difficilement être appelée *connaissance* ; elle en a la certitude ou, du moins, elle produit une impression subjective de certitude, mais elle ne comporte, en elle-même, aucun contenu développé. À la limite, l'individu pourrait se sentir bon, sans pour autant comprendre ce qui, dans la nature, motive son sentiment. De la sorte, la conscience sentie de soi satisfait sans doute le cœur, mais elle laisse l'esprit sur sa soif, car, nous l'avons vu, de la certitude du sentiment on ne peut conclure à la clarté de ses conclusions.

C'est peut-être pour cette raison que dans la préface du manuscrit de Neuchâtel, Rousseau adopte une attitude plus rationnelle en ce qui concerne le problème général de la connaissance. Il explique d'abord que pour parvenir à bien déterminer un être, il faut être en mesure de le comparer avec d'autres.²³⁰ Appliquant ensuite ce principe à la connaissance de soi, il précise que pour bien connaître son cœur, il faudrait « commencer par lire dans celui d'autrui²³¹ ». Par le portrait de son intérieur, Rousseau entend donc fournir aux hommes un modèle sûr de comparaison, modèle qui leur permette par la suite de se connaître eux-mêmes adéquatement. Or, puisque de son propre aveu, l'entreprise des *Confessions* n'eut jamais d'exemple, comment Rousseau a-t-il pu, lui-même, se connaître par l'entremise de la comparaison ? Il explique, dans cette même préface, qu'en raison de sa situation particulière, il a été en mesure de connaître les autres hommes mieux que quiconque.

²²⁹ O.C., IV, p. 601.

²³⁰ O.C., I, p. 1148.

²³¹ O.C., I, p. 1149.

À compter l'expérience et l'observation pour quelque chose, je suis à cet égard dans la position la plus avantageuse où jamais mortel, peut-être, ne s'est trouvé, puisque sans avoir aucun état moi-même, j'ai connu tous les états [...]. J'ai pesé, j'ai comparé leurs goûts respectifs, leurs plaisirs, leurs préjugés, leurs maximes. Admis chez tous comme un homme sans conséquence, je les examinai à mon aise ; quand ils cessaient de se déguiser je pouvais comparer l'homme à l'homme, l'état à l'état. *N'étant rien, ne voulant rien* je n'embarrassais et n'importunais personne ; *j'entrais partout sans tenir à rien*, dînant quelquefois le matin avec les princes et soupant le soir avec les paysans.²³²

Rousseau estime disposer, du fait de cette situation, d'une pièce de comparaison adéquate pour juger de son propre cœur et se situer par rapport à ses semblables. On ne peut manquer de soupçonner une certaine circularité dans cet argument, car Rousseau soutient avoir pu connaître les hommes parce qu'il n'était pas aveuglé par l'intérêt personnel, ce qu'il s'agit précisément d'établir. Il ne peut, autrement dit, s'empêcher de recourir à son instrument de connaissance pour prouver la valeur de cet instrument. La circularité n'est toutefois pas complète, si l'on considère qu'il y a deux niveaux en cause dans cette explication de sa position. Dire qu'il ne tenait à rien, c'est bel et bien présupposer ce qu'il faut prouver, mais lorsqu'il prétend qu'admis chez tous comme un homme sans conséquence, il a pu observer les hommes lorsqu'ils cessaient de se déguiser, Rousseau entend qu'il *apparaissait* tel à leurs yeux. En cela, le cercle se trouve brisé, car autrui pourrait apprécier la vérité de cet énoncé indépendamment du jugement que porte Rousseau sur lui-même. Cependant, ce que Rousseau apporte comme une preuve de sa connaissance des hommes se résume à n'être qu'une indication que les circonstances étaient favorables pour qu'il parvienne à s'en faire une idée juste.

Cet argument ne figure pas dans la préface définitive, mais on y retrouve des traces de l'idée de la complémentarité du sentiment de soi et de la connaissance par comparaison, car en plus de dire sentir son cœur, Rousseau affirme connaître les hommes. Il ne donne plus d'explication ; seule subsiste ici l'affirmation que non seulement il sait sa place dans la nature, c'est ce que lui révèle son sentiment de lui-même, mais qu'ayant bien comparé, il peut se dire le meilleur des hommes.²³³ Au lieu de proposer des preuves, Rousseau engage le lecteur à chercher, en lui-même, s'il aurait pu faire mieux. Ainsi évite-t-il, sans avoir à y répondre, l'objection du cercle.

²³² O.C., I, p. 1150-1151.

²³³ O.C., I, p. 5.

En fait, comme le remarque J. Starobinski, « pour Jean-Jacques, le spectacle de sa propre conscience doit toujours être un spectacle sans ombre : c'est là un postulat qui ne souffre pas d'exception²³⁴ », d'où sa conclusion que le problème des *Confessions* n'est pas la connaissance de soi, mais la traduction de la conscience de soi en une reconnaissance venue du dehors. À l'époque où il rédige son premier écrit personnel majeur, la dimension de la sincérité qui concerne le rapport à soi est donc perçue par Rousseau non comme une fin, mais comme une condition préalable au travail autobiographique. Ceci ne signifie pas que le rapport à soi n'ait aucune place dans l'écriture des *Confessions*, car, de fait, Rousseau dit revivre ses souvenirs. Toutefois, cette expérience constitue pour lui une nouvelle confirmation de lui-même, une occasion de vérifier l'adéquation entre l'être et le paraître élaborée avant l'écriture, plus qu'une possible découverte de soi.

2.2 L'examen de soi dans les *Rêveries du promeneur solitaire*

Malgré l'assurance qu'il affiche dans les *Confessions*, Rousseau ouvre les *Rêveries du promeneur solitaire* par la question suivante : « Mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qui me reste à chercher.²³⁵ » Il importe donc d'examiner jusqu'à quel point la conception de Rousseau du rapport vrai à soi lors de l'écriture autobiographique se transforme dans son dernier ouvrage.

Notons d'abord que l'on trouve, dans les *Rêveries*, les mêmes approches du rapport à soi que dans les *Confessions*, bien qu'au lieu d'être thématisées, elles sont mises en pratique dans le texte.²³⁶ En effet, à côté des promenades où Rousseau semble être simplement présent à lui-même, la Cinquième, par exemple,²³⁷ on en trouve d'autres, moins

²³⁴ Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, p. 217.

²³⁵ O.C., I, p. 995. (Nous soulignons.)

²³⁶ Il serait plus exact de dire que le rapport à soi est *dramatisé* dans le texte, puisque Rousseau ne fait que rapporter les réflexions qui ont meublé ses promenades. Autrement dit, il reproduit par l'écriture le rapport à soi plutôt qu'il ne le pratique. Toutefois, puisque ces considérations concernent davantage le rapport à l'autre, nous préférons, pour le moment, faire *comme si* le rapport à soi avait véritablement lieu sous nos yeux.

²³⁷ Comme l'explique Marcel Raymond, dans son ouvrage intitulé *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, « l'expérience originale décrite et en quelque sorte re-vécue dans la Cinquième promenade dépasse presque l'idée de connaissance de soi, en ce qu'elle constitue une adhésion immédiate à soi et à l'univers qu'on peut dire religieuse (de « religio ») puisqu'elle exclut toute séparation, toute brisure ou fissure ontologique » (p. 218). Bien qu'important, comme ce thème a déjà été longuement commenté, nous préférons nous attarder plutôt sur l'aspect réflexif de la connaissance de soi dans les *Rêveries* et renvoyer le lecteur, pour des développements sur cet aspect de la Cinquième promenade, aux pages 145-155 et 181-183 de l'ouvrage aujourd'hui *canonique* de Marcel Raymond.

sereines et moins sentimentales, où la présence à soi nécessite le passage par la réflexion, par ce qu'il appelle, dans la Première promenade, le « coup d'œil sur [sa] position », une idée, précise-t-il, « par laquelle il faut nécessairement [qu'il] passe pour arriver d'eux [les autres hommes, ses ennemis] à [lui].²³⁸ ». Dans les Quatrième et Sixième promenades, entre autres, Rousseau part d'un doute quant à la justesse de son jugement sur lui-même et déploie une argumentation tortueuse, tantôt concernant son naturel, tantôt concernant sa position, pour corriger ce jugement. Puisque ces promenades constituent des exemples où la présence à soi, conçue comme sentiment de soi, nécessite une réflexion préalable, il est intéressant d'en faire une brève analyse pour comprendre en quel sens, dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, le rapport à soi passe non par une certitude déjà acquise, mais par un examen de conscience. La Sixième promenade nous fournira le modèle de ce processus de raisonnement, qui facilitera ensuite notre lecture de la Quatrième promenade. Celle-ci, parce qu'elle attaque de front le problème de la connaissance de soi, permettra ensuite de dégager la notion de vérité que Rousseau reconnaît comme sienne.

Malgré quelques irrégularités, on peut déceler trois moments principaux dans la structure de la Sixième promenade : un doute causé par un événement récent, un retour en arrière suscité par un examen de conscience, puis la sortie du doute, rendue possible par un jugement plus éclairé concernant un aspect permanent du moi. Voyons de quelle manière ces trois moments s'articulent.

Rousseau rapporte d'abord qu'au cours de sa promenade de la veille, il a pris conscience qu'il faisait machinalement un détour en approchant de la barrière d'Enfer. S'interrogeant sur la cause de cette manie, il se rappelle que c'est l'endroit où se tient un petit garçon de sa connaissance. Les premières fois qu'il l'avait rencontré, il avait été charmé d'écouter son petit babil et de lui faire l'offrande qu'il demandait, mais « ce plaisir devenu par degré habitude se trouva [...] transformé en une espèce de devoir dont [il] senti[t] bientôt la gêne²³⁹ », d'où sa manie, développée sans y penser, de faire un détour. Cette découverte à propos d'un mouvement machinal amène Rousseau à remettre en question la compréhension qu'il pensait avoir de ses motifs : « Cette observation, [avoue-t-

²³⁸ O.C., I, p. 995.

²³⁹ O.C., I, p. 1050.

il], m'en a rappelé successivement des multitudes d'autres qui m'ont bien confirmé que les vrais et premiers motifs de la plupart de mes actions ne sont pas aussi clairs à moi-même que je me l'étais longtemps figuré.²⁴⁰ » Il en est à l'étape du doute.

La phrase suivante est cependant l'expression d'une certitude sentie : « Je sais et je sens que faire le bien est le plus vrai bonheur que le cœur humain puisse goûter²⁴¹ », certitude générale que dément sa situation présente, où il se sent empêché de faire quelque bien que ce soit à autrui parce que ses ennemis l'ont entouré d'apparences trompeuses, mais qui s'appuie sur le souvenir qu'il a de ses premières dispositions.

Il fut des temps plus heureux où suivant les mouvements de mon cœur je pouvais quelquefois rendre un autre cœur content et je me dois l'honorable témoignage que chaque fois que j'ai pu goûter ce plaisir je l'ai trouvé plus doux qu'aucun autre. *Ce penchant fut vif, vrai, pur, et rien dans mon plus secret intérieur ne l'a jamais démenti.* Cependant j'ai senti souvent le poids de mes propres bienfaits par la chaîne des devoirs qu'ils entraînaient à leur suite.²⁴²

Sa croyance en la tendance naturelle de l'homme à la bienfaisance s'appuie donc sur une évidence personnelle, ce qui laisse entendre que l'autre versant de ce que Rousseau sent en lui-même, à savoir le fait qu'il perde plaisir à la bienfaisance lorsqu'elle devient un devoir, relève aussi de la nature. Telles sont donc les vérités que Rousseau connaît lorsqu'il se considère lui-même, indépendamment des autres.

Toutefois, songeant ensuite à sa position actuelle parmi les hommes, Rousseau se rend compte que le poids des devoirs est devenu plus lourd lorsque la célébrité a fait de lui « le bureau général d'adresse de tous les souffreteux ou soi-disant tels.²⁴³ » Il découvre alors que tous les penchants de la nature, lorsque suivis en société sans prudence, deviennent aussi nuisibles qu'ils étaient utiles au départ et qu'au fil des jours, « tant de cruelles expériences changèrent peu à peu [ses] dispositions, ou plutôt les renfermèrent dans leurs véritables bornes.²⁴⁴ » En réfléchissant, lors de l'écriture de sa promenade, à ces cruelles expériences, Rousseau dit obtenir de « nouvelles lumières sur la connaissance de [lui-même] et sur les vrais motifs de [sa] conduite en mille circonstances sur lesquelles [il

²⁴⁰ O. C., I, p. 1051.

²⁴¹ *Idem.*

²⁴² *Idem.* (Nous soulignons.)

²⁴³ O.C., I, p. 1052.

²⁴⁴ *Idem.*

s'est] si longtemps fait illusion²⁴⁵ ». Ces lumières viennent modifier l'opinion qu'il eut longtemps de sa vertu : « Il n'y en a point à suivre ses penchants, et à se donner, quand ils nous y portent, le plaisir de bien faire. Mais elle consiste à les vaincre quand le devoir le commande, pour faire ce qu'il nous prescrit, et voilà ce que j'ai su moins faire qu'homme au monde.²⁴⁶ » Rousseau ne peut donc pas s'attribuer le mérite de parvenir à vaincre ses penchants pour accomplir ses devoirs, mais le raisonnement précédent lui permet de conclure à sa bonté naturelle. Malgré son peu d'aptitude à la vertu, malgré le fait qu'il s'abstienne même de poser les gestes conformes à la bienfaisance naturelle, le caractère de Rousseau apparaît, par le raisonnement, exempt de méchanceté.

Le doute à l'origine de la Sixième promenade, causé par la prise de conscience de ses relations avec les autres dans la position où il se trouve, est donc finalement balayé par la certitude de l'innocence. Celle-ci rejoint la certitude sentie des *Confessions*, mais elle est maintenant éclairée par une application de la distinction générale entre bonté naturelle et vertu à un aspect précis de l'existence de Rousseau. Cette nouvelle certitude d'innocence est donc plus proprement de l'ordre de la connaissance, car elle s'étaye d'un contenu permettant une compréhension du sentiment. Cette connaissance est d'ailleurs nécessaire pour permettre à Rousseau d'avoir un rapport vrai à lui-même : s'il veut être présent à lui-même, jouir de son *moi* et non d'un personnage vertueux qu'il s'imaginerait être, il ne doit pas s'attribuer plus de mérite qu'il n'en a.

Pour éprouver la justesse de sa découverte, Rousseau fait ensuite l'hypothèse d'un état où, indépendant de tout lien avec autrui, il pourrait agir selon sa nature. Il imagine ce qu'il ferait si, possesseur de l'anneau de Gygès, il pouvait se rendre invisible et tout-puissant, comme Dieu. Sa première idée découle de son penchant naturel à la bienfaisance : il aurait cherché à rendre les cœurs contents et à répandre la justice. Toutefois, le constat de sa faiblesse et de son incapacité à vaincre ses penchants doit lui revenir en mémoire, car il avoue que s'il avait pu pénétrer partout invisible, il aurait sans doute succombé à certaines tentations.²⁴⁷ Sans ajouter plus de détails, Rousseau conclut que, naturellement faible, il ne doit pas chercher une situation qui, en le plaçant au-dessus des autres par la puissance, le

²⁴⁵ *Idem.*

²⁴⁶ *O.C.*, I, p. 1052-1053.

²⁴⁷ *O.C.*, I, p. 1058.

mettrait en dessous d'eux par la possibilité de faire des sottises. Son devoir est donc bien plutôt de fuir les hommes que d'être invisible au milieu d'eux. De toute façon, précise-t-il, ceux-ci ne le voient pas vraiment, car ils ont mis à sa place un « J. J. qu'ils se sont fait et qu'ils ont fait selon leur cœur, pour le haïr à leur aise.²⁴⁸ » Le résultat de ces réflexions est la prise de conscience par Rousseau que bien qu'il n'ait jamais été « vraiment propre à la société civile », les hommes ont eu tort de l'en proscrire comme un membre pernicieux, car, écrit-il, « j'ai très peu fait de bien, je l'avoue, mais pour du mal, il n'en est entré dans ma volonté de ma vie.²⁴⁹ »

Puisque l'ensemble du raisonnement de cette promenade montre que le Jean-Jacques méchant n'est qu'une image trompeuse élaborée par ses ennemis, Rousseau comprend qu'il aurait tort de se laisser affecter par elle. On peut donc croire que le doute initial de Rousseau quant à ses motifs véritables vient de l'influence qu'a cette image sur lui et que pour jouir de lui-même, il faut qu'il parvienne à se prouver que cette image est fausse, si ce n'est en regard de sa position, car de fait, il voit bien ce qui justifie cette image dans sa conduite, du moins en ce qui a trait à sa nature profonde, à son moi originel. Pour « arriver d'eux à [lui] », comme il se promettait de le faire dans la Première promenade, il fallait, autrement dit, que Rousseau, de manière un peu paradoxale, s'isole, par le moyen d'un raisonnement, de l'influence que sa raison donnait à l'opinion d'autrui sur son cœur.

La Quatrième promenade s'articule autour d'un processus similaire menant, par une comparaison entre l'opinion des autres et le sentiment de soi, à une image plus juste de lui-même, c'est-à-dire au rétablissement d'une certitude désormais éclairée par une meilleure appréciation de lui-même du point de vue moral. En effet, cette promenade s'ouvre aussi sur un doute, causé par une référence à l'extérieur : suite à un « sarcasme » provenant de l'un de ses « ennemis », Rousseau dit avoir décidé de s'examiner sur le mensonge et se trouve « bien confirmé dans l'opinion déjà prise que le connais-toi toi-même du Temple de Delphes n'était pas une maxime si facile à suivre qu' [il] l'aurai[t] cru dans [ses] *Confessions*.²⁵⁰ » Constatant qu'en dépit de sa haine pour le mensonge et des sacrifices qu'il sait avoir faits pour la vérité, cette réflexion lui ramène à l'esprit « nombre de choses

²⁴⁸ O.C., I, p. 1059.

²⁴⁹ *Idem*.

²⁵⁰ O.C., I, p. 1024.

de [son] invention qu'[il] se rappelle avoir dites comme vraies²⁵¹ » et ce, précise-t-il, dans des situations où il n'avait nul profit à en tirer ; remarquant, en outre, qu'il ne ressent aucun repentir à ces souvenirs, Rousseau cherche à savoir pourquoi sa conscience, qui ne l'a jamais trompé, aurait soudain perdu sa droiture dans ces situations « indifférentes où le vice n'a point d'excuse²⁵² ». De la solution à ce problème, estime Rousseau, dépend la justesse du jugement qu'il porte sur lui-même.

Notons que bien que le problème du rapport exact de Rousseau au mensonge soit ce qu'il s'agit de résoudre, le doute à l'origine de la Quatrième promenade, comme celui ayant initié la Sixième, se heurte d'emblée à une certitude sentie : « Je ne me suis jamais endurci sur mes fautes ; l'instinct moral m'a toujours bien conduit, ma conscience a gardé sa première intégrité.²⁵³ » Le raisonnement servira donc, comme Rousseau l'explique par la suite, non à effectuer une découverte, mais à expliciter les règles de conscience que son « cœur suivait machinalement [...] avant que [sa] raison les eut adoptées.²⁵⁴ »

En guise d'amorce du raisonnement, Rousseau se réfère à une définition qu'il dit avoir lue dans un livre de philosophie : « Mentir, c'est cacher une vérité que l'on doit²⁵⁵ ». Afin de déterminer quand et comment une vérité est due en vertu de cette définition, il déploie ensuite un argument tortueux, mais qui repose sur quelques principes assez définis : un bien dû, pose d'emblée Rousseau, est un bien qui appartient à quelqu'un et puisque « la propriété n'est fondée que sur l'utilité²⁵⁶ », il faut, pour qu'une vérité soit due, qu'elle soit ou puisse être utile. À cet égard, la vérité générale et abstraite, qu'il nomme ensuite « vérité morale », constitue le premier de tous les biens, car d'elle dépend le bonheur des hommes. Elle s'avère, de ce fait, rigoureusement due en toute situation et ce, d'autant plus « qu'elle est de ces biens communs à tous, dont la communication n'en prive point celui qui le

²⁵¹ O.C., I, p. 1025.

²⁵² *Idem.*

²⁵³ *Idem.*

²⁵⁴ O.C., I, p. 1032.

²⁵⁵ O.C., I, p. 1026. Jean DEPRUN explique qu'Helvétius, dans *De l'Esprit*, attribue cette phrase à Fontenelle, bien qu'on ne l'ait retrouvée dans aucun des écrits de cet auteur. Rousseau en a donc probablement pris connaissance dans l'ouvrage d'Helvétius, qu'il critique dans *Notes sur « De l'Esprit » d'Helvétius* (O.C., IV, p. 1126). Voir, à ce sujet, l'article de Deprun, « Fontenelle, Helvétius, Rousseau et la casuistique du mensonge », p. 423 - 424.

²⁵⁶ O.C., I, p. 1026.

donne²⁵⁷ ». Toutefois, la vérité particulière et individuelle, que Rousseau assimile plus loin à la vérité factuelle, « n'est pas toujours un bien, elle est quelquefois un mal, très souvent une chose indifférente²⁵⁸ », en quels cas, selon la définition donnée, elle n'est pas due, n'étant pas même un bien.

