



## Note sur *Le problème Jean-Jacques Rousseau* de Cassirer

Philip Knee

Volume 43, numéro 2, juin 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400304ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400304ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Knee, P. (1987). Note sur *Le problème Jean-Jacques Rousseau* de Cassirer. *Laval théologique et philosophique*, 43(2), 235–248. <https://doi.org/10.7202/400304ar>

## NOTE SUR LE PROBLÈME JEAN-JACQUES ROUSSEAU DE CASSIRER

Philip KNEE

« Faut-il admettre (...) que Rousseau n'est plus que précurseur et ne se comprend plus que par rapport à ce qu'il a produit dans d'autres esprits ?

Eric WEIL

*RÉSUMÉ* — À l'occasion de la publication en français de l'essai de Cassirer *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, cette note évoque brièvement quelques enjeux de l'interprétation cassirérienne de Rousseau : l'idée de loi comme clé de l'unité de sa pensée, sa critique de l'intellectualisme cartésien, et son rapport avec la morale kantienne.

---

CETTE traduction française de l'essai de Cassirer<sup>1</sup> qui paraît enfin plus de cinquante ans après sa publication en Allemagne et plus de vingt ans après une édition américaine, est déjà connue des lecteurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale*<sup>2</sup>. Mais il faut se réjouir que cette collection (qui nous avait déjà donné il y a peu un attachant petit texte de Todorov sur Rousseau, *Frêle bonheur*) ait choisi de rendre cet essai accessible à un large public, en le décomposant en chapitres et en l'accompagnant d'une préface de Jean Starobinski qui y fait preuve de son habituelle finesse. Non certes qu'après tant et tant d'années consacrées à Rousseau cet essai apporte des révélations au lecteur d'aujourd'hui, mais la stature de son auteur, la densité de l'interprétation et surtout le rôle de pivot de celle-ci pour l'histoire de la pensée moderne, en font un point de repère et une source de réflexion irremplaçables. C'est à ce titre que nous en évoquerons brièvement ici quelques enjeux.

---

1. Ernst CASSIRER, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Coll. Textes du XX<sup>e</sup> siècle, Paris, 1987.

2. Le texte y a paru en trois livraisons dans les n<sup>o</sup> 2, 3 et 4, 1986.

*L'éthique de la loi : Rousseau et Cassirer*

Comme nous y engageant Starobinski et Philonenko<sup>3</sup>, il convient de souligner préalablement le contexte d'un essai paru en Allemagne en 1932, juste avant l'exil de Cassirer face au nazisme. Il est clair qu'il n'affronte pas directement les problèmes politiques, préférant remonter à leurs sources intellectuelles pour élaborer une pédagogie politique plus indirecte. Mais on ne peut manquer de reconnaître la signification politique, à cette époque, d'une interprétation qui fait de Rousseau un précurseur de Kant, qui insiste de cette manière sur l'idée de loi chez Rousseau et sur l'unité de sa pensée contre toutes les tentatives de la tirer dans un sens soit totalitaire, soit anarchiste — ce à quoi, on l'a assez vu, elle peut se prêter<sup>4</sup>. C'est de la « lucidité » et du « courage » de Cassirer qu'il faut parler au sujet d'une telle thèse, selon Philonenko, car elle équivaut à une véritable affirmation du libéralisme en Allemagne. Alors que montent les dangers politiques dans les années '20, c'est, en effet, à *La Philosophie des Lumières* que Cassirer consacre ses cours, jusqu'à la publication cette même année 1932 de ce grand ouvrage synthétique où l'on retrouve des reprises très précises de l'essai sur Rousseau<sup>5</sup>.

L'admiration et les controverses qu'a toujours suscitées ce livre sur les Lumières résultent d'une méthode qui préside aussi au *Problème J.J. Rousseau*, et dont on a voulu voir les fondements dans le néo-kantisme de l'école de Marbourg du tournant du siècle auquel a été associé Cassirer sans en être toutefois un représentant type. Évoquant, dans son introduction, l'absence de rupture, de conflit dans cette présentation du XVIII<sup>e</sup> siècle par Cassirer, ainsi que le brio des éclairages synthétiques qui s'y déploient, P. Quillet n'hésite pas à parler à ce sujet d'une « téléologie implicite », qui fait penser parfois à la « ruse de la raison »<sup>6</sup>. Nous ne saurions entrer ici dans ce vaste débat qui met en jeu la philosophie des « formes symboliques » de Cassirer pour comprendre le sens de ses reconstructions historiques<sup>7</sup>, mais cette méthode est à l'origine, nous semble-t-il, du sentiment d'ambivalence que ne peut manquer de provoquer aussi chez le lecteur l'essai sur Rousseau, en ce qu'à la fois il s'impose par une extraordinaire force de conviction et suscite des doutes quant à la logique implacable des continuités intellectuelles qu'il met en place.