À ces principes théoriques s'ajoutent quelques règles d'application pratique. Rousseau se demande comment, dans les faits, on peut juger de l'utilité ou de l'inutilité d'une vérité particulière. Puisqu'il est souvent impossible de prévoir les effets d'un mensonge avec exactitude, ceux-ci étant variables et incertains, Rousseau soutient qu'il faut plutôt évaluer les intentions de l'auteur d'une vérité controuvée. Pour en juger, il pose un double critère, soit l'absence de toute intention de tromper pour léser quiconque, jointe à la certitude de ne nuire à personne, de quelque façon que ce soit. Il est « rare et difficile », remarque Rousseau, d'avoir cette certitude, « aussi est-il difficile et rare qu'un mensonge soit parfaitement innocent.²⁵⁹ » Toutefois, lorsque ces conditions sont réunies et que l'on mente « sans profit, ni préjudice de soi ni d'autrui [...] : ce n'est pas mensonge, c'est fiction.²⁶⁰ » Toute fiction porteuse de vérité morale se nomme fable ou apologue et se trouve, de par son utilité, innocente ; toute fiction faite pour l'amusement, c'est-à-dire la plupart des contes et des romans, doit être évaluée par les intentions de son auteur, selon les critères sus-mentionnés.

À partir de ces distinctions théoriques et pratiques, Rousseau est en mesure de comparer « les gens qu'on appelle vrais dans le monde » et celui que lui-même appelle vrai : « La différence donc qu'il y a entre mon homme vrai et l'autre, est que celui du monde est très rigoureusement fidèle à toute vérité qui ne lui coûte rien mais pas au-delà, et que le mien ne la sert jamais si fidèlement que quand il faut s'immoler pour elle.²⁶¹ » Si son amour de la vérité souffre un certain relâchement en ce qui a trait aux faits oiseux, qu'il controuve sans scrupule, c'est que « justice et vérité sont dans son esprit des mots synonymes qu'il prend l'un pour l'autre indifféremment.²⁶² »

²⁵⁷ *Idem.*

²⁵⁸ *Idem.*

²⁵⁹ *O.C.*, I, p. 1029.

²⁶⁰ *Idem.*

²⁶¹ *O.C.*, I, p. 1031.

²⁶² *O.C.*, I, p. 1032.

La réflexion a donc permis à Rousseau de se munir des outils nécessaires pour revenir sur sa conduite passée à l'égard du mensonge et séparer l'impression d'innocence que lui offre sa conscience de l'image coupable de lui-même que lui renvoient ses ennemis. C'est ici que la présence du processus d'épuration que nous avons vu à l'œuvre dans la Sixième promenade est le plus sensible : il comparera les situations où l'on pourrait l'accuser d'avoir menti avec son naturel, d'une part, et avec ce que sa « position » l'a fait devenir, d'autre part, afin de dégager la mesure exacte de son innocence.

Le raisonnement, nous l'avons mentionné, n'a servi qu'à expliciter les « règles de conscience sur le mensonge et sur la vérité²⁶³ », adoptées par le cœur de Rousseau en raison des « impulsions de [son] naturel²⁶⁴ ». Ces règles représentent donc un portrait de ce que Rousseau considère être ses véritables dispositions. Pourtant, revenant aux cas où il a pu être surpris à contrevenir à ces principes, il ajoute :

C'est encore par cette première et irrésistible impulsion du tempérament que dans des moments imprévus et rapides la honte et la timidité m'arrachent souvent des mensonges auxquels ma volonté n'a point de part, mais qui la précèdent, en quelque sorte, par la nécessité de répondre à l'instant.²⁶⁵

Son impulsion naturelle à la véracité se bat donc contre celle à la timidité et remporte rarement l'avantage. Toutefois, conformément à son principe selon lequel il faut juger des intentions plutôt que des effets, Rousseau reste en mesure de se déclarer innocent dans les cas où ces mensonges ont servi, contre la justice, à le tirer d'embarras, puisque sa timidité a agi pour lui *avant* que sa volonté ne se prononce, préservant ainsi la pureté de ses intentions.

Par le biais d'un mécanisme argumentatif semblable à celui de la Sixième promenade, où il contrastait sa tendance naturelle à la bienfaisance à son dégoût présent pour les devoirs qui s'y rattachent, Rousseau compare ici sa timidité menteuse actuelle avec la franchise qu'il se connaissait autrefois, lorsqu'il avait assez confiance en les hommes pour croire qu'en leur avouant ses fautes, ils verraient en lui la bonté qui les rachetait. Puisque c'est sa « position » qui fait en sorte que son naturel franc ne peut plus dominer, le *moi* profond de Rousseau se trouve, ici encore, lavé du soupçon de méchanceté. Celle-ci se

²⁶³ *Idem.*

²⁶⁴ *O.C.*, I, p. 1033.

²⁶⁵ *Idem.*

trouve renvoyée du côté des *autres* qui, par malignité, refusent de voir que la bonté de Rousseau survit à ses fautes. Puisque Rousseau sent bien que ses aveux ne serviraient qu'à renforcer leur erreur, sa timidité naturelle en vient à prendre le pas sur sa franchise et les mensonges sortent de sa bouche sans que sa volonté y prenne part. Autrement dit, l'accusant de crimes qui ne sont en fait que des fautes, ses ennemis lui en font commettre.

À l'égard de son retour sur les *Confessions*, on constate ce même processus de déculpabilisation par le recours à un trait du tempérament : malgré son aversion naturelle pour le mensonge, qu'il n'a jamais mieux senti que lors de la rédaction de cet ouvrage, il s'est surpris à dire « plus quelquefois, non dans les faits, mais dans les circonstances, et cette espèce de mensonge fut plutôt l'effet du délire de l'imagination qu'un acte de volonté.²⁶⁶ » Il est donc impossible, ici encore, de blâmer ses intentions. Rousseau pousse toutefois l'examen plus loin et montre qu'on ne peut pas non plus l'accuser au nom de la justice, car « si quelquefois sans y songer par un mouvement involontaire [il a] caché le côté difforme en [se] peignant de profil, ces réticences ont été bien compensées par d'autres réticences plus bizarres qui [l']ont souvent fait taire le bien plus soigneusement que le mal.²⁶⁷ » Cette « singularité de [son] naturel » fait en sorte que si, comme Rousseau le demande, le lecteur suspend son jugement pour apprécier l'ensemble des *Confessions*, il aura assez d'éléments pour obtenir un portrait ressemblant, non pas tant en ce qui a trait aux faits et aux circonstances, mais en ce qui concerne la justice. Autrement dit, de l'aveu de Rousseau, les *Confessions* contiennent bien quelques mensonges, même selon sa définition restreinte, mais elles n'en *sont* pas un.

À partir de ces réflexions, Rousseau peut enfin poser le jugement lui permettant de se connaître lui-même dans son rapport à la vérité. Il déclare : « La profession de véracité que je me suis faite a plus son fondement dans des sentiments de droiture et d'équité que sur la réalité des choses et j'ai plus suivi dans la pratique les directions morales de ma conscience que les notions abstraites du vrai et du faux.²⁶⁸ » En suivant ces principes, il défend la seule forme de vérité qui soit une vertu, l'autre n'étant « qu'un être métaphysique dont il ne

²⁶⁶ O.C., I, p. 1035.

²⁶⁷ O.C., I, p. 1036.

²⁶⁸ O.C., I, p. 1038.

résulte ni bien ni mal.²⁶⁹ » Dans un mouvement semblable à celui de la Sixième promenade, Rousseau revient toutefois sur son jugement en précisant qu'ayant pris une devise l'incitant à une véracité sans compromis, « il ne suffisait pas qu' [il] lui sacrifiasse partout [son] intérêt et [ses] penchants, il fallait aussi lui sacrifier [sa] faiblesse et [son] naturel timide.²⁷⁰ » Renonçant enfin à s'arroger de grandes vertus, il se contente de répéter qu'il s'est garanti du vice. Semblable à la conclusion de la Sixième promenade, celle de la Quatrième indique que l'image qu'avait créée le sarcasme de son ennemi est trompeuse et se trouve, de ce fait, rejetée par Rousseau au nom d'une meilleure compréhension de ses motifs, permettant une appréciation plus adéquate de ses rapports à la vertu et à la bonté. Ici encore, et bien que la complexité des arguments rende le processus permettant à Rousseau « d'arriver d'eux à [lui] » moins manifeste que dans le cas de la Sixième promenade, la certitude de la conscience, d'abord mise en doute par une intervention extérieure, est retrouvée par la réflexion.

Peut-on considérer que ce travail permet d'unir l'être et le paraître dans le rapport à soi ? Précisons que le rapport réussi à soi ne concerne que le domaine de la justice, selon ce que nous apprend la Quatrième promenade. Le problème de Rousseau cherchant à se connaître lui-même est donc de savoir s'il est vertueux ou vicieux, bon ou méchant. Que Rousseau ait oublié certaines choses, qu'il ait renoncé à s'expliquer quelques ressorts singuliers de son tempérament importe donc peu : il pourra dire se connaître lui-même si le jugement qu'il porte sur sa position à l'égard de la nature est adéquat.

En revanche, il s'agit uniquement de l'union entre le moi et le paraître du moi *pour lui-même*. De fait, le processus d'épuration à l'œuvre dans les deux promenades étudiées indique que l'image déformée de Jean-Jacques demeure, mais qu'elle est rejetée par Rousseau à l'extérieur de sa conscience au nom d'une autre image, que l'examen lui révèle comme plus vraie. Le passage par la réflexion, en raffermissant la certitude initiale de l'innocence par la séparation de ce qui, en Rousseau, vient de la nature et de ce qui est causé par sa position ou par l'influence qu'ont les autres sur lui, recrée l'unité du soi dans le domaine du *pour soi*.

²⁶⁹ *Idem*.

²⁷⁰ *O.C.*, I, p. 1038-1039.

On constate, en somme, que les *Rêveries* comportent un aspect d'examen de soi, mais que le résultat de celui-ci est en quelque sorte donné d'avance. L'évidence intérieure d'innocence, condition préalable des *Confessions*, est également celle des *Rêveries*, mais l'examen permet de raffermir cette conviction, de l'explicitier par des distinctions et de rendre possible la jouissance de soi dans les domaines où peut s'insinuer le doute. Dans leur globalité, par l'alternance des promenades sereines, où la jouissance de soi se produit d'elle-même, et des promenades plus tourmentées et réflexives, elles suggèrent un esprit qui se révèle à lui-même dans son oscillation entre le doute de sa raison et la certitude de son cœur.²⁷¹

3. Les écrits personnels et le rapport à l'autre

Si le rapport vrai à soi a pour but l'adéquation du moi et de son paraître pour lui-même, le rapport vrai à l'autre vise celle de la vision de soi, telle qu'élaborée par le rapport réussi à soi, et de son paraître pour autrui. Ainsi, la véracité envers soi-même, qui se traduit chez Rousseau par une évidence sentie d'innocence soit antérieure à l'écriture, soit retrouvée par la réflexion, est la condition préalable au rapport vrai à l'autre.

Pour parvenir à comprendre ce que les écrits personnels de Rousseau suggèrent quant aux enjeux liés au problème de la connaissance de soi, nous avons dû, jusqu'à présent, faire abstraction de la dimension communicative de l'écriture. Or, pour répondre à l'autre partie de notre question de départ, celle concernant la capacité du projet autobiographique de Rousseau à satisfaire les exigences de la sincérité dans le rapport à l'autre, il importe maintenant d'examiner jusqu'à quel point l'écriture permet d'établir une forme de communication rendant possible la transmission à un tiers de ce qui a été découvert dans le rapport réussi à soi.

Nous avons mentionné qu'il s'agissait précisément de la tâche que se donnait Rousseau à l'époque de l'écriture des *Confessions*. Ajoutons que le cas des *Rêveries du*

²⁷¹ Marc EIGELDINGER, dans son ouvrage *Jean-Jacques Rousseau. Univers mythique et cohérence*, effectue une distinction similaire entre la « rêverie », qui cède à la passivité, et la « méditation », qui constitue un examen de conscience et une recherche de la vérité morale. Il estime que ces deux éléments s'amalgament dans les *Rêveries du promeneur solitaire* et que, combinés de manière régulière, mais complexe, de promenade en promenade, ils permettent de saisir une « architecture linéaire qui s'organise selon les principes de la continuité, de la rupture et de l'alternance » (p. 298-299).

promeneur solitaire, bien que l'auteur dise ne s'adresser qu'à lui-même, est similaire, car le fait même d'écrire suppose un lecteur potentiel, qu'il soit visé comme destinataire ou toléré. L'écriture comporte donc nécessairement une fonction de communication et tout porte à croire que le changement d'attitude de l'auteur, d'un texte à l'autre, aura un impact sur sa manière et sa capacité de transmettre au destinataire la vérité de son rapport à lui-même.

3.1 Le statut de l'écriture dans les ouvrages autobiographiques

La question de la communication, lorsqu'il s'agit de l'écriture, soulève celle, plus générale, du langage. Dans son *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau, suivant la méthode qu'il avait employée lors du *Discours sur l'inégalité*, pose l'hypothèse d'un langage originaire et retrace certaines étapes de son évolution ou, pour être plus exact, de sa dégénérescence, jusqu'à sa forme actuelle. Rapporter en détails ces différents stades de développement nous éloignerait de notre sujet, mais il importe de dire quelques mots sur ce que Rousseau estime avoir dû être le langage originel de l'homme, afin de mettre en évidence le critère à partir duquel il juge le langage écrit et, par suite, l'écriture de soi.

Jean Starobinski, commentant l'*Essai sur l'origine des langues*, résume en ces termes la conception rousseauiste du langage naturel : « Un chant-langage indivis, des signes qui ne se distinguent pas des sentiments qu'ils expriment, une communication qui imprime infailliblement en autrui le message qui lui est destiné : l'unité, la fusion chaleureuse se manifestent à tous les niveaux.²⁷² » C'est le cri de la nature, qui n'est pas la *traduction* du sentiment en mots, mais l'*effet immédiat* du sentiment, une forme d'expression qui appartient proprement à des hommes capables de sentir, mais dont la raison reste embryonnaire. Apparaissent juste après les premiers mots, nés des passions, qui s'approchent du cri initial en ce qu'ils en sont plutôt des symptômes que des signes représentatifs, ce qui constitue pour Rousseau, comme l'explique André Wyss, un idéal où le signifiant et le signifié ne sont pas divisés.²⁷³ Or, de même qu'en passant de l'état de nature à l'état social, l'homme développe ses facultés, mais s'éloigne de l'immédiateté de son expérience originaire, de même, le langage subit des transformations par le processus

²⁷² Jean STAROBINSKI, *Le remède dans le mal*, p. 212.

²⁷³ André WYSS, *Jean-Jacques Rousseau. L'accent de l'écriture*, p. 26, 28.

de socialisation, de telle sorte qu'« à mesure que les besoins croissent, que les affaires s'embrouillent, que les lumières s'étendent, le langage change de caractère ; il devient plus juste et moins passionné ; il substitue aux sentiments les idées ; il ne parle plus au cœur, mais à la raison.²⁷⁴ » La clarté de l'articulation remplace la certitude du sentiment brut, l'on parle désormais non pour s'exprimer, mais pour impressionner et la confiance irréfléchie dans la vérité du discours est perdue.

Bien que, dans l'*Essai sur l'origine des langues*, le langage articulé soit dévalorisé par rapport au cri de la nature, qui transmet grossièrement, mais sans médiation, un sentiment d'une conscience à l'autre, il semble que Rousseau reconnaisse, par ailleurs, une forme de survivance de la communication immédiate à l'état de société. Dans les *Confessions*, on trouve de fait quelques exemples de mouvements survenus en réaction spontanée à des émotions vives qui recréent l'impression d'immédiateté, mais celle-ci est toujours imparfaite ou fugitive. Rousseau décrit, entre autres, son embrassade avec Diderot, lorsqu'ils se revoient pour la première fois pendant l'emprisonnement de ce dernier : « En entrant je ne vis que lui, je ne fis qu'un saut, un cri, je collai mon visage sur le sien, je le serrai étroitement sans lui parler autrement que par mes pleurs et par mes sanglots.²⁷⁵ » Se remémorant cet événement à la lumière de leur querelle, Rousseau découvre toutefois que Diderot s'est servi de cette effusion pour tirer avantage des personnes présentes. L'impression de communication parfaite ressentie lors de l'événement original se trouve ainsi mise en doute lors de la narration. Aussi est-ce dans *La Nouvelle Héloïse*, où Rousseau imagine une petite société d'êtres selon son cœur, qu'il faut aller chercher l'exemple le plus explicite de communication immédiate entre êtres civilisés. Plus exactement, la scène de la matinée à l'anglaise, racontée par Saint-Preux dans la troisième lettre de la Cinquième partie²⁷⁶, nous fournira le modèle de l'*ordre de la nature* en ce qui a trait à la communication.

²⁷⁴ O. C., V, p. 384. Ce passage explique également que nous ayons pu éviter la question du langage lors de nos considérations sur le rapport à soi : puisque celui-ci concerne d'abord le cœur, il est en quelque sorte une expérience située hors du langage articulé, selon Rousseau.

²⁷⁵ O.C., I, p. 350.

²⁷⁶ O.C., II, p. 557-561. Pour faciliter la lecture, nous ne ferons pas de renvoi systématique des citations de cette lettre, qui sont toutes puisées dans ces pages.

Saint-Preux raconte à Milord Edouard avoir passé deux heures dans une « immobilité d'extase » en compagnie de Julie et de Wolmar. Cet « état de contemplation » où « l'on veut être recueillis, pour ainsi dire, l'un dans l'autre » aurait été initié par un simple regard de Julie, que Saint-Preux décrit en termes significatifs :

À ce mot, son ouvrage est tombé de ses mains ; elle a tourné la tête et jeté sur son digne époux un regard si touchant, si tendre, que j'en ai tressailli moi-même. Elle n'a rien dit : *qu'eût-elle dit qui valût ce regard ?* Nos yeux se sont rencontrés. J'ai senti, à la manière dont son mari m'a serré la main, que *la même* émotion nous gagnait tous trois, et que la *douce influence* de cette âme expansive agissait autour d'elle et triomphait de l'insensibilité même. [Nous soulignons.]

Le regard de Julie et le mouvement de Wolmar, en initiant le silence qui suivra, sont également ce qui institue entre les trois amis un réseau intime de communication, où le sentiment, plutôt que d'avoir à être exprimé par la « froide entremise de la parole », passe d'une conscience à l'autre comme par effet de contamination. Ce moment, précise Saint-Preux, que ruine la présence de tout étranger, s'accompagne de délices connus par peu de gens. Il est réservé à ceux à qui « rien n'est resté dans le fond des cœurs qu'[ils] veuill[ent] cacher l'un à l'autre ». Ce renoncement à l'usage de l'artifice dans la relation à l'autre permet de surmonter, à l'intérieur d'une petite société d'amis choisis, la division des consciences instaurée par le processus de socialisation.

Si la parole est, comparativement au mode de communication-communion par le sentiment, qualifiée de « froide entremise », que dire du langage écrit ? Si l'on en juge par ce que laisse entendre l'épisode qui vient d'être analysé, celui-ci ne peut être qu'un intermédiaire, donc un obstacle à l'immédiateté souhaitée. Or, Rousseau n'en utilise pas moins le médium de l'écriture pour faire le portrait de son âme, convaincu que le fait d'écrire et de se cacher constitue pour lui le seul moyen de se faire connaître du public.²⁷⁷ Aussi faut-il, pour comprendre cette confiance qu'il a en l'écriture en dépit de sa méfiance envers le langage, compléter notre modèle par un exemple différent de communication idéale, que l'on trouve, cette fois, au Livre II des *Confessions*.²⁷⁸

Rousseau y raconte les courts moments qu'il a passés, tout jeune homme, auprès de Mme Basile, une jolie marchande italienne qui l'avait recueilli chez elle lorsqu'il cherchait

²⁷⁷ O.C., I, p. 116.

²⁷⁸ O.C., I, p. 72-76.

un emploi à sa sortie du séminaire de Turin. Rousseau décrit, entre autres, une scène où cette belle et sage Italienne s'était retirée dans sa chambre pour broder à la fenêtre. Entrant lui-même dans la pièce, bouleversé de la découvrir si charmante dans une parure plus coquette qu'à l'ordinaire et certain de n'être point vu de la dame, qui lui tournait le dos, le jeune Jean-Jacques s'était jeté à genoux en tendant les bras vers elle, geste qui fut surpris, malgré tout, par la brodeuse, qui l'aperçut dans un miroir. Alors, sans tourner la tête ni mot dire, Mme Basile adressa à Jean-Jacques un signe du doigt lui signifiant de venir se tenir sur la natte à ses pieds. Son geste fut suivi d'une exécution rapide de la part du jeune admirateur et ils passèrent quelques instants ainsi, immobiles, muets, envoûtés par leurs propres désirs, jusqu'à ce que, troublés par l'arrivée d'une servante, ils dussent mettre fin à cette scène par un rapide baiser de Rousseau sur la main de la jeune marchande.