Cassirer invite d'abord à adopter une certaine posture face à Rousseau, permettant de déceler chez lui moins des résultats qu'une dynamique, un élan

3. A. PHILONENKO fait une brève présentation de l'essai dans la première livraison de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

4. *L'unité dans l'œuvre de Rousseau* est d'ailleurs le titre de la conférence donnée par Cassirer en 1932 à la Société française de Philosophie, qui reprend de manière abrégée certaines thèses du présent essai. Cette conférence a été republiée récemment, avec d'autres textes, dans le volume *Pensée de Rousseau*, coll. Points, Seuil, 1984.

5. E. CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, Fayard, 1966. Dans la nouvelle édition de poche de l'ouvrage (coll. Agora, 1986), voir en particulier sur Rousseau les passages sur le problème de la théodicée, pp. 214–220 ; et sur le problème du droit, pp. 333–350.

6. P. QUILLET, Introduction à la *Philosophie des Lumières*, p. 28.

7. Voir à ce sujet la préface de STAROBINSKI : *Le problème...*, pp. XVII–XIX.

créateur, et à être donc attentif aux présupposés de cette œuvre et à l'impulsion à laquelle elle obéit. D'où un parti-pris méthodologique qu'on pourrait appeler « totalisateur » dans l'étude des textes, l'exigence de laisser l'œuvre se déployer d'elle-même dans son unité interne et surtout de rendre compte par un éclairage réciproque de ses deux aspects indissociables : la doctrine, d'un côté, la vie et la personnalité qui la portent, de l'autre<sup>8</sup> — et Starobinski tient à marquer, à cet égard, sa dette envers une telle approche pour le champ qu'elle a ouvert à ses propres recherches, notamment par la voie de la psychanalyse. De plus, c'est seulement ainsi qu'on peut prendre en charge l'extraordinaire multiplicité des interprétations qu'a suscitées l'œuvre, et commencer à les ordonner. On connaît les nombreux débats qui ont mis aux prises les tenants de l'individualisme et ceux du socialisme de la politique de Rousseau ; ceux du déisme et ceux du calvinisme de sa religion ; et si Cassirer mentionne, quant à lui, les commentateurs principaux du tournant du siècle (Faguet et Mornet, Schinz et Masson, etc.), cette diversité reste aussi vigoureuse aujourd'hui, comme en témoignent, par exemple, les perspectives contrastées de deux auteurs contemporains précédemment cités : Todorov et Philonenko<sup>9</sup>. Rares toutefois sont les interprètes qui, depuis Cassirer, n'admettent pas l'unité profonde de l'œuvre, et en cela on doit considérer que tous, aussi différents qu'ils soient, sont tributaires de cet essai.

Schématisons sa thèse en disant que *l'idée de loi* dans l'œuvre de Rousseau permet à la fois d'en saisir l'unité et de placer cette unité sous le signe de son illustre successeur : Kant. La fameuse illumination de Vincennes<sup>10</sup> marque chez Rousseau l'expérience fondatrice de la discordance et du paraître par rapport à la société parisienne et ses représentants intellectuels, donnant naissance à la critique des sciences et des arts du *Premier Discours*. Il s'agit alors de voir que la « science » que prône Rousseau (en semblant se contredire) cherche non à se détacher de la vie, à s'élever au-dessus d'elle, mais à donner la priorité à la volonté morale, et qu'ainsi tout le mouvement théorique représenté par le *Contrat social* n'est en rien contradictoire avec les *Discours*, comme on l'a souvent soutenu, mais prolonge et amplifie leur critique morale par une éthique de la loi. C'est quand l'homme sait trouver en lui la loi stable qui lui convient qu'il peut se tourner vers le savoir, car un ordre éthique faussé détourne ce savoir de sa voie naturelle vers les ravages du paraître social. Cassirer illustre cela par une belle discussion du problème de la théodicée<sup>11</sup>, où apparaissent d'une autre manière les deux faces apparemment contradictoires de la position de Rousseau. D'un côté, celui-ci ne cesse de proclamer, contre l'idée de péché, la bonté originelle de l'homme, ce qui lui attire les difficultés que l'on sait de la part des

8. On peut remarquer, par exemple, l'utilisation importante faite par Cassirer, contrairement à la plupart des commentateurs, des *Dialogues : Œuvres complètes* de Rousseau dans l'édition de la Pléiade. Tome I. (Toutes les références renvoient ici à cette édition). Mais Cassirer ne s'en tient pas vraiment à cette règle, en opposant très nettement un peu plus loin « la perspective psychologique du point de vue systématique » : *Le problème...*, p. 80.