Il est utile, pour saisir la valeur symbolique de cet épisode, de signaler le contraste entre cette scène d'amour et la description que fait Rousseau du déroulement de ses tête-à-tête ordinaires avec cette Italienne qui le subjugué. Il raconte qu'avant l'épisode du miroir, Mme Basile semblait ne pas se rendre compte des soupirs qu'il poussait lors de leurs moments de solitude. Rousseau précise toutefois que, l'observant à la dérobée, il remarquait « quelquefois par une sorte de sympathie son fichu se renfler assez fréquemment²⁷⁹ », ce qui l'aurait fait trahir son transport, si Mme Basile, le sentant parvenu à cette extrémité, ne lui avait toujours adressé « quelque mot d'un ton tranquille qui [le faisait] rentrer en [lui-même] à l'instant.²⁸⁰ » La parole est l'instrument venant détruire la sympathie établie entre deux corps dont les soupirs se répondent.

Le contraste entre l'échec de ces tentatives de rapport direct et la réussite du contact indirect montre le rôle privilégié du principal élément qui diffère d'une scène à l'autre : le miroir. Celui-ci a d'abord l'avantage évident de permettre à Mme Basile de voir Jean-Jacques dans l'abandon de celui qui ne se sait pas observé. Ne pouvant se méprendre sur les sentiments de ce jeune homme qui n'éprouve aucun besoin de se contenir, elle ne dévoile pourtant pas, en raison de sa position dans la pièce, les siens. Aussi Rousseau ignore-t-il d'abord l'effet que font ses transports sur l'objet de ses désirs. Il ne commence à avoir

²⁷⁹ O.C., I, p. 74.

²⁸⁰ *Idem*.

connaissance des sentiments de Mme Basile que lorsque celle-ci manifeste sa compréhension et son acceptation de l'invitation muette, mais éloquente, qui lui est adressée, en posant le geste qui répond le plus exactement aux désirs secrets de son partenaire.²⁸¹ Dès lors, la description de Rousseau montre une correspondance exacte entre ses impressions et celles de sa maîtresse, qui « ne paraissait ni plus tranquille, ni moins timide que [lui].²⁸² » Il ajoute, pour montrer combien les signes de leur entente sont flagrants, que « toute [sa] bêtise ne [l']empêchait pas de juger qu'elle partageait [son] embarras, peut-être [ses] désirs, et qu'elle était retenue par une honte semblable à la [sienne].²⁸³ »

Comme le remarque Francine Belle-Isle, ce qui, dans cette scène, rend Rousseau si heureux, c'est que Mme Basile « ne se prend pas pour ce qu'elle n'est pas : l'Autre.²⁸⁴ » Elle sait que pour le jeune Jean-Jacques, qui s'éprend d'elle sans la connaître ni chercher à percer le charme mystérieux dont il l'entoure, elle n'est pas vraiment une *autre* personne, un sujet pensant et ressentant par lui-même, mais au contraire un objet, un écran vierge sur lequel il projette l'image de ce qu'il désire.²⁸⁵ Autrement dit, lors de cette scène d'abandon, comprenant Rousseau par une sorte d'intelligence spontanée, Mme Basile consent à supprimer son altérité, donc sa capacité d'interférer dans leur relation au nom de ce qu'elle pense et ressent en propre, pour participer, l'espace d'un moment silencieux, à l'émotion de son partenaire. En abaissant les barrières de sa propre subjectivité, Mme Basile devient, en quelque sorte, Jean-Jacques, car tous deux partagent non pas une émotion similaire, mais *la même* émotion et ce, par un effet de contamination semblable à celui qui unissait les consciences de Saint-Preux, de Julie et de Wolmar, lors de la scène de la matinée à l'anglaise.

²⁸¹ On sait que Rousseau affectionne les rapports de soumission avec l'autre sexe en raison de l'interaction d'une fantaisie que développa chez lui la fessée qu'il reçut de Mlle Lamercier et de sa timidité naturelle. « N'osant jamais déclarer mon goût, je l'amusais du moins par des rapports qui m'en conservaient l'idée », avoue-t-il (*O.C.*, I, p. 17). Lui commander de se mettre à genoux devant elle, c'est donc répondre spontanément à une demande que la honte l'aurait retenu de formuler.

²⁸² *O.C.*, I, p. 76.

²⁸³ *Idem.*

²⁸⁴ Francine BELLE-ISLE, *Jean-Jacques Rousseau. Le défi de la perversion*, p. 67.

²⁸⁵ Il est intéressant que Rousseau, au début de l'épisode, compare ses sentiments pour Mme Basile avec ceux qu'il ressent pour Mme de Warens : « Quoique je ne sentisse pas pour elle [Mme Basile] ce respect aussi vrai que tendre que j'avais pour Mme de Warens, je me sentais plus de crainte et bien moins de familiarité » (*O.C.*, I, p. 74). Le respect qu'il a pour Mme de Warens pourrait être un signe qu'il lui reconnaît le statut de sujet, donc, en quelque sorte, le droit à l'altérité.

La différence du lien entre les acteurs de ces deux épisodes est toutefois immense : les trois amis de Clarens sont unis par une telle intimité qu'il n'est rien dans leur cœur qu'ils veuillent se cacher l'un à l'autre, alors que Mme Basile et Rousseau se connaissent et communiquent à peine. Il fallait, pour que l'entente des consciences se produise entre deux étrangers, passer par le miroir, le seul intermédiaire en mesure de réaliser ce que J. Starobinski appelle « le miracle d'un contact à distance.²⁸⁶ » Il s'agit bien d'un contact, puisque le miroir, contrairement à la peinture, rend de Rousseau une image fidèle, car prise sur le vif et non transformée par une conscience. Or, comme ce contact se produit à distance, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'une image, Mme Basile peut voir Rousseau sans le regarder, connaître son cœur sans établir avec lui une relation intentionnelle qui, par son intentionnalité même, viendrait brouiller l'exactitude du reflet.²⁸⁷

Autrement dit, la distance qu'établit l'intermédiaire du miroir permet à la conscience de Mme Basile d'être en quelque sorte contaminée par l'émotion de son partenaire sans avoir à faire intervenir son jugement. Au contraire, dans le cas d'un contact direct, il lui faut nécessairement, tôt ou tard, juger de la situation et agir ; nous avons vu que les autres fois, choisissant la fidélité à son époux, elle interrompait les transports par des paroles calmes qui masquaient son trouble et rompaient le charme du moment. Dans le cas de la scène du miroir, puisqu'elle ne voit de son admirateur qu'une image, Mme Basile peut se tenir dans un état d'indétermination, ne l'accueillant ni ne le repoussant²⁸⁸, se contentant, dirons-nous, de le recevoir sans le transformer, lui, par un jugement appréciatif ou dépréciatif de ses transports, et sans se transformer, elle, par la nécessité d'opter soit pour la conduite vertueuse, soit pour l'abandon à la passion. L'intermédiaire du miroir permet à Rousseau et à Mme Basile de se voir et de rester tels qu'ils sont, dans la cohabitation contradictoire de leur honte et de leurs désirs. Déchargés de la nécessité de juger et d'agir, ils peuvent se contenter d'être.

²⁸⁶ Jean STAROBINSKI, *L'œil vivant*, p. 111.

²⁸⁷ Dans *L'œil vivant*, Starobinski définit le regard comme une « relation intentionnelle avec les autres et l'horizon vécu. » (p. 13) Il distingue l'acte de regarder de la simple vision, celle-ci n'étant que réception passive d'impressions visuelles. Le regard, au contraire de la vue, implique donc l'intervention de la raison qui juge et interprète les données sensorielles. C'est en ce sens que nous parlons de l'intentionnalité du regard.

²⁸⁸ O.C., I, p. 76.

On peut voir, à la suite de J. Starobinski, un parallèle entre le rôle du miroir dans la relation entre Jean-Jacques et Mme Basile et celui de l'écriture de soi, qui lie Rousseau et son lecteur.²⁸⁹ Dans les deux cas, il y a recours à un intermédiaire dont la fonction est de produire, pour la conscience de l'autre, une image conforme au modèle, voire plus conforme que ne le peut le contact direct. L'écriture, autrement dit, agit comme un catalyseur permettant à l'auteur de transmettre au lecteur son sentiment de soi, à la manière d'une contamination.

Rousseau raconte, dans les *Confessions*, qu'il lui est arrivé à plusieurs reprises, au cours de sa vie, d'être mal jugé par ceux qu'il a rencontrés et ce, même par des gens bien intentionnés et aptes à poser un jugement adéquat.²⁹⁰ Il explique la récurrence de cette expérience par l'interaction de deux traits de son caractère, soit sa « lenteur à penser jointe à [sa] vivacité de sentir²⁹¹ », qui le rendent peu habile à la conversation « où, pour parler à propos, il faut penser à la fois et sur le champ à mille choses.²⁹² » Le résultat de cette inaptitude est qu'on le prenne pour un sot, et le contraste entre la stupidité qu'on lui trouve et ce que promet son joli visage rend la déception encore plus choquante. Il explique :

J'aimerais la société comme un autre, *si je n'étais pas sûr de m'y montrer non seulement à mon désavantage, mais tout autre que je ne suis*. Le parti que j'ai pris d'écrire et de me cacher est précisément celui qui me convenait. Moi présent on n'aurait jamais su ce que je valais, on ne l'aurait pas soupçonné même.²⁹³

En raison de la combinaison d'un esprit lent et d'un cœur vif, la présence de Rousseau produit dans la conscience des autres une image qui ne lui ressemble pas. Écrire et se cacher, pour lui, c'est faire ce qu'il faut pour parvenir à dévoiler ce que sa maladresse masque lors des contacts ordinaires. Parce qu'il sait que la sottise de ses paroles et de ses gestes en société ne seront jamais compris pour ce qu'ils sont, Rousseau doit substituer sa présence littéraire à sa présence physique.

Ainsi, bien que l'écriture, selon la progression décrite dans l'*Essai sur l'origine des langues*, représente le stade ultime de la dégénérescence du langage, Rousseau soutient maintenant que dans son cas, il s'agit d'un moyen nécessaire au dévoilement de son

²⁸⁹ Jean STAROBINSKI, *L'œil vivant*, p. 170.

²⁹⁰ *O.C.*, I, p. 116.

²⁹¹ *O.C.*, I, p. 113.

²⁹² *O.C.*, I, p. 115.

²⁹³ *O.C.*, I, p. 116. (Nous soulignons.)

véritable caractère. Il lui faut donc, pour justifier sa tâche d'auteur et surtout son projet d'autobiographe, montrer que son utilisation de l'écriture retrouve ce qui, à l'origine, faisait la valeur du langage : la correspondance du sentiment et de l'expression.

C'est le problème qu'il se pose lorsqu'il dit vouloir trouver le style qui convient, un thème qu'il aborde dans le préambule du manuscrit de Neuchâtel :

Je prends donc mon parti sur le style comme sur les choses. Je ne m'attacherai point à le rendre uniforme ; j'aurai toujours celui qui me viendra, j'en changerai selon mon humeur sans scrupule, je dirai chaque chose comme je la sens, comme je la vois, sans recherche, sans gêne, sans m'embarrasser de la bigarrure. En me livrant à la fois au souvenir de l'impression reçue et au sentiment présent je peindrai doublement l'état de mon âme, savoir au moment où l'événement m'est arrivé et au moment où je l'ai décrit : mon style inégal et naturel, tantôt rapide et tantôt diffus, tantôt sage et tantôt fou, tantôt grave et tantôt gai fera lui-même partie de mon histoire.²⁹⁴

Annoncer qu'il va peindre doublement l'état de son âme, c'est reconnaître que lui-même, par son rôle d'autobiographe, se trouve dédoublé dans son ouvrage : auteur, il est producteur d'un discours par lequel il interprète et présente son objet à autrui ; objet de son propos, il est aussi ce qu'il s'agit d'interpréter et de présenter.

L'objet des *Confessions*, le Jean-Jacques Rousseau du passé, apparaît au lecteur dans le récit en tant que tel des différents épisodes de sa vie. Or, au récit, il faut nécessairement joindre une dimension interprétative, par laquelle se manifeste la présence de Rousseau en tant qu'auteur. Il s'agit non seulement des explications qui sont données à propos des épisodes, mais également du choix des termes, des expressions et des formulations employés, du style, en somme, qui dénote tantôt bonheur, tantôt nostalgie, tantôt malaise.

Il va de soi que, concrètement, la dimension référentielle du texte et sa dimension interprétative (c'est-à-dire explicative et stylistique) se trouvent superposées dans l'écriture. En effet, on ne peut ni raconter ses souvenirs, ni rapporter ses impressions présentes, sans les interpréter de façon minimale pour les mettre en mots et sans savoir que le langage utilisé va déterminer la résultante du discours dans l'esprit d'un lecteur potentiel. Le fait que Rousseau annonce qu'il se livrera *à la fois* au souvenir de l'impression reçue et au sentiment présent constitue une certaine reconnaissance de la simultanéité de ces aspects, de l'entremêlement, dans l'œuvre, de Rousseau comme référent et de Rousseau comme

²⁹⁴ O.C., I, p. 1154.

sujet écrivant, donc créant une image de lui-même en tant qu'objet. Mais lorsqu'il affirme en outre que son style fait lui-même partie de son histoire, Rousseau suggère que celui-ci relève également de l'objet à étudier. De dédoublé qu'il était par sa fonction d'autobiographe, Rousseau parvient de la sorte à retrouver l'unité. En fait, comme l'explique A. Wyss, la dichotomie de la forme et du fond est inopérante dans le cas des *Confessions*, car « le style est de l'histoire le dernier épisode ; il en fait partie parce qu'il dit quelque chose de Jean-Jacques et qu'à ce titre il appartient au sujet de l'histoire.²⁹⁵ » Autrement dit, le moi présent, que révèlent les explications et le style, est un référent au même titre que le moi passé, ce qui ne constitue pas un problème si le *moi*, d'une époque à l'autre, reste *le même*.

Peut-être s'agit-il même d'un avantage, car l'auteur des *Confessions* semble convaincu que s'il n'est pas sincère, son style viendra le trahir et révéler au lecteur le véritable état présent de son âme. Lorsque Rousseau affirme que son style fait partie de son histoire, c'est donc, précise A. Wyss, qu'il croit que sa « manière de dire le désigne et le décèle. À défaut de savoir ce qu'il fut, nous saurons toujours ce qu'il est.²⁹⁶ » Tout se passe comme si l'écriture, à la manière d'un miroir, produisait un effet indépendant de l'effort du sujet écrivant. Cet effet du style est très important du point de vue de la sincérité, car il est libre de toute interférence possible de la volonté ou de l'intérêt.

Or, sincérité du style n'implique pas spontanéité de l'écriture. En effet, même s'il affirme non sans désinvolture, dans la préface du manuscrit de Neuchâtel, prendre le style qui lui viendra, même s'il appelle, semblablement, ses *Rêveries* un « informe journal », on sait que Rousseau retravaille ses brouillons.²⁹⁷ L'immédiateté de la communication n'est donc pas à rechercher à l'étape de la rédaction, mais plutôt au moment de la lecture. Celle-ci se réalise si Rousseau parvient à « intéresser le lecteur au sort de Jean-Jacques, à son destin hors du commun, à la vérité qu'il proclame.²⁹⁸ » Rousseau sait que cette adhésion ne va pas de soi, puisque ses adversaires, à l'époque de la publication de l'*Émile*, avaient

²⁹⁵ André WYSS, *op. cit.*, p. 269.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 268.

²⁹⁷ Rousseau explique sans gêne avoir pu, en rédigeant la Première partie de ses *Confessions*, « tourner [ses] descriptions jusqu'à ce qu'[il] en fusse content » (*O.C.*, I, p. 279), mais plutôt que de représenter un aveu d'insincérité, le fait qu'il ait mieux composé la Première partie sert à fonder l'infériorité de la Seconde partie, rédigée à la hâte et sans plaisir.

²⁹⁸ André WYSS, *op. cit.*, p. 185.

vivement insinué que l'éloquence sans pareil de ses écrits servait à farder ses erreurs et les chimères qu'il voulait imposer aux lecteurs. « De tels jugements, [conclut A. Wyss], dont beaucoup parvenaient à l'oreille de Jean-Jacques, auront été pour lui un avertissement : l'*accent* ne sera jamais une preuve en soi de sa sincérité ; il n'en sera jamais une que pour ceux qui en auront reconnu la source pure.²⁹⁹ » Il faut donc que Rousseau applique l'éloquence de son style à parler de la pureté et de l'innocence de son *moi* plus profond.

On retrouve le dédoublement de Rousseau comme auteur et de Rousseau comme objet dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, mais la confusion du référent et de l'interprétation est encore plus consommée, puisque l'objet du livre est la pensée elle-même, en tant que révélatrice du *moi*. Il faut également reconnaître, dans les promenades sereines, la présence plus sensible d'éléments poétiques dans le style et ce, peut-être parce que la correspondance entre le passé et le présent est si forte dans l'esprit de l'auteur que son émotion ne peut plus s'interpréter et se qualifier en termes de vérité ou de fausseté, de justice ou d'injustice. Ces catégories, qui nécessitent une certaine prise de distance par rapport à soi-même, s'évanouissent devant la recherche d'un effet sur l'âme du lecteur qui soit semblable à l'effet de la rêverie sur celle de l'auteur. Envoûté par son impression de lui-même, Rousseau nous demande peut-être encore plus clairement, dans les plus beaux passages de ce dernier ouvrage, de faire comme Mme Basile et d'abaisser les barrières de notre altérité comme sujet pour nous laisser contaminer par cette impression ; de devenir, le temps de la lecture, lui.

Comme, pour ce faire, il faut ici reproduire le « miracle d'un contact à distance » et puisqu'il n'existe pas de miroir pour l'âme, Rousseau se donne pour tâche d'en fabriquer un équivalent par l'écriture. C'est pour cette raison que l'analogie avec le miroir est révélatrice, mais insuffisante. En tant qu'ils sont un reflet, les écrits personnels renvoient à l'exigence morale de sincérité, à l'engagement que prend l'auteur de chercher à se montrer tel qu'il est, c'est-à-dire ni meilleur, ni pire. Toutefois, en tant qu'œuvre d'art, donc produit non d'une spontanéité pure, mais d'un travail explicatif et stylistique, l'expression de la

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 179. Ce problème est également abordé par J. Starobinski dans son article « Rousseau et l'éloquence ». Il souligne que l'éloquence, en plus d'être pratiquée dans l'ensemble des ouvrages, est également thématifiée et problématisée par Rousseau. Starobinski fait référence (p. 193), entre autres, au type particulier d'éloquence qu'il convient de développer chez Émile, qui s'oppose à l'artificieuse éloquence des autres en ce qu'elle ne sert qu'à montrer ce qu'il sent pour le communiquer.

vérité doit passer par l'intentionnalité de l'auteur. Par conséquent, il faut admettre que les écrits personnels de Rousseau ne sont pas le remplacement d'une apparence par la vérité, mais celui d'une image trompeuse par une image choisie par l'auteur comme étant sienne, comme s'approchant, autant qu'il puisse en juger, de ce qu'il est. Autrement dit, Rousseau veut produire, par des moyens artistiques, un autoportrait qui soit, du point de vue de la justice, aussi conforme à l'original que le serait un reflet. Pour déterminer dans quelle mesure ce projet est réalisable, il faut maintenant aborder les *Confessions* et les *Rêveries* en tant qu'elles sont œuvres d'art.

C'est précisément cet angle d'approche qu'adopte Jean-Louis Lecercle, dans *Rousseau et l'art du roman*. Par son étude serrée des caractéristiques littéraires des *Confessions*, il fait ressortir les nombreuses ressemblances qui rapprochent le travail de l'autobiographe de celui du romancier. Entre autres, devant l'écart flagrant qu'il remarque entre les principales prétentions qu'a Rousseau, celles d'exhaustivité, de fidélité au modèle et de neutralité, et leur réalisation effective dans le produit final, J.L. Lecercle admet sourire puisque « aucun récit n'est vraiment objectif, même un procès-verbal³⁰⁰ ».

Il voit donc dans les *Confessions* « une œuvre d'art qui reconstruit la vie en fonction de deux buts inséparables : donner une certaine image de soi à un lecteur séduit par un récit attrayant.³⁰¹ » En ce sens, selon Lecercle, « la distance entre l'autobiographie et le roman est plus apparente que réelle³⁰² ». L'auteur se heurte au même problème fondamental, celui de l'élaboration d'un *moi*, et il a recours aux mêmes moyens artistiques.

Il s'agit pour nous d'évaluer les conséquences de cette inévitable dimension artistique des écrits personnels, entendue en un sens très large, comme l'ensemble des procédés qui font de l'écriture de soi une reconstruction du moi par le remodelage obligé des faits par la conscience de l'auteur.³⁰³ Puisque Rousseau, dans les *Confessions* comme dans les *Rêveries*, a affirmé avoir fait preuve de véracité, nous devons, afin d'établir la signification morale du projet de sincérité, faire face aux questions suivantes : Quel genre de rapport à

³⁰⁰ Jean-Louis LECERCLE, *Rousseau et l'art du roman*, p. 398.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 401.

³⁰² Jean-Louis LECERCLE, *Jean-Jacques Rousseau. Modernité d'un classique*, p. 215.

³⁰³ Notre usage du mot *art* se veut indépendant de toute théorie esthétique et s'approche davantage de ce que signifie le mot grec *technè*. En tant que produit d'une activité humaine, l'art s'oppose à ce qui existe naturellement, indépendamment de l'homme.

l'autre les procédés artistiques à l'œuvre dans les écrits personnels permettent-ils ? Rendent-ils possible la transmission au lecteur de l'image *vraie* élaborée dans le rapport à soi ? Permettent-ils de conserver l'immédiateté du rapport à l'autre ?

Cette étude devra être menée de manière comparative, car nous avons vu, par notre analyse des visées respectives des *Confessions* et des *Rêveries*, que le rapport qu'entretient Rousseau avec les deux exigences de l'écriture personnelle, soit celle de représenter la vie telle qu'elle est vécue et celle d'organiser les faits racontés en un système cohérent, se transforme. J.L. Lecercle, considérant les produits finis, en vient à la même conclusion : la Première partie des *Confessions*, plus travaillée, plus unifiée, est de ce fait plus romanesque que la Seconde partie, qui elle-même s'avère plus romanesque que les *Rêveries*, où Rousseau se fait plutôt, selon ce commentateur, moraliste que romancier.³⁰⁴ En raison de ce changement d'approche, c'est de préférence dans les *Confessions* que nous avons cherché les exemples de procédés artistiques que nous analyserons.³⁰⁵ Nous étudierons, d'une part, les explications psychologiques par lesquelles Rousseau tente d'influer sur le choix de ce qui, dans le récit, permet au lecteur de le définir et, d'autre part, l'élaboration d'un certain mythe du moi. Nous établirons, par la suite, dans quelle mesure et de quelle manière ces procédés sont, ou non, à l'œuvre dans les *Rêveries*, pour finalement évaluer l'impact des différences observables d'un texte à l'autre sur le rapport à autrui.

3.2 Le choix des faits pertinents à la définition de soi dans les *Confessions*

Comme autobiographe, remarque encore Lecercle, l'auteur des *Confessions* fait face à une difficulté inconnue du romancier : tandis que ce dernier ne découvre dans son personnage que ce qu'il y a mis lui-même, « Rousseau se trouve devant la complexité du réel³⁰⁶ ». Ce qui est vrai de tout écrivain ayant pour projet d'écrire sur lui-même l'est encore plus de Rousseau, car l'image trompeuse qu'il combat, celle d'un homme méchant,

³⁰⁴ Jean-Louis LECERCLE, *Rousseau et l'art du roman*, p. 412-415.

³⁰⁵ Lorsque nous affirmons, avec Lecercle, que les *Rêveries* sont moins romanesques que les *Confessions*, nous ne soutenons pas que le dernier ouvrage de Rousseau ne soit pas tout autant une œuvre d'art, au sens d'un remodelage par une conscience des faits dits *objectifs*. Ce passage par la conscience est au contraire, selon nous, une condition nécessaire du travail de rédaction d'un écrivain, quelle que soit sa prétention à la vérité référentielle. Nous estimons seulement que parce qu'elles sont plus romanesques que les *Rêveries*, les *Confessions* offrent des exemples de ce remodelage non seulement plus aisés à repérer, mais également plus significatifs à évaluer, puisqu'en s'approchant davantage des procédés fictionnels, ils s'éloignent d'autant plus de la passivité du reflet d'un miroir.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 369.

s'appuie selon lui sur de mauvaises interprétations des singularités de son intérieur. Le défi de Rousseau écrivant sur lui-même est donc de rendre intelligibles ces contradictions que l'on a cru déceler dans son caractère et dans ses manifestations, afin de faire apparaître l'unité profonde de son *moi*, cette innocence qu'il sent en deçà des oppositions apparentes.

Nous avons déjà mentionné, lorsque nous avons évoqué le contraste entre la manière dont Rousseau introduit le récit de sa vie à Bossey et aux Charmettes, d'une part, et le jugement qu'il porte sur les péripéties du Livre IV, d'autre part, que si certains événements sont présentés comme révélateurs de son naturel, il y en a d'autres qu'il disqualifie au contraire au nom de ce même naturel. Ainsi, bien qu'il affirme *tout dire*, puis *se taire* pour laisser le lecteur juger, Rousseau procède à un certain *choix* de lui-même par la manière dont il rapporte les faits. Mais puisque l'objet propre des *Confessions* est la « cause interne », cachée et compliquée,³⁰⁷ de ce qui se voit de l'extérieur, les faits auxquels Rousseau est contraint d'avoir recours, s'il veut tout dire, doivent inclure les mouvements de son âme et les traits secrets de son caractère. En vertu du pacte passé avec son lecteur, le récit des événements extérieurs peut donc être entrecoupé d'explications psychologiques, elles-mêmes élevées au statut de faits par le refus de Rousseau d'en juger. S'il trompe ou se trompe, rappelons-le, il estime que l'ensemble de l'ouvrage devrait venir le trahir, d'où la nécessité pour le lecteur de suspendre son jugement jusqu'à la fin.

Le Livre I des *Confessions*, tant parce qu'il relate les commencements de la vie que parce qu'il se trouve au début de l'ouvrage, est important pour permettre au lecteur de bien comprendre l'ensemble du récit. Aussi y trouve-t-on de nombreuses explications psychologiques, dont Rousseau estime pouvoir se dispenser, au moins partiellement, par la suite : « À mesure qu'avançant dans ma vie le lecteur prendra connaissance de mon humeur, [annonce-t-il] il *sentira* tout cela sans que je m'appesantisse à le lui dire³⁰⁸ ». Par l'alternance de ces explications et de la narration d'événements, ce livre est construit comme une suite de scènes formant des tableaux, auxquels on peut donner une valeur démonstrative, puisqu'ils ont pour fonction de remonter « aux premières traces de [son]

³⁰⁷ O. C., I, p. 1149.

³⁰⁸ O.C., I, p. 37. (Nous soulignons.)

être sensible.³⁰⁹ » Nous reprendrons deux tableaux présentés consécutivement, celui de la vie à Bossey et celui de l'apprentissage chez M. Ducommun, afin de relever certains éléments permettant de comprendre ce qui motive le choix, parmi ce que Rousseau a *fait*, de ce qui est digne de représenter, aux yeux du lecteur, ce qu'il *est*.

Dans le tableau de la vie à Bossey, Rousseau accorde une importance particulière à deux fessées qu'il y reçut vers l'âge de huit ans. La première, croit-il, a développé chez lui un goût « bizarre et persistant » pour ce genre de rapport avec l'autre sexe, penchant qui a paradoxalement eu pour effet de préserver ses mœurs ; la seconde a fait naître sa haine pour toute injustice, mais a également marqué la fin du bonheur naïf de son enfance. On remarque que non seulement les effets diffèrent énormément d'un cas à l'autre, mais aussi que chacune des fessées a provoqué deux types d'effets pratiquement opposés, d'où la nécessité, pour Rousseau, de fournir une explication pour rendre intelligible sa véritable image.

Afin de faire comprendre les divers mécanismes à l'œuvre, Rousseau nous donne quelques consignes générales :

En remontant de cette sorte aux premières traces de mon être sensible, je trouve des éléments qui, *semblant* quelquefois incompatibles, n'ont pas laissé de s'unir pour produire avec force un effet uniforme et simple, et j'en trouve d'autres qui, les mêmes *en apparence*, ont formé par le concours de certaines circonstances de si différentes combinaisons, qu'on n'imaginerait jamais qu'ils eussent entre eux aucun rapport.³¹⁰

Il évoque, ce faisant, la différence entre ce que les éléments à la source de son être sensible sont vraiment et ce qu'ils semblent être pour qui ne les comprend pas. Rousseau ne précise pas le sens du terme *éléments* utilisé ici, mais il fait sans doute référence aux diverses circonstances et aux différents traits du caractère qui entrent en jeu dans chaque situation. Ainsi, pour fournir la règle d'application de cette remarque théorique, Rousseau doit présenter, d'une part, les circonstances précises qui font en sorte que les deux événements, semblables en surface, diffèrent en réalité, et, d'autre part, les traits de *son* caractère qui sont nécessaires pour éluder la contradiction apparente entre les deux types d'effets produits par chaque événement.

³⁰⁹ O.C., I, p. 18.

³¹⁰ *Idem.* (Nous soulignons.)

Qu'on suive donc son conseil et « qu'on se figure un caractère timide et docile dans la vie ordinaire, mais ardent, fier, indomptable dans les passions.³¹¹ » On comprend mieux que la première fessée, qu'il avait méritée et qui avait été donnée par la main de Mlle Lamercier, sa bien-aimée préceptrice de trente ans, ait eu sur lui deux effets différents. D'une part, cette punition a développé chez Rousseau un goût pour la luxure, résultat de son naturel ardent, et, d'autre part, elle a suscité cette retenue qui lui conserva ses mœurs, celle-ci découlant de son naturel timide. De la même manière, il devient intelligible que l'autre fessée, administrée par M. Lamercier pour un crime que le jeune Jean-Jacques n'avait pas commis, ait développé sa haine pour l'injustice en raison de son caractère indomptable et fier dans les passions. Quant au fait que Rousseau ait par la suite commencé à se cacher, à se mutiner et à mentir parce qu'il avait perdu sa bienheureuse confiance en ses maîtres, on ne peut, en vertu des explications fournies, lui en tenir rigueur, car ce changement va à l'encontre de la timidité et de la docilité de son caractère. Il a été, pour la première fois de sa vie, victime des circonstances, qui sont venues contrer le naturel bon et ouvert qui se manifestait *de lui-même* lorsque « l'attachement, le respect, l'intimité, la confiance³¹² » le liaient à ses guides.

Puisque, hormis cet épisode final, le séjour à Bossey fut une période favorisant l'éclosion des bons côtés de son caractère, Rousseau reconnaît à la plupart des événements de cette époque une signification importante quant à la définition de son naturel. La rhétorique selon laquelle les circonstances justifient les fautes est beaucoup plus utilisée dans le tableau suivant, où Rousseau décrit son expérience d'apprenti chez M. Ducommun, un maître « rustre et violent », qui fit en sorte « d'abrutir [son] caractère aimant et vif » et de développer chez lui « les goûts les plus vils, la plus basse polissonnerie³¹³ ». Cela se fit, précise-t-il, très rapidement, en raison de ce qu'il nomme un grand penchant à dégénérer. Cette remarque pourrait représenter la reconnaissance par Rousseau d'une certaine tare, mais puisque ce penchant à dégénérer n'est en fait qu'une figure de la perfectibilité, trait distinctif de la nature humaine, son importance critique en est diminuée. Rousseau, à cet égard, n'est qu'un individu de l'espèce, ni meilleur, ni pire.

³¹¹ O.C., I, p. 19.

³¹² O.C., I, p. 21.

³¹³ O.C., I, p. 30, pour les trois dernières citations.

Avant même d'entrer dans le récit de certains événements de cette époque, Rousseau fait ressortir le contraste entre sa situation d'apprenti et la vie qu'il menait auparavant chez les Lambercier :

Accoutumé à une égalité parfaite avec mes supérieurs dans la manière de vivre, à ne connaître un plaisir qui ne fut à ma portée, à ne pas voir un mets dont je n'eusse part, à n'avoir pas un désir que je ne témoignasse, à mettre enfin tous les mouvements de mon cœur sur mes lèvres, qu'on juge de ce que je dus devenir dans une maison où je n'osais pas ouvrir la bouche, où il fallait sortir de table au tiers du repas, [...] où sans cesse enchaîné à mon travail, je ne voyais qu'objets de jouissances pour d'autres et de privations pour moi. [...] Voilà comment j'appris à convoiter en silence, à me cacher, à dissimuler, à mentir, et à dérober, enfin : fantaisie qui jusqu'alors ne m'était pas venue, et dont je n'ai pu depuis lors bien me guérir. La convoitise et l'impuissance me menèrent toujours là. Voilà pourquoi tous les laquais sont fripons, et pourquoi tous les apprentis doivent l'être.³¹⁴

Les circonstances, nous dit-il, l'ont fait devenir, à cette époque et pour le reste de sa vie, ce qu'il n'est pas naturellement – un voleur, un dissimulateur et un menteur – et cela, sans qu'il y ait responsabilité de sa part. Il s'agit là d'un point crucial, car l'image de soi que Rousseau cherche à transmettre concerne justement son rapport avec la justice. Bien plus, par ce rejet du blâme sur une condition sociale, dont l'injustice est rendue sensible par le contraste avec sa situation à Bossey, symbole de l'ordre de la nature en société, l'ensemble des laquais et des apprentis se trouvent absous de la même manière. Et par un retour de l'argument, chaque fripon excusé devient dès lors un témoignage de l'innocence de Rousseau.

La portée explicative de cet épisode est cependant plus profonde puisque Rousseau saisit l'occasion de faire la lumière sur certaines conduites qui, dans sa vie adulte, ont été interprétées comme une bizarrerie, voire comme un indice de la prétendue perversité de son caractère. Rapportant quelques exemples, tirés de cette époque, où il aurait pu voler de l'argent, mais où il n'a dérobé que de petites choses sans grande valeur, Rousseau rappelle au lecteur une singularité de son caractère déjà invoquée, celle de la coexistence en lui de passions ardentes jointes à une indolence et à une timidité dans le calme. Il explique, de la sorte, que l'argent est pour lui un intermédiaire bien incommode entre le désir de la chose et la jouissance. Il ajoute :

Cela compris, on comprendra sans peine une de mes *prétendues contradictions* ; celle d'allier une avarice presque sordide avec le plus grand mépris pour l'argent. C'est un meuble pour moi si peu commode, que je ne m'avise pas même de désirer celui que je n'ai

³¹⁴ O.C., I, p. 31-32.

pas, et que quand j'en ai je le garde longtemps sans le dépenser, faute de savoir l'employer à ma fantaisie.³¹⁵

Son désintéressement, comme sa dissipation, ne sont donc que les effets de sa paresse, elle-même la conséquence de sa disposition à la liberté, comme il le précise beaucoup plus loin.³¹⁶ Il peut se dire avoir été fripon et dérober encore quelquefois des « bagatelles qui [le] tentent et [qu'il] aime mieux prendre que demander », mais il se défend d'avoir jamais volé d'argent, « hors une seule fois, il n'y a pas quinze ans³¹⁷ », aventure dont l'importance l'incite à faire un bond dans le temps du récit pour en éclaircir la portée. Après avoir bien fait ressortir la maladresse de ses manœuvres lors de ce vol, Rousseau conclut : « Comme jamais rien ne fut plus éloigné de mon humeur que ce trait-là, je le note, pour montrer qu'il y a des moments d'une espèce de délire, où il ne faut point juger des hommes par leurs actions.³¹⁸ » Non content de souligner l'importance de considérer les faits intérieurs dans l'évaluation juste, Rousseau affirme ici la primauté absolue de la valeur explicative des traits du caractère sur celle des actes eux-mêmes.

Cette discrimination des faits extérieurs au profit des faits intérieurs met certes le lecteur à la merci de l'auteur, mais dans la mesure où la sincérité vise la transmission à un tiers d'une image élaborée dans un rapport réussi à soi, cette discrimination ne pose pas problème. Toutefois, il faut noter que cette modalité dont semble s'accommoder la sincérité pointe vers le fait qu'il serait pour le moins problématique que l'image transmise dans le rapport à l'autre soit entièrement dépendante de l'image élaborée dans le rapport à soi. De fait, en disqualifiant les faits extérieurs, on enlève à l'autre les moyens dont il dispose pour contester le succès du rapport que l'auteur a eu avec lui-même. Tout se passe comme si le lecteur se trouvait toujours réduit à supposer qu'il y a eu succès dans le rapport à soi préalable à l'écriture. On ne peut sortir de cette difficulté qu'en rappelant cette propriété qu'a le style, selon Rousseau, de trahir l'auteur s'il ment ou s'il se trompe. Le lecteur, autrement dit, retrouvera son rôle actif en s'abstenant de juger chaque énoncé individuel, afin de se laisser atteindre par la *manière de dire*, que révèle l'ensemble du texte.

³¹⁵ O.C., I, p. 37. (Nous soulignons.)

³¹⁶ O.C., I, p. 402.

³¹⁷ O.C., I, p. 38, pour les deux dernières citations.

³¹⁸ O.C., I, p. 39.

3.3 Le mythe de soi dans les *Confessions*

Jusqu'ici, par l'importance qu'accorde Rousseau aux explication psychologiques, nous avons vu se manifester la première exigence de l'écriture autobiographique, soit le fait de représenter la vie telle qu'elle est et a été vécue par l'auteur. En ce qui a trait à la deuxième exigence, celle d'organiser les faits racontés en un système cohérent faisant ressortir un certain sens de l'existence individuelle, nous avons vu que Rousseau cherche constamment à montrer que sous sa peinture d'un caractère changeant, se profile une unité de nature, qui consiste en son innocence fondamentale, conservée en dépit de ce qu'il a pu faire ou dire. Toutefois, on sent que cette aspiration à organiser sa vie de manière significative dépasse, pour Rousseau, la simple affirmation d'innocence puisque celle-ci pourrait, à la limite, se passer du récit des faits. Bien plus, il semble que l'ambition qu'a Rousseau de trouver ou d'imposer un sens global à son existence vienne teinter son traitement de l'ensemble des événements rapportés. Selon P. Lejeune et G. May, les *Confessions* pointent ainsi vers une caractéristique fondamentale de l'autobiographie, voire, suggèrent-ils, un besoin universel de notre culture.³¹⁹ Dans le cas particulier de Rousseau, cette tendance se traduit par une prétention à l'exemplarité, appuyée par le contraste entre l'innocence sentie et les malheurs vécus. Cette exemplarité visée confère aux écrits personnels une dimension mythique, selon la définition qu'en donne Marc Eigeldinger :

Le mythe narre une histoire exemplaire, transpose une réalité vécue et une expérience ontologique : il ne saurait s'assimiler à une pure fiction ou à une légende, puisqu'il est enraciné dans le réel pour exprimer le rapport que l'homme entretient avec le cosmos et la société, qu'il s'installe au centre de l'être afin de révéler la signification de son aventure et de son comportement.³²⁰

Certains auteurs ont vu, dans les écrits autobiographiques de Rousseau, une transposition de mythes bibliques sur la vie ou le portrait personnel élaboré par l'auteur.³²¹ Un parallèle de ce type, bien qu'intéressant en lui-même, nécessite toutefois des recherches intertextuelles dépassant l'ambition de notre étude, mais aussi, ce qui est plus

³¹⁹ Georges MAY, *op. cit.*, p. 154, et Philippe LEJEUNE, *L'autobiographie en France*, p. 15, 43-44.

³²⁰ Marc EIGELDINGER, *op. cit.*, p. 11-12.

³²¹ C'est la position de S. LECOINTRE et J. LE GALLIOT dans leur « Essai sur la structure d'un mythe personnel dans les *Rêveries du promeneur solitaire* ». Jean Starobinski, pour sa part, décèle, dans les *Confessions*, des transpositions de « moments bibliques » sur l'histoire personnelle – le paradis originel et la chute, par exemple –, mais il estime que cette hybridation se situe au niveau de l'expression : Rousseau emploie, selon Starobinski, le langage biblique parce qu'il est significatif pour lui en raison du contexte historique dans lequel il écrit, sans pourtant manifester une intention franche de se présenter comme le Christ ou comme Dieu (*L'œil vivant*, p. 137, 141).

problématique, de nombreuses suppositions invérifiables quant à ce qui, dans les ressemblances que l'on peut déceler, est intentionnel et significatif. Pour notre part, nous préférons renoncer à effectuer quelque rapprochement que ce soit avec un mythe officiel, pour nous limiter à l'analyse d'un procédé artistique que l'on retrouve dans l'ensemble des *Confessions* et qui suffit, nous semble-t-il, à conférer à l'existence racontée la dimension mythique, exemplaire, que nous y cherchons : la représentation de la vie de l'auteur comme obéissant à un destin. Puisque cette pratique, par laquelle Rousseau donne un sens rétrospectif aux événements de sa vie, éloigne le récit des *Confessions* de la vérité factuelle, il importe de la décrire en détail, pour ensuite déterminer en quel sens elle se trouve malgré cela compatible avec la sincérité, telle qu'il la conçoit.

Le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1762 donne du terme *destin* la définition suivante : « Fatalité. Les Philosophes Païens appelaient ainsi un enchaînement de causes subordonnées les unes aux autres, qui produisaient infailliblement leur effet.³²² » Bien que ce ne soit pas toujours clair en raison d'une certaine imprécision de vocabulaire, le destin que Rousseau fait agir dans le récit des événements de sa vie est certes païen, en ce qu'il diffère de la Providence prise dans le sens habituel de « suprême sagesse par laquelle Dieu conduit toutes les choses³²³ ». Contrairement à l'ouvrage du même nom de saint Augustin, qui illustre l'action de la Providence pour louer Dieu, les *Confessions* de Rousseau sont la représentation d'un destin sans finalité connue, hormis celle, plus pragmatique que spirituelle, de faire de Rousseau un exemple pour ceux qui seraient tentés de l'imiter. De plus, comme l'indique la définition que nous en avons donnée, le destin à l'œuvre dans les *Confessions* agit par le concours d'un certain nombre de causes produisant un effet inéluctable. On décèle toutefois, dans la destinée que se donne Rousseau, deux types de principes – les uns impersonnels, les autres personnifiés – auxquels l'auteur attribue une signification différente, mais qui contribuent également à faire de lui un exemple pour l'humanité.