9. Voir *Frêle bonheur*, Hachette, 1984 ; et *J.J. Rousseau ou la pensée du malheur*, Vrin, 1984. Notons au passage l'importance de Cassirer pour ce dernier ouvrage de Philonenko, dont l'interprétation est constamment nourrie par la philosophie kantienne (v. en particulier, vol. I, ch. IV).

10. ROUSSEAU, *Lettres à Malesherbes*, Pl. I, pp. 1135-6.

11. *Le problème...*, pp. 52-60.

religions instituées ; de l'autre côté, il affirme sa foi et sa confiance en la Providence, en particulier dans sa fameuse réponse à Voltaire sur le désastre de Lisbonne<sup>12</sup>. Autrement dit, il ne cesse en même temps d'innocenter l'homme et d'innocenter Dieu, laissant en suspens le problème du mal. Mais, dit Cassirer, c'est qu'il entend le situer ailleurs justement, en un lieu absolument neuf qui est la *société* ; et il place dès lors le problème du salut, non plus sur le terrain de la métaphysique où le discutent tous les philosophes du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles, mais sur celui de l'éthique et de la politique. C'est sur eux-mêmes et sur la réforme de leur vie sociale que doivent compter les hommes, « en créant et en élaborant librement l'ordre selon lequel ils veulent vivre »<sup>13</sup>.

Seule la loi permet de rétablir « dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes », quand ceux-ci reconnaissent la nécessité qui la motive<sup>14</sup>. Cassirer souligne ainsi la force de la politique du *Contrat social* où la loi n'est pas ce qui unit de l'extérieur les volontés individuelles mais au contraire ce qui les constitue ; ce qui, loin d'être imposé au peuple, émane de lui. Il n'y a pas alors de contradiction entre la réforme morale de l'individu et la réforme politique de la société, puisque tout revient à déterminer le mode de gouvernement propre à former un peuple vertueux. Ce ne sont pas les défauts de la société ou les problèmes utilitaires qui sont en question, mais la dignité de l'homme telle qu'elle est en jeu dans les problèmes sociaux. D'où la question-synthèse que pose le *Contrat social* selon Cassirer : quelle est la forme d'état qui, en elle-même, accomplit le plus parfaitement le règne de la loi ?<sup>15</sup>. Car cette idée de loi, qui définit la conquête par l'homme de sa liberté, devient le centre unifiant de toute l'œuvre de Rousseau, et c'est cette tâche éthique assignée à la politique<sup>16</sup> qui le distingue, selon Cassirer, de tout le XVIII<sup>e</sup> siècle des Encyclopédistes<sup>17</sup> et qui le rapproche fondamentalement de Kant.

De la même manière, on ne peut séparer du reste de l'œuvre sa composante pédagogique, à laquelle Cassirer consacre la dernière partie de son texte. Contre ceux qui opposent l'*Émile* au *Contrat social*, Cassirer souligne que si Rousseau ne cherche pas une formation qui intègre l'enfant à la société, il ne l'éduque pas pour autant à l'isolement : plutôt, il le prépare à la société *telle qu'elle doit être*<sup>18</sup>. Alors que l'enfant n'est pas encore capable d'autonomie, on le forme à exercer sa conscience éthique de telle manière qu'il puisse reconnaître la société comme ce qui, par la loi, doit garantir la dignité humaine.

Ici encore, c'est l'interprétation de Kant qui montre la voie, en ce qu'il est le seul, selon Cassirer, à avoir aperçu l'importance de ce thème de la loi chez Rousseau, contre tous ceux qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle et depuis, acclament en lui le libérateur de l'homme par

12. ROUSSEAU, *Lettres à Voltaire*, Pl.IV.

13. *Le problème...*, p. 64.

14. *Ibid.*, p. 32.