Certains des principes ayant propulsé Rousseau vers son destin sont identifiés au concours des événements accidentels qui ont fait en sorte de le détourner de la vie calme,

³²² *Dictionnaire de l'Académie française*, p. 521.

³²³ *Ibid.*, p. 491.

privée et anonyme qu'il affirme, après coup, convenir à son naturel. Cette manière de donner rétrospectivement un sens à des incidents qui, au moment où ils ont eu lieu, n'étaient que des « coup[s] inattendu[s] », a pour fonction de donner une unité romanesque au récit, en inscrivant chaque détail dans un ensemble que le personnage ignore, mais que l'auteur, lui, connaît, et dévoile petit à petit.³²⁴ On peut apercevoir cet artifice dans la façon dont Rousseau réfléchit sur la mort de Claude Anet, venue ruiner son projet de vivre de botanique avec Mme de Warens :

Mais ce projet dont l'exécution m'eut probablement jeté dans la botanique pour laquelle il me semble que j'étais né, manqua par un de ces coups inattendus qui renversent les desseins les mieux concertés. J'étais destiné à devenir par degrés un exemple des misères humaines. On dirait que la providence qui m'appelait à ces grandes épreuves écartait de la main tout ce qui m'eut empêché d'y arriver.³²⁵

De la même manière, avant de raconter l'époque où il vécut heureux aux Charmettes avec Maman, Rousseau fait un bond dans le temps pour en prédire la fin :

Mais cet état n'était pas celui où nous étions appelés. Maman *devait* éprouver toutes les peines de l'indigence et du mal être après avoir passé sa vie dans l'abondance, pour la lui faire quitter avec moins de regrets ; et moi, par un assemblage de maux de toute espèce, je *devais* être un jour un exemple à quiconque inspiré du seul amour du bien public et de la justice, ose, fort de sa seule innocence dire ouvertement la vérité aux hommes sans s'étayer par des cabales, sans s'être fait des partis pour le protéger.³²⁶

Il est frappant de constater que le sort réservé à Mme de Warens, pour n'être pas moins fixé dans l'esprit de Rousseau que le sien, n'a de portée que personnelle, alors que l'auteur présente son propre destin comme celui d'un homme appelé à devenir un exemple pour l'humanité entière. À l'égard des causes qui rendent sensible cet appel, Rousseau fait intervenir, dans ce cas-ci, une nouvelle force s'ajoutant aux événements accidentels, car il explique le « fatal retour » aux malheurs par l'idée qu'il « était écrit que bientôt l'*invincible naturel* reprendrait son empire³²⁷ ». Cet invincible naturel, on le constate dans la suite du récit, c'est celui de Mme de Warens, portée à la dépense et à l'inconstance, mais c'est également celui de Rousseau, qui, à cette époque, l'incline contre sa volonté à entreprendre avec imprudence des projets un peu fous.

³²⁴ Jean-Louis LECERCLE, *Rousseau et l'art du roman*, p. 376.

³²⁵ O.C., I, p. 205.

³²⁶ O.C., I, p. 223. (Nous soulignons.)

³²⁷ O.C., I, p. 222-223. (Nous soulignons.)

Cette idée que le naturel de l'auteur meurt sa destinée à la manière d'une aveugle fatalité est également présente dans les Livres X et XI, lorsque Rousseau décrit comment ses relations avec les Luxembourg et M. de Choiseul ont dégénéré. Mentionnant son projet de retraite absolue à Montmorency, Rousseau prétend, une fois encore, avoir aspiré au bonheur, mais il ajoute que son attente fut déçue, car « le Ciel qui [lui] préparait une autre destinée [le] jeta dans un nouveau tourbillon.³²⁸ » Arrivent de fait les Luxembourg, qui d'abord recherchent sa compagnie avec bienveillance, mais la maladresse de Rousseau a tôt fait de détériorer sa relation avec la fière et froide Mme de Luxembourg par une imprudence qu'il attribue, rétrospectivement, à sa stupidité : « Projet insensé, [explique-t-il] dont on ne peut expliquer l'extravagance que par l'aveugle fatalité qui m'entraînait à ma perte.³²⁹ » Plus loin, après le récit de quelques autres balourdises, il répète : « Il est singulier avec quelle fatalité tout ce que je pouvais dire et faire semblait fait pour déplaire à Mme de Luxembourg.³³⁰ » Enfin, en guise de transition entre ses mésaventures avec les Luxembourg et une bévée similaire envers M. de Choiseul, Rousseau explique le mécanisme à l'œuvre derrière cette mystérieuse fatalité :

Mon talent était de dire aux hommes des vérités utiles mais dures avec assez d'énergie et de courage ; il fallait m'y tenir. Je n'étais point né, je ne dis pas pour flatter, mais pour louer. La maladresse des louanges que j'ai voulu donner m'a fait plus de mal que l'âpreté de mes censures. J'en ai à citer ici un exemple si terrible que ses suites ont non seulement fait ma destinée pour le reste de ma vie, mais décideront peut-être de ma réputation dans toute la postérité.³³¹

Racontant avoir maladroitement loué M. de Choiseul dans le *Contrat social*, Rousseau dit déplorer « cette inouïe fatalité qui tournait à [son] préjudice tout ce qu' [il] faisai[t] de bien.³³² » On comprend, grâce à son explication, que c'est pour avoir voulu se prêter aux usages du monde contre son naturel que Rousseau a donné prise aux malheurs de sa vie, mais contrairement au caractère impromptu des événements annonçant sa destinée dans la Première partie, ce qui donne à l'ensemble des mésaventures racontées dans la Deuxième partie un caractère fatal est l'impasse où son naturel le met face à la société. Prenons l'exemple de la difficulté qu'éprouve Rousseau à bien parler à l'improviste : « Quel parti prendre ? Comment se conduire dénué de tout impromptu dans l'esprit ? Si je

³²⁸ O.C., I, p. 517.

³²⁹ O.C., I, p. 525.

³³⁰ O.C., I, p. 551.

³³¹ O.C., I, p. 553.

³³² O.C., I, p. 577.

me force à parler aux gens que je rencontre, je dis une balourdise infailliblement : si je ne dis rien, je suis un misanthrope, un animal farouche, un ours.³³³ » Son caractère est trop proche de la nature pour répondre aux attentes d'une société artificielle. Le sens des maladresses n'est donc pas, comme celui des accidents, que romanesque. Il acquiert au contraire une profondeur exemplaire en faisant sentir le caractère inévitable des difficultés qu'éprouve l'homme naturel dans le monde social.

J.L. Lecercle a certes raison de préciser que le portrait que fait Rousseau de lui-même dans les *Confessions* n'est pas sur tous les plans celui de l'homme de la nature.³³⁴ En revanche, les traits de son caractère que Rousseau estime responsables de son conflit avec la société sont conformes à l'ordre de la nature chez un homme dont les facultés sont développées. De fait, on peut mettre en parallèle le portrait négatif de l'homme à l'état de nature dans le *Discours sur l'inégalité*, « errant dans les forêts, *sans* industrie, [...] *sans* guerre et *sans* liaison, *sans* nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire³³⁵ », avec celui que fait Rousseau de lui-même au Livre XII des *Confessions* :

J'étais sûr qu'à travers mes fautes et mes faiblesses, à travers mon inaptitude à supporter aucun joug, on trouverait toujours un homme juste, bon, *sans* fiel, *sans* haine, *sans* jalousie, prompt à reconnaître ses propres torts, plus prompt à oublier ceux d'autrui ; cherchant toute sa félicité dans les passions aimantes et douces, et portant en toute chose la sincérité jusqu'à l'imprudence, jusqu'au plus incroyable désintéressement.³³⁶

Ce portrait, plus idéalisé que réaliste, selon Lecercle,³³⁷ contribue pour cette raison même à l'élaboration d'une dimension mythique des *Confessions*, en ce qu'il s'oppose de manière frappante aux traits que donne Rousseau au personnage de Grimm, son principal ennemi. En effet, quel que soit le rôle que joua Grimm dans la vie de Rousseau, il reçoit, dans les *Confessions*, une fonction symbolique : il est la principale cause personnelle agissant en dernière instance sur la destinée de Rousseau pour la fixer sans retour. Celle-ci

³³³ O.C., I, p. 536.

³³⁴ Jean-Louis LECERCLE, « Un homme dans toute la vérité de sa nature », p. 10. Il précise : « C'est seulement dans la dernière période, quand il lui apparaît que la carrière des lettres l'a plongé dans le malheur et dans une solitude sans remède, qu'il arrive, tout en composant ses *Dialogues*, puis ses *Rêveries*, à voir en lui-même un homme sur qui l'éducation, c'est-à-dire les autres hommes, n'a jamais eu d'influence. [...] Une telle vision, sans contredire formellement les récits d'enfance des *Confessions*, se surajoute sans trouver en eux de fondement crédible. » (p. 12).

³³⁵ O.C., III, p. 159. (Nous soulignons.)

³³⁶ O.C., I, p. 639-640. (Nous soulignons.)

³³⁷ Jean-Louis LECERCLE, *Rousseau et l'art du roman*, p. 375 : « Il est clair que ce portrait est rêvé, détaché du réel. On trouve dans l'œuvre autant de faits qui l'infirment que d'autres qui le confirment. » Il est intéressant de noter que Lecercle fait cette réflexion sans référence extra-textuelle.

s'accomplit donc finalement, dans l'ouvrage, par la rencontre de personnages construits par l'auteur de manière à représenter deux polarités contraire, l'Innocence et la Méchanceté. Cette polarisation des personnages contribue à mettre en évidence le sens exemplaire du destin de Rousseau.

On s'étonne peu de trouver Rousseau lui-même du côté de l'innocence, mais il faut noter qu'il s'arroge une alliée, dès le Livre VII, en Mme d'Houdetot, « cette jeune personne [qui] ferait un jour le destin de [sa] vie, et [l']entraînerait, quoique bien innocemment, dans l'abyme où [il est] aujourd'hui.³³⁸ » Le caractère fatal de la rencontre de ces deux innocents s'éclaire lors du premier véritable portrait que Rousseau fait de celle dont il tomba amoureux lors de sa deuxième apparition dans le récit :

Pour son caractère, il était angélique ; la douceur d'âme en faisait le fond, mais hors la prudence et la force il rassemblait toutes les vertus. Elle était surtout d'une telle sûreté dans le commerce, d'une telle fidélité dans la société que ses ennemis mêmes n'avaient pas besoin de se cacher d'elle. J'entends par ses ennemis ceux ou plutôt celles qui la haïssaient, car pour elle, elle n'avait pas un cœur qui put haïr, et je crois que cette conformité contribua beaucoup à me passionner pour elle. [...] Enfin ce qui prouve sans réplique la pureté, la sincérité de son excellent naturel, c'est qu'étant sujette aux plus énormes distractions et aux plus risibles étourderies, il lui en échappait souvent de très imprudentes pour elle-même, mais jamais d'offensantes pour qui que ce fut.³³⁹

Il s'agit, ici encore, d'une idéalisation, puisque Mme d'Houdetot, ce prodige de fidélité, était une femme mariée, ayant en outre un amant officiel et dont les relations avec Rousseau sont apparemment moins pures qu'il ne le laisse croire. Rousseau est certes le mieux placé pour savoir tout cela, mais il choisit pourtant d'en faire un tel portrait. Il s'explique en disant vouloir protéger la réputation de la dame, mais l'enjeu est en réalité plus grand : une Mme d'Houdetot moins parfaite n'aurait pas pu exercer la fonction symbolique que Rousseau lui donne dans les *Confessions*. Le problème de la sincérité dans l'autobiographie apparaît donc ici clairement : il faut ou bien déclarer Rousseau insincère parce qu'il transforme en personnages, par l'idéalisation, les personnes réelles qu'il évoque, ou bien situer, comme il le demande, sa sincérité ailleurs que dans l'exactitude factuelle.

Le destin construit par Rousseau dès les premiers livres des *Confessions* s'accomplit donc par le biais de sa relation avec Mme d'Houdetot, sa partenaire idéalisée. En effet,

³³⁸ O.C., I, p. 346.

³³⁹ O.C., I, p. 439.

quand deux cœurs aussi incapables d'haïr, deux caractères conformes par leur véracité et leur imprudence se rencontrent dans un monde où, pour trouver son intérêt, il faut paraître autre que ce que l'on est, ils ne peuvent que courir à leur perte, ce que firent Rousseau et sa douce amie : « Elle franche, distraite, étourdie ; moi vrai, maladroit, fier, impatient, emporté ; nous donnions encore sur nous dans notre trompeuse sécurité beaucoup plus de prises que nous n'aurions fait si nous eussions été coupables.³⁴⁰ »

Les *Confessions* ne permettent pas d'identifier avec précision quels furent les ennemis de Rousseau et de Mme d'Houdetot sur le plan événementiel, mais il est évident que leur opposé symbolique est le personnage de Grimm. De fait, si Diderot, « moins méchant qu'indiscret et faible », est traité avec indulgence, Rousseau dit au contraire de Grimm qu'il est un « homme faux par caractère, qui ne [l]'aima jamais, qui n'est pas même capable d'aimer, et qui, de gaieté de cœur, sans aucun sujet de plainte, et seulement pour contenter sa noire jalousie s'est fait sous le masque, [son] plus cruel calomniateur.³⁴¹ ». Ainsi, outre le fait que Rousseau ait vu en Grimm l'instigateur du complot,³⁴² ce portrait montre la raison pour laquelle il en a fait, sur le plan symbolique, une personnification du Mal. Elle réside dans les dispositions profondes du cœur, tout à fait perverses chez Grimm.

Ce naturel pervers est révélé de manière graduelle, mais la fin funeste de leur amitié est annoncée par Rousseau dès le récit de leur première rencontre.³⁴³ Vient ensuite, pour illustrer la duplicité du caractère de Grimm, une description peu équivoque de sa prétendue maladie d'amour, manœuvre qui le mit à la mode et le fit passer « pour un prodige d'amour, d'amitié et d'attachement de toute espèce³⁴⁴ ». Rousseau ne manque d'ailleurs pas d'utiliser cette réputation construite de toute pièce pour faire ressortir l'opposition de leurs caractères, car, précise-t-il, « tous les sentiments vifs dont il faisait parade étaient ceux qu'avec moins de bruit j'avais pour lui.³⁴⁵ » Enfin, pour achever de montrer au lecteur la perversité de Grimm, Rousseau rapporte, quelques pages plus loin, la réflexion qu'il s'est

³⁴⁰ *O.C.*, I, p. 446.

³⁴¹ *O.C.*, I, p. 536, pour les deux dernières citations.

³⁴² *O.C.*, I, p. 492.

³⁴³ *O.C.*, I, p. 350.

³⁴⁴ *O.C.*, I, p. 370.

³⁴⁵ *Idem.*

faite lorsqu'il a entendu dire que Grimm se mettait du fard. Ici encore, l'auteur commence par souligner une opposition entre ce que dénote cette pratique et son propre caractère :

Tout cela n'était que des ridicules, mais bien antipathiques à mon caractère. Ils achevèrent de me rendre suspect le sien. Il ne se piquait de rien tant que de sensibilité d'âme et d'énergie de sentiment. [...] Eh mon Dieu ! Celui qui sent embraser son cœur de ce feu céleste cherche à l'exhaler et veut montrer le dedans. Il voudrait mettre son cœur sur son visage, et n'imaginerait jamais d'autre fard.³⁴⁶

Il est facile d'imaginer le sens que prend une telle description sous la plume de celui qui se vante d'avoir un cœur « transparent comme le cristal³⁴⁷ ».

Ajoutons que la preuve qu'élabore Rousseau contre Grimm, présenté comme l'antithèse de lui-même, s'accompagne d'une critique de l'ensemble de ceux qui entrent dans son jeu. Énonçant l'incompatibilité entre la mauvaise conduite de Grimm envers lui et sa bonne réputation auprès du public, Rousseau en tire, de fait, une réflexion générale : « Je n'y pense jamais sans sentir combien sont trompeurs les jugements fondés sur l'apparence auxquels le vulgaire donne tant de poids.³⁴⁸ » Ce n'est pas que le public soit méchant comme l'est Grimm, car Rousseau raconte deux événements où celui-ci fut au contraire blâmé par les Parisiens ; malheureusement, ceux-ci sont frivoles, soupire Rousseau, tant et si bien que « ces remarques du moment s'oublient ; l'absent infortuné se néglige, l'homme qui prospère en impose par sa présence, le jeu de l'intrigue et de la méchanceté se soutient, se renouvelle, et bientôt son effet sans cesse renaissant efface tout ce qui l'a précédé.³⁴⁹ »

Le public n'est donc pas entièrement coupable, car Grimm dispose d'un talent supérieur pour tirer avantage de leurs positions respectives et « donner à sa perfidie l'air de la générosité³⁵⁰ », mais s'il est parvenu à ses fins, c'est que la perfectibilité, c'est-à-dire, dans ce cas-ci la faculté de se corrompre, se trouve dans le cœur de chacun : Grimm a réussi, parce qu'« il a sondé son propre cœur et n'a estimé les hommes que ce qu'ils valent.³⁵¹ » Rousseau ajoute : « Je suis fâché pour l'honneur de l'humanité qu'il ait calculé si juste.³⁵² » Il fallait, pour que la vie de Rousseau ait un sens dépassant la particularité de

³⁴⁶ *O.C.*, I, p. 468.

³⁴⁷ *O.C.*, I, p. 446.

³⁴⁸ *O.C.*, I, p. 473.

³⁴⁹ *O.C.*, I, p. 484.

³⁵⁰ *O.C.*, I, p. 492.

³⁵¹ *O.C.*, I, p. 493.

³⁵² *Idem.*

son existence propre – pour que ce sens survive même à son époque et en fasse « un exemple à *quiconque* inspiré du seul amour du bien public et de la justice, ose, fort de sa seule innocence dire ouvertement la vérité aux hommes³⁵³ » – que le public de son temps soit lui-même élevé au statut de représentant de l'humanité. Toutefois, du point de vue de l'anthropologie de Rousseau, il était important que le récit *localise* le Mal dans un seul personnage, dont le cœur est irrémédiablement perverti. Il préserve ainsi à l'humanité sa bonté naturelle, accompagnée d'une tendance à dégénérer expliquant à elle seule la participation de l'ensemble des contemporains de Rousseau dans le complot. Il garde également vivant, pour tous excepté Grimm, l'espoir mince, mais réel, d'un retour à l'ordre de la nature.

La sincérité, en tant que rapport à l'autre, vise, nous l'avons dit, l'adéquation de la vision de soi, telle qu'élaborée par le rapport réussi à soi, et son paraître pour autrui. Sachant que la sincérité rousseauiste se distingue de l'exactitude factuelle, on ne peut discréditer l'usage que fait Rousseau, dans les *Confessions*, de ce que M. Eigeldinger nomme « une mythologie du moi³⁵⁴ » du simple fait qu'une telle pratique transfigure les faits dits objectifs en leur attribuant un sens rétrospectif. Au contraire, puisque la vérité que vise proprement le souci de sincérité de Rousseau est celle qui intéresse la justice, c'est sur ce plan qu'il convient d'évaluer le bien-fondé de l'élaboration d'un mythe de soi dans le cadre du projet de sincérité. Comme, nous l'avons vu, le rapport réussi à lui-même révèle à Rousseau son innocence malgré sa faiblesse, le mythe de soi devra, pour satisfaire le critère de justice, peindre Rousseau ni plus, ni moins qu'innocent et faible. L'opposition de la figure de Rousseau à celle de Grimm produit certes une image des plus avantageuses de lui-même, mais on a vu que le destin agit également par le biais de causes impersonnelles, dont certaines sont attribuées à son naturel ou au fait qu'il ait posé des gestes, dans certaines situations, contre son naturel, ce qui donne une image de lui-même plus conforme à celle d'un homme bon ayant souvent mal agi, contre les autres et contre lui-même. Si cette présentation de soi parvient à compenser ce que l'opposition de son innocence avec la culpabilité de Grimm a de trop éclatant, Rousseau est parvenu à créer ce qu'il considère être l'image juste de lui-même.

³⁵³ O.C., I, p. 223. (Nous soulignons.)

³⁵⁴ Marc EIGELDINGER, *op. cit.*, p. 238.

En revanche, la question de la sincérité se complique du fait que les *Confessions* sont un ouvrage référentiel, mais dans lequel l'auteur doit utiliser des moyens fictionnels. Rappelons une distinction que fait Rousseau dans la Quatrième promenade :

Quiconque loue ou blâme contre la vérité ment dès qu'il s'agit d'une personne réelle. S'il s'agit d'un être imaginaire il en peut dire tout ce qu'il veut sans mentir, à moins qu'il ne juge sur la moralité des faits qu'il invente et qu'il en juge fausement : car alors s'il ne ment pas dans le fait, il ment contre la vérité morale, cent fois plus respectable que celle des faits.³⁵⁵

Il faudrait donc, pour savoir sous quels critères évaluer la véracité de l'image transmise, déterminer dans quelle mesure le Jean-Jacques de la narration est une personne réelle et dans quelle mesure il est un personnage. Catherine A. Beaudry résout cette difficulté en soutenant qu'en inscrivant son nom dans le titre des *Confessions*, Rousseau crée un cercle référentiel ne nécessitant plus aucune vérification extra-textuelle.³⁵⁶ Cette solution est sans doute tentante, mais elle ne tient pas compte de la différence qui, en dépit des ressemblances, sépare l'autobiographie du roman : le fait que la vérité exprimée soit assumée comme personnelle. Il faut donc renoncer à toute simplification d'un côté comme de l'autre, et accepter que Rousseau, dans les *Confessions*, doit concilier la vérité personnelle et la vérité morale. À l'égard de la première, le mythe de soi est suspect ; en ce qui a trait à la vérité morale, le voilà réhabilité, du moins dans le cadre de la philosophie de Rousseau. Toutefois, puisque la seule vérité due en toute circonstance est la vérité morale, on peut supposer que Rousseau ne considérera pas avoir échoué s'il parvient, à l'aide d'une fiction, à rendre les hommes plus heureux.