15. *Ibid.*, p. 45.

16. *Ibid.*, p. 35. Cassirer souligne fortement l'imbrication de l'exigence morale et des tâches politiques, ce que Rousseau affirme lui-même sans ambiguïté, v. *Émile ou de l'éducation*, Pl.IV, p. 524.

17. Sur la distinction du radicalisme politique de Rousseau avec les positions de Voltaire, v. *Le problème...*, pp. 46-8 et 60-3.

18. *Ibid.*, pp. 116-7.

rapport à toute loi ; ceux surtout qui, en Allemagne, ont figé son œuvre dans l'« atmosphère du Sturm und Drang »<sup>19</sup>. L'impulsion première pour la « morale de la loi » de Kant est fournie par la rupture de Rousseau avec l'intellectualisme, rendant possible sa distinction de la raison pratique et de la raison théorique, et sa définition de la dignité de l'homme non par l'accroissement du savoir mais par l'intention morale<sup>20</sup>. Cette rupture par laquelle Rousseau « s'affranchit de la coupe de l'intellectualisme » en lui opposant la force du sentiment<sup>21</sup>, est fondamentale pour la thèse de Cassirer. Il ne s'y attarde pas toutefois ; mais on peut utilement en repérer la genèse dans la conception du savoir que le Vicaire savoyard oppose à Descartes au début de sa Profession de foi. C'est là, peut-être, que se révèle au mieux ce changement de registre qui, aux dires du philosophe de Königsberg, fait de Rousseau le Newton du monde moral.

### *La critique de l'intellectualisme : Rousseau et Descartes*

Henri Gouhier a bien montré que le rôle de Descartes dans la pensée de Rousseau ne se laisse pas réduire à quelques formules simples, car le *Discours de la Méthode* semble être pour Rousseau tout à la fois un modèle pour le développement de ses idées, un point d'appui pour sa critique des philosophes matérialistes, et un faire-valoir pour sa mise en cause générale de la philosophie raisonnée<sup>22</sup>. À un premier niveau, Rousseau semble adhérer à l'entreprise radicale du « plus méthodique des philosophes », à son « incontestable » cogito, et il applaudit à sa prudence quant au problème du dualisme des substances dont la solution est laissée en suspens<sup>23</sup>. Mais s'il s'identifie au « socratisme » du début du *Discours de la méthode*, à son appel à s'étudier soi-même contre les préjugés, les idées reçues et la « sujétion de mes précepteurs »<sup>24</sup>, il dénonce en même temps l'impasse où mène cette philosophie. Le doute et le cogito deviennent les objets d'une critique radicale, et si Descartes est loué, c'est qu'il représente le sommet de la philosophie raisonnée, son échec par excellence ; c'est que le cogito marque surtout une limite au-delà de laquelle il s'agit de changer de registre<sup>25</sup>.

19. *Ibid.*, p. 36.

20. Kant écrit à ce sujet : « Je suis par goût un chercheur. Je sens la soif de connaître tout entière, le désir inquiet d'étendre mon savoir, ou encore la satisfaction de tout progrès accompli. Il fut un temps où je croyais que tout cela pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple, qui est ignorant de tout. *C'est Rousseau qui m'a désabusé*. Cette illusoire supériorité s'évanouit ; j'apprends à honorer les hommes ; et je me trouverais bien plus inutile que le commun des travailleurs, si je ne croyais que ce sujet d'étude peut donner à tous les autres une valeur qui consiste en ceci : faire ressortir les droits de l'humanité ». Cité par V. DELBOS dans *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, 1926, pp. 116-7 (nous soulignons). (Delbos date de 1765-75 ces « réflexions » en marge des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*).

21. *Le problème...*, p. 65.

22. H. GOUHIER, *Ce que le Vicaire doit à Descartes*, dans *Les Méditations métaphysiques de J.J. Rousseau*, Vrin, 1984, où ce rapport est discuté à travers la *Profession de foi du Vicaire savoyard* dans l'*Émile*, et les *Lettres morales* à Sophie d'Houdetot.