La fiction s'avère d'ailleurs peut-être nécessaire pour permettre que le rapport au lecteur se produise sous le mode de l'immédiateté. En effet, nous l'avons mentionné, puisque l'écriture des *Confessions* n'est pas et ne peut être le fruit d'une spontanéité, l'immédiateté doit être recherchée au moment de la lecture plutôt qu'à celui de la rédaction. On ne peut savoir si la vérité nue, à supposer qu'elle soit possible, aurait été en mesure de susciter l'adhésion affective du lecteur au récit, mais il est certain que les

³⁵⁵ O.C., I, p. 1030-1031.

³⁵⁶ Catherine A. BEAUDRY, *op. cit.*, p. 63. « To avoid being the object of the criticism, Rousseau will, from 1764 on, turn himself into the subject of his writing. In the *Confessions*, he will call on the reader to forego all outside queries, concentrating solely on his writing. »

« charmes étrangers³⁵⁷ » que Rousseau dit avoir prêtés à la vérité sont de nature à la rendre touchante.

3.4 Les procédés à l'œuvre dans les *Rêveries du promeneur solitaire*

Dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, rappelons-le, Rousseau prétend au contraire faire œuvre de physicien et tenir un « registre fidèle de [ses] promenades solitaires et des rêveries qui les remplissent.³⁵⁸ » Il aspire donc à s'éloigner le plus possible de la fiction et, de fait, les procédés artistiques employés sont en général moins *fictionnels* dans cet ouvrage que dans les *Confessions*, puisqu'il n'a pas à recréer la vie, mais seulement à rapporter la pensée.³⁵⁹ Toutefois, les dix promenades rédigées ne sont pas, à proprement parler, des *promenades* : elles n'en sont que la reproduction littéraire et les réflexions qu'on y trouve sont, de ce fait, une dramatisation imitant les réflexions originales. La distance entre le souvenir et sa transcription est moins grande que dans le cas des *Confessions*, mais elle n'en existe pas moins et suffit pour qu'il y ait, de la part de l'auteur, remodelage.

Les nombreuses références au destin que l'on trouve dans les *Rêveries du promeneur solitaire* suggèrent que c'est encore en terme de fatalité que Rousseau, pour lui-même, se représente sa vie. Toutefois, l'organisation de sa vie en une destinée, de procédé artistique qu'elle était dans les *Confessions*, devient ici un simple thème. Il s'agit d'ailleurs du sujet de réflexion de la Huitième promenade, dans laquelle Rousseau explique son nouveau rapport au destin : ayant cessé d'y chercher un dessein, il tâche désormais de n'y voir que « les coups de l'aveugle nécessité³⁶⁰ ». Dans de telles dispositions, il dit pouvoir préserver son cœur des pires souffrances, car « dans tous les maux qui nous arrivent, nous regardons plus à l'intention qu'à l'effet³⁶¹ », mais il se prive, en désintentionnalisant le destin, d'un moyen littéraire pour donner un sens à son étrange situation.

³⁵⁷ O.C., I, p. 1035.

³⁵⁸ O.C., I, p. 1002.

³⁵⁹ On peut faire exception de la Deuxième promenade, qui recrée un épisode de la vie de Rousseau (l'accident du Mênil-montant et ses suites), mais puisque ce tableau ne s'inscrit pas, comme ceux des *Confessions* dans un récit global, doué de sens, il constitue une exception, sans pourtant invalider notre propos de manière générale.

³⁶⁰ O.C., I, p. 1078.

³⁶¹ *Idem*.

Les *Rêveries* ne sont pas pour autant complètement exemptes d'une prétention à l'exemplarité. Au commencement de la Cinquième promenade, entre autres, Rousseau, tout en affirmant sa singularité, semble laisser ouverte l'éventualité au moins théorique d'une affinité entre lui et d'autres hommes, ceux qui aiment à se circonscrire : « [C]ar quoique je sois peut-être le seul au monde à qui sa destinée en ait fait une loi, je ne puis croire être le seul qui ait un goût si naturel, quoique je ne l'aie trouvé jusqu'ici en nul autre.³⁶² » Il présente donc sa situation comme singulière, mais la possibilité que d'autres partagent ce penchant est préservée en raison de son caractère naturel.

Il est, à cet égard, frappant de constater que pour expliquer *son* bonheur, Rousseau fasse appel à des formules générales et utilise à plusieurs reprises le pronom *on* plutôt que le *je*. Ce *on* n'inclut certes pas « la plupart des hommes agités de passions continuelles [qui] connaissent peu cet état³⁶³ » ; il n'est pas non plus un *nous*, car Rousseau n'a trouvé cette disposition d'âme chez nul autre. Il suggère toutefois que l'on doit distinguer la singularité contingente de l'individu Rousseau, le fait qu'il soit *le* promeneur solitaire, de l'universalité qu'on pourrait dire *de droit* d'un goût naturel à se circonscrire. Sa singularité même, dès lors, se trouve dotée d'un sens qui la dépasse, celui d'une dernière affirmation de la perte que subit l'ensemble de l'humanité pour s'être éloignée de la nature.

Ainsi, se distinguant de tous les hommes, Rousseau, curieusement, se fait un modèle de la nature humaine par la description du bonheur qui ne convient, dans les faits, qu'à lui. Il demande : « Quel était donc ce bonheur et en quoi consistait sa jouissance ? Je le donnerais à deviner à tous les hommes de ce siècle sur la description de la vie que j'y menais.³⁶⁴ » Aux vifs plaisirs passagers que connaissent ses contemporains, il oppose « un état simple et permanent » qu'il a éprouvé sur l'île de Saint-Pierre et que depuis son cœur regrette. Ce regret, ainsi que le fait que Rousseau se soit trouvé dans cet état non pas continuellement, mais souvent, lors même qu'il était sur l'île, montre que la permanence dont il est ici question ne concerne pas le temps mesurable, extérieur à la conscience subjective, mais la situation intérieure d'une âme dans un état « où le temps n'[est] rien

³⁶² O.C., I, p. 1040.

³⁶³ O.C., I, p. 1047.

³⁶⁴ O.C., I, p. 1042.

*pour elle*³⁶⁵ ». Puisqu'il s'agit d'une manière de sentir, Rousseau peut sans contradiction faire d'un épisode fugitif de sa vie l'emblème d'un bonheur défini par la permanence, un emblème esquissé pour lui-même, puisqu'il n'écrit pour personne, mais qui devient un modèle pour d'autres, car, dit-il, il ne cache ni ne montre les feuilles sur lesquelles il en trace les traits.³⁶⁶

Ce caractère emblématique de la Cinquième promenade indique une certaine survivance de la dimension mythique de l'écriture personnelle, mais on constate que la portée et le sens du modèle sont bien différents de ceux que suggèrent les *Confessions* : Rousseau ne se peint plus en exemple *pour* les hommes qui, comme lui, voudraient défendre la vérité sans appui, mais plutôt en exemple *de* l'homme. Or, s'il s'agit d'un modèle, faut-il juger de sa véracité selon la vérité morale, laissant de côté la vérité individuelle ? Ici, comme dans les *Confessions*, il faut que Rousseau soit parvenu à concilier les deux, car quelle que soit la portée morale de la Cinquième promenade, il a bel et bien annoncé que c'est de lui qu'il parle.

Notons aussi que contrairement à l'approche adoptée dans les promenades plus réflexives, la Quatrième et la Sixième, par exemple, Rousseau estime ici devoir *décrire* le bonheur du solitaire avant d'en fournir une explication. Par l'agencement de nombreux détails sur le décor et les activités favorisant ce bonheur, il le laisse à deviner à qui le pourra, à qui s'y reconnaîtra. Ainsi, les *Rêveries* ne sont assurément pas un roman destiné à reconstruire la vie, mais la Cinquième promenade est un tableau où le *moi* de Rousseau est peint dans de bien touchantes couleurs pour un cœur qui s'y reconnaîtrait. Si, comme nous l'avons suggéré, l'immédiateté du rapport à l'autre se situe au moment de la lecture, la Cinquième promenade est sans doute l'un des moments de l'œuvre où elle se réalise le mieux, pour autant que le lecteur soit dans les dispositions voulues.

Quant à l'autre procédé que nous avons étudié dans les *Confessions*, le fait que Rousseau effectue un certain choix de lui-même par des indications au lecteur, il est aisé de constater qu'il se trouve à l'honneur dans les *Rêveries*. Dans la Dixième promenade, en effet, Rousseau affirme que les jours passés auprès de Mme de Warens furent l'« unique et

³⁶⁵ O.C., I, p. 1046. (Nous soulignons.)

³⁶⁶ O.C., I, p. 1001.

court temps de [sa] vie où [il] fut [lui-même] pleinement sans mélange et sans obstacle³⁶⁷ » ; de même, dans la Deuxième, il dit de ses promenades : « Ces heures de solitude et de méditation sont les seules de la journée où je sois pleinement moi et à moi sans diversion, sans obstacle, et où je puisse véritablement dire être ce que la nature a voulu.³⁶⁸ » Dans un cas comme dans l'autre, c'est la liberté de laisser ses pensées ou ses volontés suivre leur pente qui rend possible cette adhésion au naturel.

Aussi n'est-il pas surprenant que lors des promenades plus réflexives, Rousseau s'efforce au contraire de faire ressortir ce qui, dans sa position, l'a contraint, en dépit de tous ses penchants, à s'écarter de son naturel. Nous avons dégagé, dans notre analyse des Quatrième et Sixième promenades, par quel mouvement de comparaison Rousseau parvient à vaincre le doute pour revenir à la certitude de son innocence, désormais éclairée par la raison. Si l'on considère maintenant ce même processus du point de vue de l'expression de soi, on peut voir que Rousseau, en comparant son naturel avec les conséquences de sa position, cherche à amener son lecteur à cette même conclusion. On constate en outre, dans la Sixième promenade, qu'il va jusqu'à prévoir le reproche qu'on pourrait lui faire de se trouver, pour le moins, coupable de s'être laissé entraîner trop loin de lui-même, objection à laquelle il répond par une règle générale : « [Q]uand on est une fois sorti de son naturel, il n'y a plus de bornes qui nous retiennent.³⁶⁹ » Il affirme, dès lors, qu'on ne peut pas le juger par ses gestes, position que soutenaient déjà les *Confessions*, mais également qu'il est inutile de chercher à savoir si chacun de ses actes fut, ou non, volontaire, puisqu'à l'origine, c'est contre sa volonté qu'il a été tiré de son état naturel par les « directeurs de sa destinée³⁷⁰ ».

Si, à travers le récit des *Confessions*, Rousseau fournit des explications sur son caractère, il fait un pas de plus dans les *Rêveries* et effectue, dans les promenades plus réflexives, de véritables démonstrations de lui-même. Toutefois, puisque l'objet propre de son dernier ouvrage n'est plus sa vie, même intérieure, mais justement l'ensemble des réflexions auxquelles il se livre dans son étrange position, ces démonstrations ne sont pas,

³⁶⁷ O.C., I, p. 1099.

³⁶⁸ O.C., I, p. 1002.

³⁶⁹ O.C., I, p. 1056.

³⁷⁰ O.C., I, p. 996.

comme l'étaient les explications psychologiques des *Confessions*, des indications sur la manière dont il faut interpréter le reste ; elles sont en elles-mêmes, des objets à interpréter. Ainsi retrouve-t-on une plus vive impression d'immédiateté dans le rapport à l'autre. Les réflexions de Rousseau sont certes mises en scène, dramatisées, en quelque sorte, par l'écriture, mais on ne peut proprement considérer ce procédé comme un recours à la fiction, car si un récit peut être fictif, peut-on en dire autant d'une pensée, même celle dont le mouvement est reproduit ? Les procédés artistiques des *Rêveries* se trouvent donc lavés du soupçon de tromperie, au sens où faisant partie de la pensée, ils sont eux-mêmes l'objet d'étude de l'ouvrage.

Néanmoins, à l'égard de la transmission de la certitude d'innocence à un autre, les *Rêveries* ont probablement moins de succès que les *Confessions*. On sent, par l'alternance du doute et de la certitude, que Rousseau est moins serein qu'il ne l'affirme, donc moins innocent qu'il ne le dit. Toutefois, ce sont peut-être les retours en arrière, les quelques contradictions, les redites, ces éléments qui rendent les promenades moins convaincantes d'un point de vue rationnel, qui constituent leur perfection dans le cadre du projet de Rousseau. Ce sont ces accrocs à l'ordre de la raison qui créent, chez le lecteur, l'impression d'être témoin du mouvement d'une pensée vivante qui se cherche, se trouve, se perd à nouveau. C'est à ce mouvement global, davantage qu'aux affirmations particulières d'innocence, que le lecteur peut adhérer. En cela, on sent peut-être se réaliser plus complètement que dans les *Confessions* l'ambition qu'avait Rousseau de laisser parler son style. Or, son style révèle, peut-être à l'insu de Rousseau, qu'il est difficile de faire entrer entièrement la vérité de l'individu dans le moule des catégories morales d'innocence et de culpabilité.

4. Conclusion préliminaire

Nous avons, par notre analyse de passages clefs des *Confessions* et des *Rêveries du promeneur solitaire*, dégagé les principales modalités de la sincérité comme acte littéraire et le type de vérité qu'elle vise. En nous basant sur ces éléments, venus enrichir notre définition fonctionnelle de cette notion, nous pouvons revenir à notre problème directeur en nous demandant : les ouvrages autobiographiques, par la sincérité qui y est pratiquée, permettent-ils d'établir un rapport à soi et à l'autre où sont unis l'être et le paraître ?

S'il s'agissait d'établir dans quelle mesure il y a adéquation entre la personne réelle, la vision de soi et l'image transmise, nous nous trouverions devant une impasse. D'une part, nous aurions à déterminer si Rousseau a eu raison de faire de son innocence fondamentale le centre de son autoportrait. Ce problème, qui concerne la lucidité de son rapport à lui-même, est par définition insoluble pour autrui. En effet, le modèle étant intérieur, nul autre que Rousseau lui-même ne dispose du référentiel pour juger du résultat. D'autre part, il faudrait parvenir à savoir si Rousseau a réussi à communiquer cette vision qu'il a de lui-même. Or, il est impossible de présenter une réponse générale à cette question : chacun, renvoyé à son propre cœur, doit répondre pour lui-même et deux siècles de réactions diverses nous montrent combien vaine serait la voie statistique pour juger de la réussite de l'entreprise de Rousseau.

Toutefois, puisque nous nous intéressons aux écrits personnels dans l'optique d'éclairer en quoi consiste la notion rousseauiste de sincérité, nous pouvons nous prononcer sur le succès du projet de Rousseau en nous basant, au contraire, sur des critères internes à sa philosophie. Il s'agit de voir si la sincérité pratiquée dans les écrits personnels est une application adéquate des éléments de son anthropologie et d'identifier, en retour, ce que la mise en pratique peut nous apprendre quant au bien-fondé de la théorie. Cette approche, sans résoudre tous les problèmes épistémologiques qui se rattachent à l'écriture de soi, indique qu'un éventuel examen *externe* des écrits personnels de Rousseau doit passer non par une étude historique ou psychologique, mais par une analyse philosophique. Pour savoir, autrement dit, si Rousseau a été en mesure d'établir un rapport à lui-même et à l'autre où sont unis l'être et le paraître, il faut se demander si son anthropologie rend compte adéquatement de l'être humain.

Cette tâche dépassait les limites de notre étude, mais afin de ne pas occulter les difficultés que présente l'anthropologie rousseauiste, nous avons souligné au passage deux problèmes qui nous sont apparus. Nous avons indiqué, d'une part, que la thèse sur la destination morale de l'homme, sur laquelle s'appuie la conception rousseauiste de la conscience, n'a qu'une portée pratique. Invérifiable théoriquement, Rousseau l'adopte parce qu'elle est utile sans être contraire à la raison. Or, on peut douter de l'efficacité pratique d'une thèse qui pourrait être fausse. D'autre part, nous avons mentionné qu'il y a

une certaine circularité dans l'argument venant accréditer sa capacité à se connaître lui-même. Ces problèmes devraient être pris en charge dans une étude qui voudrait examiner le bien-fondé de la valeur de sincérité par des critères extérieurs à la philosophie de Rousseau. Nous avons dû y renoncer, pour nous concentrer sur ce qui constitue, à notre sens, un pré-requis incontournable à une telle étude : la question de la cohérence interne de la pensée de Rousseau.

À l'égard de la sincérité comme rapport à soi, le lien entre la théorie et la pratique est manifeste. L'idée de se connaître par une « chaîne de sentiments », par une présence à soi ou par un raisonnement permettant d'explicitier le sentiment initial d'une conscience, s'accorde avec la place réservée respectivement au sentiment et à la raison dans l'anthropologie rousseauiste. Ainsi, pour taxer Rousseau d'aveuglement dans son rapport à lui-même, comme pour prouver le contraire, il faut se prononcer sur la question de savoir si le recours au sentiment de soi confirmé par la raison est une manière adéquate de se connaître soi-même. La sincérité comprise comme l'écoute de la voix de sa conscience a donc une signification morale à l'intérieur de sa philosophie : elle en est bel et bien une forme d'application, permettant d'unir l'être et le paraître dans le rapport à soi en fonction des critères fournis par cette théorie.

En ce qui a trait à la sincérité comme rapport à l'autre, il importe de rappeler que les écrits personnels ont une fonction référentielle *et* une portée morale, ce qui implique l'utilisation d'un double critère d'évaluation : la justice particulière et la vérité morale. En effet, les *Confessions* et les *Rêveries du promeneur solitaire* ont été écrites dans l'optique de laisser un « monument sûr » du caractère de Rousseau, en tant qu'individu extérieur au texte. Néanmoins, l'auteur a dû, pour ce faire, user de procédés artistiques, car les faits, intérieurs comme extérieurs, passent nécessairement par le travail de remodelage de sa conscience avant d'être traduits en mots par l'écriture. Dans la mesure où le *moi* des écrits personnels, en plus de référer à une personne réelle, est fiction par les matériaux utilisés et modèle par sa portée exemplaire, l'image créée se trouve enrichie d'une profondeur morale. En ce sens, pour peu qu'ils conservent, à l'égard de la justice particulière et de la vérité morale, une conformité à l'original comparable au reflet d'un miroir, les écrits

personnels peuvent être remplis d'artifices, voire de mensonges, au sens courant, sans être menteurs, au sens de Rousseau.

En tant qu'ils sont, d'une certaine façon, une fable morale, il convient de juger les ouvrages autobiographiques en se basant sur leur utilité pour le genre humain. Ils sont vrais, autrement dit, s'ils sont à même de rendre les hommes meilleurs, c'est-à-dire plus heureux. Comme le bonheur se trouve dans la conformité de l'existence d'un individu à l'ordre de la nature, le fardeau de la preuve se trouve renversé par rapport à notre hypothèse initiale : plutôt que de chercher la vérité dans l'adéquation de la vision qu'a l'auteur de lui-même et de l'image créée par ses écrits, il faut la quérir dans la conformité entre cette image, indépendamment de sa source, et la nature.

Il semble que l'adéquation entre le *moi* et la nature soit effectivement perceptible dans les *Confessions* et les *Rêveries*. En effet, l'image que Rousseau produit de lui-même, fabuleuse ou réaliste, est celle d'un homme dont les facultés sont développées, mais qui a conservé quelque chose de la simplicité originale. Les exemples textuels appuyant cette correspondance entre le *moi* et la nature affluent. Il est cependant délicat d'appuyer celle-ci par des extraits, car Rousseau a produit une œuvre qui se découvre graduellement, dans la durée de la lecture, mais qu'il nous demande de juger comme on jugerait le tableau d'un peintre : par la figure que l'ensemble du travail fait apparaître. Il est donc futile de présenter un passage ou l'autre des *Confessions* ou des *Rêveries* comme preuve que l'image globale est conforme au modèle de la nature, comme il le serait d'isoler un coup de pinceau dans une toile pour montrer l'adresse de l'artiste. Mentionnons seulement, à titre d'exemple, que la correspondance entre l'ordre de la nature et la vision de soi ressort particulièrement d'un portrait synthétique que fait Rousseau de son caractère, au Livre XII des *Confessions* :

Je pouvais leur donner ma vie à épiloguer d'un bout à l'autre, j'étais sûr qu'à travers mon inaptitude à supporter aucun joug, on trouverait toujours un homme juste, bon, sans fiel, sans haine, sans jalousie, prompt à reconnaître ses propres torts, plus prompt à oublier ceux d'autrui ; cherchant toute félicité dans les passions aimantes et douces, et portant en toute chose la sincérité jusqu'à l'imprudence, jusqu'au plus incroyable désintéressement.³⁷¹

³⁷¹ O.C., I, p. 639-640.