23. ROUSSEAU, *Lettres morales*, Pl.IV, p. 1095.

24. DESCARTES, *Discours de la méthode*, U.G.E., 1963, p. 31.

25. ROUSSEAU, *Lettres morales*, pp. 1101-2.

Avec le cogito, Descartes affirme cet acte de la conscience comme la chose la plus claire et certaine du monde : c'est la possession triomphale de l'être par la conscience. Il est possible à tout instant de se défaire de tous les liens temporels et spatiaux avec le monde extérieur pour ramener ce qui change à un point fixe de l'esprit. L'esprit se découvre alors comme se suffisant à lui-même par une pure pensée qui ressemble à la pensée divine. Mais, simultanément à ce triomphalisme de la pensée, le cogito ne peut que révéler le problème des limites de la conscience de soi : l'interrogation sur ses raisons d'être et le sens de ce moi qui pense, se traduit par un sentiment intérieur d'incomplétude qui révèle la face obscure et cachée de cette conscience. D'où toute une tradition philosophique, où s'inscrit à sa manière Rousseau, qui met l'accent sur le sentir comme source du moi, sur la connaissance sensible plutôt qu'intellectuelle, c'est-à-dire sur la *prise de conscience* de soi par soi plutôt que sur la *connaissance* de l'Ego. Contre ce sujet impersonnel, on pose un « je » antérieur à la pensée, un sentiment de l'existence qui précède la réflexion sur elle, une intuition directe de soi, et par là le doute est détourné de l'ontologie vers la morale et la psychologie : le Vicaire ne se demande pas *si* il existe mais *qui* il est : « qui suis-je ? »<sup>26</sup>. Et Rousseau ne lui fait pas dire : « je pense donc je suis », mais : « donc j'existe », ce qui moralise la proposition spéculative. À une démarche épistémologique conduite comme une expérience de laboratoire, s'oppose la démarche existentielle d'un texte personnel mené au niveau des sentiments et exprimant l'expérience d'un effondrement des valeurs et des croyances. Le doute est ici le constat d'une faillite morale non d'une difficulté de connaissance. Chez Descartes par contre, on sait que la « morale par provision » sert à rendre possible le travail du philosophe, à le débarrasser des dilemmes de l'existence, lui permettant de poursuivre sa tâche spéculative dans la tranquillité<sup>27</sup>. La sagesse morale n'a rien ici de l'urgence qu'elle possède chez Rousseau, puisqu'en attendant la réalisation d'une science rigoureuse, il convient de séparer l'activité intellectuelle des conduites morales et sociales : il s'agit, provisoirement au moins, de libérer la philosophie de la morale. Démarche inverse chez Rousseau, puisqu'il cherche à libérer la morale, but véritable de la philosophie, d'une spéculation philosophique qui l'évacue ou la dénature<sup>28</sup>. La sagesse morale ne saurait s'apprendre que sur le terrain de la vie elle-même, qui inclut le savoir mais reconnaît ses limites<sup>29</sup>.

Le Vicaire s'approprie donc la radicalité du doute dans une direction infidèle à son inspirateur, puisque les dispositions méthodologiques requises pour la recherche de la vérité sont transposées au niveau de l'introspection personnelle. On comprend alors qu'il ne retienne que la première règle de méthode du *Discours* sur l'évidence, et

26. ROUSSEAU, *Émile*, p. 570.

27. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 3<sup>e</sup> partie.

28. Gouhier distingue ainsi une crise morale et religieuse et une crise de la raison : un doute sur des « jugements de valeurs » et un doute sur des « jugements d'existence » : *Ce que le Vicaire doit à Descartes*, p. 67. Philonenko, quant à lui, s'appuyant sur un texte de Guérout, dit fort bien que Descartes veut intégrer la médecine à la philosophie alors que Rousseau, médecin du monde, ne conçoit d'autre médecine que spirituelle ; extension du savoir dans un cas, la médecine est une invitation au non-savoir dans l'autre : *J.J. Rousseau ou la pensée du malheur*, vol. II, p. 253.

29. D'où l'importance de la forme littéraire pour Rousseau, avant tout *La Nouvelle Héloïse*, qui n'illustre pas sa philosophie mais est une part constituante de sa démarche morale.

renverse son sens en insistant sur la place de l'observateur dans la détermination de ce qui est évident, sur ce que lui dicte la « sincérité de son cœur », alors que tout l'effort de Descartes était de réduire au maximum le rôle de cet observateur pour que l'objet se livre lui-même. Les évidences d'un sujet impersonnel, face à des vérités objectives qui s'imposent, semblent devenir chez Rousseau des évidences subjectives renvoyant à un sujet historique particulier qui revendique sa subjectivité. Celui-ci affirme bien que la vérité est dans les choses non dans l'observateur, mais il n'en appelle pas moins au sentiment et à son rôle cognitif en plus des moyens intellectuels. La vérité requiert un assentiment intérieur qui lie la voix de la conscience aux exigences de cohérence de la raison, sans quoi cette vérité demeure extérieure à l'homme.

D'où cette « raison sensitive » plus large que Rousseau oppose à la « raison discursive » et intellectuelle qui justement nous trompe bien souvent. On comprend dans ce contexte pourquoi l'éducation d'Émile donne autant de place aux sens, puisque c'est leur formation qui assure le développement de la raison et permet de s'adresser à elle le moment venu. Mais il ne faut pas lier trop rapidement au sensualisme la critique rousseauiste de la raison spéculative cartésienne, car (comme le montre encore Gouhier) sur cette question Rousseau semble au contraire s'accorder avec Descartes, ou du moins trouver dans son dualisme le point d'appui dont il a besoin contre les philosophes matérialistes. L'interrogation du Vicaire commence par une certitude subjective qui semble fondée sur les sensations : « j'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté »<sup>30</sup>. Mais il se demande d'emblée quelle est la source de cette unité du moi : « Ai-je un sentiment propre de mon existence ou ne la sens-je que par mes sensations ? ». Autrement dit, ce sentiment du moi ne traduit-il qu'une sorte de « cogito passif » comme pour les sensualistes<sup>31</sup>, ou davantage ? Sans nier cette réceptivité du Moi, le Vicaire reconnaît qu'il n'est « pas simplement un être sensitif et passif mais un être actif et intelligent » qui peut « donner sens à ce mot "est" »<sup>32</sup>. Ici s'esquisse ce dualisme du sensitif et de l'intelligent, du passif et de l'actif, qui constitue la clé de la démarche du Vicaire et de l'anthropologie de Rousseau, et qui fait qu'il ne peut se contenter de faire sienne la conception du Moi comme une série de sensations, puisqu'une telle perspective en vient à vitaliser la matière et à ouvrir la voie au matérialisme. Dès lors, sur cette question précise mais fondamentale, Rousseau se fait dualiste et cartésien<sup>33</sup>, ou du moins il applaudit la prudence de Descartes, comme on l'a vu, afin de maintenir la possibilité d'une conscience innée de Dieu ; et cela, même s'il opte en même temps pour un cogito du sentiment intérieur contre l'intellectualisme, pour un « Je sens donc je suis » — qui le ferait rejoindre, aux yeux de Descartes, ceux qui sont incapables « d'élever leur esprit au-delà des choses sensibles ».

Mais justement Rousseau n'en reste pas à une critique qui, substituant la voix du cœur à l'évidence intellectuelle, réduit l'idée de vérité à l'utile ou l'agréable ; ou qui, soulignant les limites de la raison, soumet alors l'homme au sens commun ou à

30. ROUSSEAU, *Émile*, p. 570.

31. Comme l'illustre la fameuse « statue » du *Traité des sensations* de Condillac.

32. ROUSSEAU, *Émile*, p. 571.

33. « Le mécanisme cartésien, écrit Gouhier, devient une condition du spiritualisme » : *Ce que le Vicaire doit à Descartes*, pp. 76-7.



l'imagination<sup>34</sup>. Le sentiment que Rousseau restitue pour l'action morale sait parfois s'opposer à la raison, mais n'a rien d'une passion débridée. Il permet d'abord de reconnaître les bornes de la raison, les domaines qui sont hors de son pouvoir — l'accès à Dieu, au premier titre ; puis de la compléter par ce consentement intime sans lequel il n'y a pas de savoir dont on peut dire qu'il est véritablement sien. La démarche du Vicaire vise ainsi à établir la double-condition de la recherche de la vérité, qui unit l'exigence objective de vérité au niveau de l'entendement et l'état subjectif de certitude au niveau de l'assentiment du cœur<sup>35</sup>. Cette complémentarité s'explique par référence à l'anthropologie de la dénaturation de Rousseau : dans le processus de dénaturation, les passions dévoient l'instinct naturel, requérant que la raison se substitue à lui ; mais cette raison en vient elle-même à étouffer la voix de la nature, à « oublier » ses propres fondements, ce qui nécessite qu'elle se règle à son tour sur la nature par la conscience. Point de contact entre la raison et la conscience, la philosophie consiste alors, à l'opposé de l'exigence intellectualiste, à « rentrer en soi » et à assumer une ignorance raisonnable pour que la raison n'outrepasse pas ses possibilités légitimes<sup>36</sup>.