Porteurs d'une vérité morale, les écrits personnels n'en sont pas moins des ouvrages censés informer le lecteur sur l'individu Rousseau. En tant que tels, les *Confessions* et les *Rêveries* ont pour but de transmettre à autrui la certitude sentie d'innocence qu'a élaborée Rousseau dans son rapport à lui-même. À la question de savoir s'il a réussi à communiquer cette vision de soi, chacun, nous l'avons dit, doit répondre pour lui-même. Néanmoins, considérant les procédés artistiques utilisés, particulièrement le récit à portée mythique des *Confessions* et les passages descriptifs des *Rêveries*, nous pouvons établir que les conditions pour que l'union de l'être et du paraître se réalise dans le rapport à l'autre sont présentes. Ces techniques littéraires, par le travail stylistique qu'elles représentent, sont certes loin de la spontanéité de l'écriture annoncée dans le préambule du manuscrit de Neuchâtel. Elles sont toutefois le moyen qu'utilise Rousseau pour intéresser affectivement son lecteur à son sort, pour toucher son cœur par la bonté de son naturel et l'injustice des hommes envers lui. Dans la mesure où ces procédés remplissent cette fonction, l'unité entre la vision de soi et le paraître pour autrui est réalisée, pour peu que l'on comprenne que l'immédiateté recherchée ne se situe pas à l'étape de l'écriture, mais bien au moment de la lecture.

D'ailleurs, en plus d'avoir mis en œuvre des procédés destinés à susciter cette adhésion affective, Rousseau offre au lecteur, par sa théorie de l'écriture, un accès direct à lui-même, car son style viendra le trahir, estime-t-il, s'il trompe ou se trompe. Cette propriété du style fait du rapport à l'autre ce qui permettrait, en dernier recours, de mettre au jour ce que même le moi n'atteint pas de lui-même par la chaîne de sentiments, qui ne révèle que ce qui relève de l'ordre moral. Trahissant les incohérences du portrait unifié de soi, le texte, dans sa globalité, ferait lumière sur l'existence, en l'homme, du labyrinthe tortueux de ce qui n'est pas catégorisable moralement, de ce qui n'est pas même exprimable comme tel, mais qui se laisse seulement entrevoir dans le tout. Si la sincérité, conformément aux définitions de l'époque, est bel et bien un *laisser voir*, peut-être se réalise-t-elle plus complètement ainsi.

Il n'est pas certain que Rousseau aurait admis l'existence d'une dimension de la nature humaine qui soit extérieure à la morale, car l'affirmation d'innocence survit toujours à l'aveu de ses fautes et des bizarreries de son caractère, mais par sa théorie de l'écriture, il

a fait en sorte que nous puissions, à tort ou à raison, le faire pour lui. En ce sens, l'étude de la place qu'occupe le projet de sincérité dans le cadre de la philosophie rousseauiste doit être complétée par un examen de la signification qu'il peut avoir pour nous. C'est cette réflexion que nous souhaitons amorcer en guise de conclusion.

Conclusion

Enjeux contemporains et perspectives

Afin d'établir la signification morale du projet de sincérité pour Rousseau, c'est-à-dire la place qu'il occupe dans le cadre de sa philosophie, il fallait définir la fonction de la sincérité à partir de son anthropologie. L'hypothèse de l'état originnaire de l'homme, exposée dans le *Discours sur l'inégalité*, et la description de sa condition actuelle sur le plan moral, dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, montrent que le malheur de l'homme social est le corrélat de la perte de l'immédiateté qui caractérisait l'existence de l'homme à l'état de nature. L'anthropologie rousseauiste, conséquemment, suggère que la reconquête d'un bonheur véritablement humain repose sur celle de l'unité. De ce fait, la sincérité, en tant qu'elle est l'attitude de celui qui s'efforce d'unir l'être et le paraître dans ses rapports aux autres et à lui-même, répond à un besoin que l'homme social, séparé de ses semblables et divisé intérieurement, ressent douloureusement.

Rousseau ne s'est toutefois pas contenté de faire de la sincérité un thème de son œuvre : il l'a mise en pratique au moyen d'un projet littéraire, qui s'est traduit par trois ouvrages autobiographiques majeurs, dont deux, les *Confessions* et les *Rêveries du promeneur solitaire*, ont joui d'une large diffusion, de leur première publication à nos jours. C'est par une analyse des passages clefs de ces ouvrages que nous avons dégagé le type de vérité visé par la sincérité et les modalités dont elle s'accommode. Ces éléments nous ont permis d'établir en quel sens le projet de sincérité permet de réaliser l'idéal d'unité, en fonction de critères internes à la philosophie de Rousseau. À partir de ces conclusions, nous souhaitons maintenant situer l'apport du projet de sincérité de Rousseau dans l'horizon moral de notre époque. Nous suggérerons ensuite le sens qu'il pourrait ou devrait avoir pour nous, en vue d'éviter, par le respect de ses exigences véritables, l'appauvrissement de l'expérience morale souvent dénoncé par les critiques de la culture contemporaine.

1. Enjeux moraux de la réception de l'œuvre de Rousseau

La préoccupation pour la réception de son œuvre par la postérité n'était pas étrangère à un esprit inquiet comme celui de Rousseau. Il l'exprime, de fait, dans une lettre de 1761 à Dom Deschamps :

J'ajouterai qu'il ne suffit pas de considérer le bien qu'un livre contient en lui-même, mais qu'on doit aussi peser le mal auquel il peut donner lieu, il faut songer qu'il trouvera moins de lecteurs bien disposés que de mauvais cœurs et de têtes mal faites. Il faut avant de le publier comparer le bien et le mal qu'il peut faire et les usages avec les abus ; c'est par celui de ces deux effets qui doit l'emporter sur l'autre qu'il est bon ou mauvais à publier.³⁷²

Si Rousseau a pris des mesures pour que ses *Confessions* soient publiées, s'il a précieusement conservé ses *Rêveries* et en a recopié une partie au propre, c'est donc qu'il croyait qu'elles feraient plus de bien que de mal, même lues par une majorité de mauvais cœurs et des têtes mal faites. On peut certes questionner le bien-fondé d'un jugement si sévère porté sur son lectorat, mais derrière le caractère paranoïaque d'une telle remarque se profile une vérité dont tout auteur doit tenir compte : son influence ne résulte pas de sa pensée pure, mais des interprétations, bonnes ou mauvaises, que les lecteurs feront de son œuvre. L'écrivain a donc la responsabilité d'écrire *pour les autres* et de s'en faire comprendre.

L'influence de Rousseau sur la postérité fut considérable et multiforme. Nous avons mentionné, en introduction, que Charles Taylor voit dans sa pensée l'une des sources historiques de l'idéal moral d'authenticité dans la culture contemporaine. Selon lui, Rousseau est à l'origine de deux idées dont dépend étroitement cet idéal : celle qui stipule que chacun trouve la vérité en lui-même et ce qu'il appelle la « liberté autodéterminée », selon laquelle il faut résister aux pressions des influences extérieures.³⁷³

Tel est l'idéal moral si puissant dont nous avons hérité. Il accorde une importance capitale à un type de rapport avec moi-même, avec ma nature intime, que je risque de perdre en partie à cause des pressions du conformisme, en partie aussi parce qu'en adoptant un point de vue instrumental envers moi-même, j'ai peut-être perdu la capacité d'écouter cette voix intérieure. Ensuite il accroît l'importance du rapport avec soi en introduisant le principe de l'originalité : chacune de nos voix personnelles a quelque chose de particulier à dire.³⁷⁴

³⁷² Jean-Jacques ROUSSEAU, *Correspondance complète*, lettre 1437, IX, p. 29.

³⁷³ Charles TAYLOR, *op. cit.*, p. 39-43.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 44.

Taylor attribue à l'influence de Herder cette dernière mutation de l'idéal d'authenticité, qui s'éloigne de toute référence à la morale en mettant l'accent sur l'originalité de l'individu. Il précise que Rousseau, de son côté, tient fermement ensemble le fait d'être en rapport intime avec soi et celui d'agir moralement. Taylor estime toutefois que l'idée de « liberté autodéterminée » représente une menace pour l'idéal moral d'authenticité parce qu'interprétée sans nuances, elle peut inciter à refuser toute référence à une norme extérieure.³⁷⁵ Dès lors, l'aspiration initiale à interioriser la morale risque de devenir une apologie du choix pour lui-même, une position selon laquelle « toutes les options se valent, parce qu'elles se font librement et que le choix leur confère à lui seul une valeur.³⁷⁶ » C'est ce que Taylor appelle le *relativisme doux*. Reprenant à son compte les reproches qu'adressent les critiques de la modernité à cette forme de l'authenticité, il soutient que nos sentiments « ne sont jamais un principe suffisant pour faire respecter notre position, parce qu'ils ne peuvent pas *déterminer* ce qui est significatif.³⁷⁷ » Il rappelle l'exemple des revendications des groupes homosexuels pour montrer que le relativisme est détruit par la pratique même de ceux qui s'en réclament : si le seul fait de choisir suffisait à donner de la valeur aux choses, l'orientation sexuelle d'une personne serait aussi significative que le fait de préférer les partenaires blonds ou bruns, petits ou grands. Taylor explique que

dès qu'on assimile l'orientation sexuelle à une préférence, ce qui se produit lorsque le seul fait de *choisir* constitue sa justification, l'objectif initial – la revendication d'une *valeur égale* pour toute orientation quelle qu'elle soit – se trouve subtilement manquée. La différence ainsi promue devient insignifiante.³⁷⁸

Il ne s'agit pas là d'une conséquence inévitable de l'idéal moral d'authenticité, précise Taylor, mais au contraire d'une déformation qu'il faut combattre au nom de cet idéal. Rousseau, semble-t-il, représente à la fois un danger de dérapage et une voie de solution.

Certains passages du *Contrat social* et de l'*Émile*, desquels Taylor dégage l'idée de « liberté autodéterminée », engagent certes les hommes à renoncer à toute autorité extérieure. C'est ce que suggère, par exemple, la comparaison que nous avons faite entre la conception rousseauiste de la conscience et celle, généralement admise à son époque, qui

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 88.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 54.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 53.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 55.

rend essentielle l'intervention d'un casuiste dans les choix moraux d'un individu. Les écrits personnels font cependant un pas de plus dans la voie de l'authenticité, telle que définie par Taylor, en proposant une exploration et une exploitation des profondeurs individuelles en guise d'alternative à l'autorité. Par suite, il semble qu'il soit plus approprié de chercher dans le projet de sincérité les sources des maux qui affectent l'authenticité, comme leurs remèdes. Nous analyserons donc deux formes dégradées de cet idéal à notre époque, dont on peut retracer l'origine dans la notion rousseauiste de sincérité : le relativisme doux, tel que nous l'avons décrit à partir des réflexions de Charles Taylor, et la déresponsabilisation morale, dont les premiers symptômes furent signalés, dès le XIX^e siècle, entre autres par Benjamin Constant.³⁷⁹ Nous dégagerons ce qui, dans l'œuvre de Rousseau, a pu causer ces manifestations triviales de l'idéal initial, dans l'optique d'établir s'il est possible de trouver, à même la philosophie rousseauiste, des ressources pour les surmonter.

2. Le projet de sincérité et le relativisme doux

En raison de l'aspect normatif de la référence de Rousseau à la nature, on ne peut classer d'emblée sa philosophie parmi les diverses formes de relativisme. On l'identifie plutôt dans le tournant de la modernité ayant accordé au sujet humain une place centrale dans la détermination de la vérité et du bien moral.³⁸⁰ La philosophie du sujet de Rousseau se traduit par une anthropologie selon laquelle l'être humain est d'abord un individu et, de surcroît, un individu dont la caractéristique principale est le sentiment. Or, si l'on marginalise la référence rousseauiste à la nature, ou si on l'interprète comme le naturel de chacun, cette position théorique peut mener au relativisme doux, selon lequel les choses prennent de la valeur du simple fait qu'elles sont l'objet d'une préférence subjective. Il convient d'examiner en quel sens Rousseau constitue une source indirecte de cette attitude

³⁷⁹ Sans doute parce qu'il ne prend pas en considération les écrits autobiographiques dans son analyse de la pensée de Rousseau, Taylor ne lie pas cette deuxième forme dégradée de l'idéal moral d'authenticité avec l'influence rousseauiste. Il indique toutefois que le danger de déresponsabilisation fait partie des reproches qu'adressent les détracteurs de la culture contemporaine à l'authenticité (*op. cit.*, p. 26-27).

³⁸⁰ En faisant de l'homme le siège de la détermination de la vérité et du bien moral, il est naturel que ce tournant de l'histoire des idées donne lieu non pas à une, mais à des philosophies du sujet. En ce sens, en dépit de leurs divergences fondamentales en ce qui a trait à la définition de la nature humaine, des pensées aussi diverses que le rationalisme cartésien et la philosophie rousseauiste se trouvent unies dans ce même courant, que l'on pourrait appeler le *subjectivisme* moderne, si ce terme n'avait pas de nos jours acquis une connotation relativiste en raison de certaines des formes qu'il peut prendre.

morale et de voir si, bien comprise, sa philosophie du sujet permet d'éviter cette éventualité.

Écrivain de lui-même, Rousseau s'arroge d'emblée le privilège de l'auto-connaissance, estimant que « nul ne peut écrire la vie d'un autre que lui-même. Sa manière d'être intérieure, sa véritable vie n'est connue que de lui.³⁸¹ » Il fait en outre reposer sa capacité de se connaître et sa conviction d'être resté innocent en dépit de ses fautes sur la bonté intrinsèque de son caractère. À ceux qui en doutent, il répond qu'ils ne peuvent le juger par les critères habituels, car la bonté de son naturel fait de lui un être singulier, différent en tous points de ses contemporains. C'est donc en appuyant sur la valeur de son unicité, en faisant de lui-même un modèle, le « meilleur » des hommes, que Rousseau fournit de l'eau au moulin du dérapage relativiste de l'authenticité, tel que le conçoit Taylor : quand la valeur du caractère singulier d'un individu est ainsi affirmée, il ne reste qu'à généraliser cette prétention pour que le choix individuel en tant que tel soit élevé au rang de valeur.

La revendication rousseauiste de la valeur de son individualité combinée avec celle de la richesse de la vie intérieure a inspiré plusieurs écrivains du siècle suivant. Certains ont même suivi Rousseau sur cette route au point d'en oublier l'autre aspect essentiel de son projet de sincérité : sa prétention à représenter la vérité de la nature. C'est ce dont témoigne avec enthousiasme, au XX^e siècle, Maxime Nemo, qui voit en Rousseau l'incarnation de l'homme nouveau. Se basant sur les *Confessions* et les *Rêveries*, il lui fait dire :

Le "Moi" doit suffire, comme source de ressources, à l'individu ! Cette affirmation est considérable : encore une fois, il suffit d'envisager les deux siècles de vie qui viennent de s'écouler, pour être convaincu de son efficacité sur l'esprit humain. [...] Non seulement l'homme actuellement vivant est imprégné, individuellement comme collectivement (n'oublions pas ce dernier point !) de la valeur de ce principe, mais il est permis d'espérer que le devenir même de l'humanité ne trouvera de solution valable aux problèmes posés par le comportement présent, que grâce à une lucide exaltation des puissances subjectives.³⁸²

³⁸¹ O. C., I, p. 1149.

³⁸² Maxime NEMO, *L'homme nouveau : Jean-Jacques Rousseau*, p. 97-98. L'enthousiasme de Nemo pour l'importance qu'accorde Rousseau au sentiment et au moi individuel se fait sentir jusque dans son style. Par l'usage de phrases exclamatives et d'images qu'il veut éloquentes, on sent un souci de reproduire l'accent, inimitable selon nous, de Rousseau, afin de parler, lui aussi, au cœur de ses lecteurs.

Il estime que les accents du romantisme trouvent leur source, chez Rousseau, dans « les torsions et, sans doute, les rétorsions du "Moi" individuel » qui apportent « par leur présence, la preuve d'un âge humain révolu, et la naissance du nôtre.³⁸³ » À l'exemple de Rousseau, selon Nemo, les romantiques ont perdu « le goût d'être dans le paraître », qui caractérisait la bonne société de l'Ancien régime, et se sont fascinés pour l'exploration de leurs « immensités "souterraines" ». C'est l'ère de « l'apprentissage de [notre] anatomie interne³⁸⁴ », caractérisée par un empressement peu commun à répondre à l'appel que Rousseau, devant Dieu, adresse à ses semblables dans le préambule des *Confessions* : « Que chacun [...] découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : *je fus meilleur que cet homme-là*³⁸⁵ ».

Les cœurs, de fait, se sont découverts et l'ampleur de la transformation littéraire qui s'est opérée avec le courant romantique est le signe d'un certain écho du projet de sincérité de Rousseau dans les préoccupations d'un vaste public. Mais une question s'impose : Rousseau nous demandait-il vraiment de *faire* comme lui ou plutôt d'*être* comme lui ? La première alternative incite à l'exaltation de l'individualité pour elle-même et au relativisme qui en est une conséquence morale à notre époque ; l'autre indiquerait chez Rousseau une attitude normée et puisqu'il se présente comme un homme naturel, la nature constituerait la norme promue par les écrits personnels.

Nous avons relevé divers indices appuyant cette seconde interprétation. Au niveau du rapport à soi, d'une part, Rousseau fait appel en priorité au sentiment qui, en vertu du rôle que lui confère son anthropologie, indique à chacun les exigences de sa nature morale. D'autre part, en ce qui a trait au rapport à l'autre, Rousseau utilise des procédés artistiques qui font en sorte d'ajouter une dimension d'exemplarité à son récit individuel, car il se représente comme un homme naturel se heurtant sans protection à la société. Sa singularité ne serait pas une revendication du droit d'être unique, mais l'expression douloureuse de sa situation : il est unique parce que tous les autres hommes sont corrompus. Il ne s'agirait donc pas d'une apologie de l'originalité en vue d'encourager chacun à trouver sa propre manière d'être humain, comme c'est le cas chez Herder, mais bien d'une invitation à

³⁸³ *Ibid.*, p. 126.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 99. (Pour les trois dernières citations.)

³⁸⁵ *O.C.*, I, p. 5.

retrouver en soi *la* nature humaine. En cela, les écrits personnels s'inscriraient dans la même visée que les ouvrages théoriques, comme un exemple plus parlant d'une même nécessité morale.

L'absence de contradiction entre le fait d'être unique et celui d'être l'emblème de la nature est d'ailleurs expliquée dans *La Nouvelle Héloïse*. Au début de la troisième lettre de la Deuxième partie, Edouard décrit à Julie en quoi son amant et elle-même sont des êtres extraordinaires :

Ce n'est pas que vous ayez ni l'un ni l'autre un caractère marqué dont on puisse au premier coup d'œil assigner les différences, et il se pourrait bien que cet embarras de vous définir vous fît prendre pour des âmes communes par un observateur superficiel. Mais c'est cela même qui vous distingue, qu'il est impossible de vous distinguer, et que les traits du modèle commun, dont quelqu'un manque toujours à chaque individu, brillent tous également dans les vôtres. Ainsi chaque épreuve d'une estampe a ses défauts particuliers qui lui servent de caractère ; et s'il en vient une qui soit parfaite, quoiqu'on la trouve belle au premier coup d'œil, il faut la considérer longtemps pour la reconnaître.³⁸⁶

Les défauts particuliers servent aux hommes de caractère ; on ne peut être plus loin d'une apologie de l'originalité. La perfection, ou le fait de posséder en soi toutes les caractéristiques de la nature humaine, est rare ; voilà la revendication d'unicité fondée sur un principe commun. Si l'on comprend Rousseau de la sorte, il faut interpréter de manière non relativiste l'invitation qu'il lance à la fin du préambule des *Confessions*, lorsqu'il demande à ses semblables d'imiter son projet de sincérité : il les engage à connaître, à son exemple, leur place dans l'ordre de la nature, afin que se découvrant imparfaits, ils puissent faire l'effort de s'approcher davantage du modèle naturel. Faire comme lui ne serait que le moyen de devenir, le plus possible, comme lui, c'est-à-dire conforme à ce que dicte l'ordre de la nature.

L'interprétation relativiste des écrits personnels peut donc être invalidée par un rappel de la référence que fait Rousseau à la nature. Celle-ci, parce qu'elle concerne principalement le rapport à soi, est nécessaire au travail autobiographique tel que le conçoit Rousseau, mais elle est antérieure à l'écriture. La tendance de certains lecteurs à oublier la référence à la nature pourrait donc s'expliquer ainsi : les exigences réflexives du rapport réussi à soi sont occultées par le fait que ce processus est d'emblée accompli dans les *Confessions*. Puisqu'au moment d'écrire sa vie, le sentiment de son innocence est vécu par

³⁸⁶ O.C., II, p. 197.