Ainsi ancrée sur ce terrain de la morale, l'interrogation philosophique se donne maintenant pour objet une conscience moralisée mais d'emblée obscurcie, problématique. La conscience manifeste Dieu en l'homme, mais ce rapport est dérégulé et l'homme souffre dans la solitude et la déchéance. La tâche est donc celle d'une reconquête de cette conscience éthique innée mais devenue impure. Dès lors, écrit Delbos, « voilà consommée la rupture avec la longue tradition intellectualiste qui avait dominé les doctrines même les moins portées à défendre l'originalité de l'intelligence vis-à-vis des sens et de l'expérience, et qui faisait du savoir, du savoir philosophique, le principe suffisant, tout au moins prépondérant, de la vertu véritable »<sup>37</sup>. Rousseau rompt avec cette conception qui pose la supériorité de la pensée spéculative jusque dans l'action, qui ne voit qu'un rapport *intellectuel* entre les principes de la morale et les vérités suprasensibles qui la justifient. La moralité n'est pas le fruit de la raison raisonnante, mais se fait agréer par sa beauté même, par un sentiment d'harmonie qui lui donne sa force. C'est une nouvelle métaphysique qui voit ici le jour, si l'on veut, fondée sur l'idée d'une conversion intérieure, d'un rapport intime entre l'âme et ses motifs d'agir.

Pour Cassirer, cette rupture s'exprime avant tout par le « lyrisme » de la littérature rousseauiste, qui redonne la parole à la nature, et qui inaugure « une nouvelle époque

34. Sur ce problème, v. l'excellent article de G. BEAUVALLON, *La philosophie de J.J. Rousseau et l'esprit cartésien*, dans *Études sur Descartes*, Colin, 1937.

35. La difficulté d'interpréter ces rapports de la raison et de la conscience ou du sentiment chez Rousseau a été souvent soulignée, dans la mesure où il semble parfois les opposer pour réagir aux excès et aux prétentions de la raison. Tenons-nous en ici à la fameuse règle du Vicaire, selon laquelle c'est la raison elle-même qui invite à recourir à ce qui peut la suppléer : « ... me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmé par la raison même » : *Émile*, p. 573 ; v. à ce sujet le petit livre si précieux de R. DERATHÉ, *Le rationalisme de Rousseau*, PUF, 1948.

36. Quant à la connaissance du monde, dit le Vicaire, « nous n'avons point les mesures de cette machine immense » : *Émile*, p. 568. Sur les limites de la philosophie, selon Rousseau, v. aussi l'importante *Lettre à M. de Franquières*, Pl.IV.

37. V. DELBOS, *Rousseau et Kant*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912, p. 433.

dans l'histoire de l'esprit européen »<sup>38</sup>. Rousseau ne fait pas que décrire ou exposer cette force du sentiment : il l'incarne, la vit, l'est lui-même, et c'est ce qui provoque les conflits avec ces esprits épris de clarté et de méthode que sont d'Alembert et Diderot<sup>39</sup>. Par de tels conflits de personnalité, dit Cassirer, c'est le déplacement du « centre intellectuel de l'époque » qui se révèle, car l'impact de Rousseau se fait sentir non au niveau des *résultats* de la culture de son époque, mais au niveau de ses *racines*. Et c'est dans cette perspective que Cassirer enjoint de comprendre le fameux « complot » dont Rousseau ne cesse de se croire la victime : comme une réaction dictée par l'instinct de conservation le plus profond de l'époque. Mais le plus important, pour Cassirer, n'est pas cette simple opposition du sentiment à l'entendement, que reprendra le romantisme. La force du sentiment auquel Rousseau s'abandonne est affrontée à une autre force dans la perspective de conduire et de structurer l'existence : celle de la volonté, de la conscience morale. Ce qui confère à la sentimentalité sa spécificité, c'est qu'elle est d'emblée prise dans cette dualité, et c'est avant tout ce lien avec des idéaux éthiques, des exigences morales, qui donne au lyrisme de Rousseau tant d'écho<sup>40</sup>. Sa sensibilité est reçue dans le contexte d'un *réveil de la conscience morale*, et c'est dans ce sens que « l'unique moraliste absolu du XVIII<sup>e</sup> siècle » (Kant)<sup>41</sup> va s'en saisir et en faire une inspiration fondamentale de sa propre pensée.