Rousseau comme une évidence, le lecteur peut avoir l'impression qu'il y est parvenu sans effort. Au contraire, dans la Troisième promenade, il apparaît que pour être en mesure de jouir de soi-même, il ne suffit pas de se complaire à ses propres pensées, quelles qu'elles soient. Il faut, dans la force de l'âge, avoir effectué de « pénibles recherches³⁸⁷ » pour trouver quel est le véritable bonheur humain, puis avoir tâché d'y conformer sa vie. Bien compris, le rapport à soi que propose Rousseau dans ses écrits personnels est tout autre qu'un renoncement moral au profit de l'apologie du choix. Loin d'être un point de départ, c'est une fin, un accomplissement rendu possible par un processus mené à l'échelle d'une vie pour trouver, à l'intérieur de soi, la véritable nature, la référence fixe qui préserve du relativisme.

3. Le projet de sincérité et le problème de la déresponsabilisation morale

Ce caractère exigeant de la sincérité rousseauiste n'empêche pas qu'au niveau du rapport à l'autre, Rousseau soit possiblement à l'origine d'une certaine forme de laxisme moral. De fait, l'auteur des *Confessions* et des *Rêveries* a souvent évité d'assumer la responsabilité de ses fautes. Il s'est donné des excuses, mais, dans tous les cas, c'est surtout le fait de ne pas avoir caché ses actes à ses amis et de les révéler maintenant ouvertement au public qui semble le disculper à ses propres yeux. Rousseau donne ainsi l'impression que la difficulté de la confession vient le laver de ses fautes, prouver la pureté de son cœur. En se disant, malgré ses faiblesses, le meilleur des hommes par l'acte de se confesser, il fait de la sincérité un supplément à la vertu, une voie de salut pour les hommes qui ne peuvent en soutenir l'effort parce qu'ils sont restés trop proches de la nature originaire. Peut-être se voit-il comme une exception, car la nature qu'il peint n'a subsisté qu'en lui, mais, à tort ou à raison, nous avons appris de lui à faire de même. Il y a certes une différence entre la valorisation de l'aveu, basé sur le principe que l'ouverture de cœur est préférable à la dissimulation, et l'absolution systématique de toute action avouée. Ces deux attitudes se trouvent toutefois associées dans l'œuvre de Rousseau, voire confondues, ce qui favorise la propagation de cette confusion dans d'autres esprits, surtout s'ils sont séduits par leurs « immensités "souterraines" », pour reprendre l'expression de M. Nemo.

³⁸⁷ O.C., I, p. 1018. Les résultats de ses pénibles recherches, précise-t-il, ont été consignés dans *La profession de foi du vicaire savoyard*.

La fascination souvent complaisante des romantiques pour l'exploration des mécanismes de la vie intérieure a eu pour effet de multiplier les autobiographies et les romans à la première personne publiés. Ces ouvrages, souvent écrits pour le simple plaisir de se dire, ont rapidement fait apparaître le danger de déresponsabilisation qui accompagne cette tendance. En 1816, Benjamin Constant, dans une mise en scène où l'éditeur fictif de l'*Adolphe* répond à une lettre de l'auteur, exprime cette réserve à l'égard de l'attitude du personnage-narrateur de son propre roman : « Je hais [...] cette fatuité d'un esprit qui croit excuser ce qu'il explique, [qui] s'analyse au lieu de se repentir.³⁸⁸ » Selon ce prétendu éditeur, la grande question est la souffrance des autres. Rousseau, dans cette optique, n'est pas excusé par ses confessions d'avoir accusé Marion du vol d'un ruban qu'il avait lui-même dérobé. Il ne peut l'être que par son repentir ou par ses tentatives de réparation, c'est-à-dire par des démarches se situant en dehors de la littérature.

La valeur de sincérité, en tant qu'elle vise l'union de l'être et du paraître dans les rapports à soi et à l'autre, ne justifie pas la déresponsabilisation. Cette tendance s'explique plutôt par les conditions psychologiques de l'exécution d'un projet de sincérité par le biais de l'écriture de soi. Toutefois, la sincérité ne possède pas non plus les ressources pour *surmonter* le risque de déresponsabilisation. Faire preuve de sincérité, c'est admettre la faute là où elle se trouve, mais si le confessé ne se sent pas coupable, en dépit de ses efforts d'introspection, il se trouve dans l'impossibilité de reconnaître ses fautes. L'image de soi transmise dans le rapport à l'autre, nous l'avons dit, dépend étroitement de celle élaborée dans le rapport à soi. Cette restriction est aggravée par le fait qu'étant un acte littéraire posthume, l'écriture de soi ne permet pas à Rousseau de sortir de l'illusion consolatrice de son innocence par une confrontation avec le regard de l'autre, qui l'aurait forcé à poursuivre un auto-examen plus serré, lorsque sa vision de lui-même et le jugement d'autrui ne correspondent pas. Les *Confessions*, de fait, sont un monologue : Rousseau demande au lecteur de le juger, mais il a déjà déposé son verdict. Les *Rêveries*, pour leur

³⁸⁸ Benjamin CONSTANT, *Adolphe*, p. 182. Critique de la déresponsabilisation qui découle de l'examen complaisant de soi dans la littérature, Constant n'en est pas moins l'auteur de l'*Adolphe*, un roman à la première personne visant non pas à dénoncer les dangers sociaux ou moraux (au sens traditionnel) des liaisons extra-maritales, mais à en décrire les dangers pour le cœur (p. 38-39). Il se trouve donc à la fois tributaire, par la forme de son écrit, et critique, par son retour réflexif sur son ouvrage, du mouvement littéraire et moral dont Rousseau fut l'un des plus importants initiateurs.

part, sont un dialogue de l'auteur avec lui-même, où le lecteur est relégué au rang de spectateur.

Ce choix de ne pas laisser voix à l'autre dans l'examen moral de sa conscience n'est guère surprenant, si l'on considère qu'au moment où il écrit ses ouvrages autobiographiques, Rousseau dit avoir renoncé à satisfaire son besoin « le plus grand, le plus fort, le plus inextinguible », celui « d'une société intime et aussi intime qu'elle pouvait l'être³⁸⁹ ». Cette société idéale est peinte dans *La Nouvelle Héloïse*, un roman dans lequel la sincérité est non une modalité de l'écriture, mais une vertu du commerce de la vie des personnages. Pour Julie, le sentiment de n'avoir rien à cacher à son mari représente une preuve de sa victoire sur sa passion coupable : « Mon cœur est pur, ma conscience est tranquille, je ne sens ni trouble ni crainte ; et, dans tout ce qui se passe en moi, la sincérité vis-à-vis de mon mari ne me coûte aucun effort³⁹⁰ », écrit-elle à Claire. Ici, c'est le fait d'être capable de dire ses sentiments, ou plus précisément de les montrer, qui est preuve d'innocence. La situation de Julie fait en sorte que son bonheur dépend de l'approbation de gens capables, par leur amour de la vertu et par leur affection pour elle, de bien la juger. La connaissance qu'elle a d'elle-même et les rapports sincères avec son mari ainsi qu'avec ses amis particuliers constituent donc, pour Julie, une incitation à devenir ce qu'elle doit être. La différence entre cette sincérité et celle des écrits personnels est grande : l'aveu de leurs sentiments n'est pas une alternative à la vertu pour les personnages de *La nouvelle Héloïse*, mais ce qui leur donne la force de s'en approcher ; l'auteur des *Confessions*, arrivé à la fin de sa vie, ne s'examine pas en vue de changer ce qu'il peut y avoir de coupable dans son âme. Il n'agit pas tant sur lui-même, que sur sa vision de lui-même et sur l'image qu'il laisse. Il peut avoir intérêt à ce que l'image soit vraie, mais il n'a plus la liberté de travailler à l'améliorer par une vie plus vertueuse. Les dés, pour lui, sont jetés.

Plus exigeant sur le plan moral, le modèle que représente la sincérité de Julie présente cependant des problèmes d'efficacité pratique. Puisqu'elle nécessite une société intime entre gens qui aiment la vertu, il est peu probable qu'elle soit possible dans la réalité sociale, si l'on en croit le diagnostic de Rousseau. Ainsi, il faut considérer que l'écriture de

³⁸⁹ O.C., I, p. 414.

³⁹⁰ O.C., II, p. 498.

soi représente pour lui le *fait*, la sincérité telle qu'elle peut se produire dans un monde où règne l'amour-propre ; *La Nouvelle Héloïse* représente au contraire le *droit*, la sincérité idéale, à laquelle il faut aspirer, même dans les écrits personnels. La solution pour éviter le renoncement moral que favorisent les ouvrages autobiographiques, dans cet esprit, se trouverait également chez Rousseau. Elle serait, pour qui souhaite avoir un rapport vrai à lui-même et aux autres, de tendre à reproduire une situation semblable à celle de Julie. Dans la mesure où les interlocuteurs idéaux n'existent pas dans la réalité, il ne peut, en aucun cas, s'agir d'une garantie de succès, mais on offre par cette manière de pratiquer la sincérité une alternative au laxisme moral appauvrissant l'idéal d'authenticité.

4. Perspectives morales de la sincérité

Il serait naïf de vouloir laver une fois pour toutes la sincérité du soupçon de tromperie ou d'erreur qui lui a toujours fait un peu d'ombre. Les reproches changent de teneur, selon les époques, mais ils réapparaissent de manière constante. Dans la première moitié du XVIII^e siècle, on craignait surtout que la sincérité ne soit utilisée pour manipuler les autres dans les rapports sociaux. Au XX^e siècle, on lui a reproché d'entraîner le relativisme doux ou d'inciter à la déresponsabilisation, critiques à laquelle nous avons tenté de répondre, mais on l'a aussi réduite à un rôle de substitut aux faits dits *objectifs* dans les domaines où l'on ne peut parvenir à la certitude scientifique. C'est ce dont témoigne Yvon Belaval dans son livre *Le souci de sincérité* :

Nul ne demande au géomètre s'il est sincère ; on peut déjà le demander au physicien, et plus encore au psychologue. Tout se passe comme si le souci de sincérité avait charge de compenser l'obscurcissement de l'évidence rationnelle. [...] Le rôle de la sincérité serait-il de rassurer là où l'on ne peut plus assurer, de susciter une croyance, de mériter la vérité par la pureté de l'intention ?³⁹¹

Cette valorisation de l'objectivité scientifique n'est pas sans lien avec les accusations portées contre la sincérité sur le plan moral. Lorsqu'on a rabaissé celle-ci au niveau de l'apologie autoréfutante du choix subjectif, on est porté à combler la place vide en valorisant son contraire. Il est vrai que Rousseau renonce à ce que l'on appelle aujourd'hui l'*objectivité*, tant dans les écrits personnels que dans la *Profession de foi du vicaire*

³⁹¹ Yvon BELAVAL, *Le souci de sincérité*, p. 24.

savoyard.³⁹² Il ne conçoit cependant pas ce renoncement comme une perte : le recours à l'intériorité, au contraire, est nécessaire pour passer des « faits oiseux » aux vérités qu'il importe, pour le bonheur humain, de connaître. L'auteur des *Confessions* et des *Rêveries*, autrement dit, pose qu'il existe des vérités utiles sur le plan moral ne pouvant être découvertes et exprimées que par la voie de la sincérité. On peut lui faire des objections théoriques, mais si on lui accorde qu'il a bien vu cet aspect de la nature humaine, on doit abandonner le présupposé en faveur de l'évidence rationnelle qui sous-tend la conclusion rapportée par Belaval. En termes rousseauistes, il faudrait même la reprendre à l'envers et soutenir que le rôle de l'objectivité est d'assurer là où l'on ne peut plus rassurer, de meubler par des faits indifférents le vide d'une existence malheureuse. Dans cette optique, c'est le rejet sans examen de l'idéal moral de sincérité qui constituerait, pour nous, une perte, l'oubli de toute une dimension de notre expérience au profit d'une autre.

Comme l'ont fait remarquer les rédacteurs de l'article « Sincérité » de l'*Encyclopédie*, « si nos âmes étaient de purs esprits, dégagés des liens du corps, l'une lirait au fond de l'autre : les pensées seraient visibles, on se les communiquerait sans le secours de la parole et il ne serait pas nécessaire alors de faire un précepte de la sincérité³⁹³ ». Bien que conscients, par ailleurs, de certains des dangers rattachés à la pratique de la sincérité, les Encyclopédistes ont pourtant mis l'accent sur l'idéal définissant sa finalité. De même, par son projet d'écriture de soi, Rousseau a fait ressortir de nombreuses difficultés liées à l'exercice de la sincérité, mais il l'a défendue en soutenant l'importance de l'idéal d'unité vers lequel elle tend. Ce genre d'approche semble peu prisé de nos jours, comme si l'on craignait que la peinture d'un idéal nous incite à nous perdre dans un monde d'espairs chimériques. On peut certes louer notre méfiance, si elle nous préserve d'un tel excès. En revanche, il importe d'éviter de sombrer dans l'abus inverse et de perdre de vue que l'idéal d'un rapport immédiat à soi et à l'autre constitue une ressource permettant d'affermir la sincérité dans sa forme la plus élevée et la plus bénéfique.

³⁹² Nous avons appelé, au chapitre II, la méthode du vicaire savoyard un *perspectivisme*, car plutôt que de chercher à connaître les choses *en elles-mêmes*, il interroge la nature sur ce qu'elles sont *pour l'homme*.

³⁹³ *Encyclopédie*, XV, p. 207.

Bibliographie

Sources primaires

- s.a., *Dictionnaire de l'Académie française*, s.l., Quatrième édition, 1762, <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/>
- s.a., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel, Samuel Faulche & cie, 5 volumes, 1765.
- CONSTANT, Benjamin, *Adolphe*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- FÉRAUD, Jean-François, *Dictionnaire critique de la langue française*, Marseille, Mossy, 1787-1788, <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/>
- FURETIÈRE, Antoine et Abbé BRILLANT, *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Paris, Compagnie des libraires associés, 8 volumes, 1771.
- MANDEVILLE, Bernard, *La fable des abeilles*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.
- MARIVAUX, *La vie de Marianne*, Paris, Garnier-Flammarion, 1978.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, Paris, Livre de poche, 3 tomes, 1965.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Paris, Gallimard, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Correspondance complète*, éd. R.A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire, 15 volumes, 1969.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 volumes, 1959 à 1990.
- SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Paris, Gallimard, collection Folio classique, 1993.

Ouvrages et articles de source secondaire

- Coll., *Autobiographie et fiction romanesque. Autour des Confessions de Jean-Jacques Rousseau*, Actes du Colloque international organisé par J. Domenech, Nice, Presses de U.F.R. Lettres, Arts et Sciences humaines de l'Université Nice-Sophia Antipolis, 1997.
- Coll., *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Actes du colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau, Paris, Beauchesne, 1980.
- ABBEY, Ruth, *Charles Taylor*, Teddington, Acumen, collection Philosophy Now, 2000.
- BANNER, William Augustus, *The Path of St. Augustine*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- BEAUDRY, Catherine A., *The Role of the Reader in Rousseau's Confessions*, New York, Peter Lang Publishing, 1991.

- BELAVAL, Yvon, *Le souci de sincérité*, Paris, Gallimard, 1967.
- BELLE-ISLE, Francine, *Jean-Jacques Rousseau. Le défi de la perversion*, Québec, Nota Bene, 1999.
- BENSOUSSAN, D., *L'unité chez Jean-Jacques Rousseau. Une quête de l'impossible*, Paris, A.G. Nizet, 1977.
- BURGELIN, Pierre, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
- BURGELIN, Pierre, « Le cœur et la raison », *Revue des sciences humaines*, n° 161, 1976, p. 35-43.
- CLARK, Gillian, *Augustine. The Confessions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- COETZEE, I. M., *Truth in Autobiography*, s.l., Printing Department of University of Cape Town, New Series, n° 94, 1985.
- COOPER, Laurence D., *Rousseau, Nature, and the Problem of Good Life*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999.
- DELEGUE, Yves, *Montaigne et la mauvaise foi. L'écriture de la vérité*, Paris, Honoré Champion, 1998.
- DÉMORIS, René, *Le roman à la première personne. Du Classicisme aux Lumières*, Genève, Librairie Droz S.A., 2002.
- DEPRUN, Jean, « Fontenelle, Helvétius, Rousseau et la casuistique du mensonge », *Actes du colloque Fontenelle*, Rouen, Presses Universitaires de France, 1989, p. 423-431.
- DERATHÉ, Robert, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- DOMENECH, Jacques, « *Les Confessions* ». *Rousseau*, Paris, Ellipses Éditions, 2000.
- EIGELDINGER, Marc, *Jean-Jacques Rousseau. Univers mythique et cohérence*, Neuchâtel, Éditions La Baconnière, 1978.
- ELLIS, Madeleine B., *Rousseau's Venetian Story. An Essay upon Art and Truth in Les Confessions*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1966.
- FERRARA, Alessandro, *Modernity and Authenticity. A Study in the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- FLEURET, Colette, *Rousseau et Montaigne*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1980.
- GAGNEBIN Bernard, et al., *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problèmes et recherches*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964.
- GAGNON, Bernard, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2002.
- GODDEN, Angelica, *The Backward Look. Memory and the Writing Self in France 1580-1920*, University of Oxford, Legenda, 2000.

- GUÉHENNO, Jean, *Jean-Jacques. En marge des « Confessions ». Roman et vérité*, Paris, Gallimard, 1962.
- GUTWIRTH, Marcel, *Michel de Montaigne ou le pari de l'exemplarité*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1977.
- HARTLE, Ann, *The Modern Self in Rousseau's Confessions. A Reply to St. Augustine*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.
- HUBIER, Sébastien, *Littératures intimes. Les expressions du moi, de l'autobiographie à l'autofiction*, Paris, Armand Colin, 2003.
- KELLY, Christopher, *Rousseau as Author. Consecrating One's Life to the Truth*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2003.
- KELLY, Christopher, *Rousseau's Exemplary Life. The Confessions as Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.
- KELLY, Christopher, « Taking Readers as They Are : Rousseau's Turn from Discourses to Novels », *Eighteenth-Century Studies*, vol. 33, n° 1, Automne 1999, p. 85-101.
- LAFOREST, Guy et Philippe DE LARA (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1998.
- LECERCLE, Jean-Louis, *Jean-Jacques Rousseau. Modernité d'un classique*, Paris, Librairie Larousse, 1973.
- LECERCLE, Jean-Louis, *Rousseau et l'art du roman*, Paris, Librairie Armand Colin, 1969.
- LECERCLE, Jean-Louis, « Un homme dans toute la vérité de la nature », *Revue des sciences humaines*, n° 161, 1976, p. 5-17.
- LECOINTRE, S. et J. LE GALLIOT, « Essai sur la structure d'un mythe personnel dans les *Rêveries du promeneur solitaire* », *Semiotica*, IV, 1971, p. 339-364.
- LEJEUNE, Philippe, *L'autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, 2003.
- LEJEUNE, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Le Seuil, 1996.
- MAY, Georges, *L'autobiographie*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.
- MIRAUX, Jean-Philippe, *L'autobiographie. Écriture de soi et sincérité*, Paris, Nathan, 1996.
- MORIZE, André, *L'apologie du luxe au XVIII^e siècle et « Le mondain » de Voltaire*, Genève, Slatkine, 1970.
- NEMO, Maxime, *L'homme nouveau. Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1957.
- ORWIN, Clifford et Nathan TARCOV (éd.), *The Legacy of Rousseau*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- PAVEL, Thomas, *La pensée du roman*, Paris, Gallimard, 2003.
- PERRIN, Jean-François, « *Les Confessions* » de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Gallimard, 1997.

- PEYRE, Henri, *Literature and Sincerity*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1963.
- PLANTIÉ, Jacqueline, *La mode du portrait littéraire en France (1641-1681)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1994.
- POUILLOUX, Jean-Yves, *Lire les « Essais » de Montaigne*, Paris, François Maspero, 1969.
- PROAL, Louis, *La psychologie de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1923.
- RAYMOND, Marcel, « Jean-Jacques Rousseau et le problème de la connaissance de soi », *Studi Francesi*, n° 18, 1962, p. 457-472.
- RAYMOND, Marcel, *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, Paris, Librairie José Corti, 1962.
- READ, Herbert, *The Cult of Sincerity*, Londres, Faber and Faber, 1968.
- SMITH, Nicholas H., *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- STAROBINSKI, Jean, *et al., Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1978.
- STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.
- STAROBINSKI, Jean, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.
- STAROBINSKI, Jean, *L'œil vivant*, Paris, Gallimard, 1968.
- STAROBINSKI, Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982.
- STAROBINSKI, Jean, « Rousseau et l'éloquence », in R.A. Leigh (éd.), *Rousseau After Two Hundred Years*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 185-205.
- STRAUSS, Leo, « On the Intention of Rousseau », *Social Research*, vol. XIV, n° 4, décembre 1947.
- TAYLOR, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Éditions Bellarmin, Coll. L'Essentiel, 1992.
- TAYLOR, Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1998.
- TAYLOR, Charles, *La liberté des modernes*, trad. Philippe de Lara, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- TODOROV, Tzvetan, *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Paris, Hachette, 1985.
- TRILLING, Lionel, *Sincerity and Authenticity*, London, Oxford University Press, 1974.
- TROUSSON, Raymond, *Jean-Jacques Rousseau. Bonheur et liberté*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1992.
- VALADIER, Paul, *Éloge de la conscience*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

WILLIAMS, Bernard, *Truth and Truthfulness*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2002.

WYSS, André, *Jean-Jacques Rousseau. L'accent de l'écriture*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1988.