#### *Morale de la bonté, morale de la vertu : Rousseau et Kant*

À partir de cette inspiration, on a vu que Cassirer place l'œuvre entière de Rousseau sous l'égide de l'idée de loi en privilégiant le *Contrat social* ; c'est-à-dire, selon la formulation de Starobinski<sup>42</sup>, qu'il insiste sur les perspectives politiques « réparatrices » de Rousseau aux dépens de son « versant accusateur » de tout ordre social existant. On comprend l'attrait d'une telle approche « kantienne » de Rousseau, dont Cassirer précise brillamment les points d'appui. Pour Kant, l'état de nature désigne, sous les héritages sociaux, l'homme vrai, l'homme essentiel, défini par ce *vers quoi* il aspire, par ce qu'il *doit être*. Le sens de l'état de nature est ici résolument éthique, non historique ou scientifique<sup>43</sup> : c'est une exigence morale et une critique des valeurs de la société corrompue. Ainsi l'idée centrale de Rousseau est libérée d'une ambiguïté tenace, celle d'une oscillation entre l'empirique et l'idéal. Pareillement dans le champ politique, Kant libère le *Contrat social* de la même équivoque, puisque même si Rousseau a toujours insisté sur le fait que sa réflexion portait sur les principes<sup>44</sup>, on n'en a pas moins continué à voir dans le *Contrat* un événement historique et persisté à

38. *Le problème...*, p. 72.

39. *Ibid.*, pp. 74-6.

40. Tout l'art de *La Nouvelle Héloïse* réside dans cette conjonction de l'élan sentimental et de l'exigence morale.

41. *Le problème...*, p. 50.

42. *Ibid.*, préface, p. XVI.

43. On sait que Rousseau écrit lui-même dans la préface au *Deuxième Discours*, que l'état de nature n'existe plus, n'a peut-être point existé et probablement n'existera jamais, mais qu'il est pourtant nécessaire d'en avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent : Pl.III, p. 123.

44. V., par exemple, le reproche fait à Montesquieu dans l'*Émile*, p. 836.

vouloir le réfuter à ce titre. Pour qui sait faire la différence entre le fait et le droit, l'impossibilité réelle du *Contrat* ne le rend pas moins significatif : c'est une idée de la raison qui oblige les législateurs. Sans doute Kant va-t-il procéder selon une tout autre méthode que celle de ces images inventées par Rousseau, puisqu'il part des données de l'expérience et donc de l'homme civilisé d'aujourd'hui ; mais Rousseau n'en répond pas moins, à ses yeux, à la vocation de la philosophie, qui est d'indiquer à l'homme sa situation fondamentale pour qu'il s'attèle alors à la tâche de se réapproprier la liberté qui le définit.

C'est dans cette perspective que Cassirer interprète alors le rôle du sentiment chez Rousseau, en y distinguant deux orientations. D'un côté, la rupture évoquée plus haut avec l'esprit logico-mathématique du XVII<sup>e</sup> siècle lui commande de s'abandonner sans intermédiaire aux impressions sensibles ; mais, de l'autre, l'impossibilité de cette jouissance solitaire au sein des rapports sociaux condamne cette passivité et fait du sentiment un jugement d'ordre moral. Et Cassirer note comment c'est souvent par un seul langage que s'expriment ces deux dimensions du naturalisme et de l'idéalisme, de l'affection et de l'action. Si la première orientation a bien donné son impulsion à la raison pratique kantienne, c'est pourtant la seconde, devenue chez Kant une « morale de la loi » par-delà tous les désirs sensibles particuliers, qui donne sa portée philosophique à l'entreprise rousseauiste. Le sentiment peut sans doute envelopper l'aptitude à l'universel, mais il ne saurait le produire car il la reçoit d'une faculté plus haute. C'est donc par son principe d'autonomie et dans sa dimension politique, non comme morale du sentiment ou simple eudémonisme, que la pensée de Rousseau est la plus proche de Kant, et que son éthique trouve, pour Cassirer, sa véritable signification : comme « la forme la plus radicale de la pure éthique de la loi qu'on ait élaborée avant Kant »<sup>45</sup>.

Ceci implique de définir clairement l'état de nature, exalté dans les *Discours* et dans l'*Émile*, comme un état inférieur à l'état social, alors que ce dernier serait porteur de cet ordre moral « qui, d'un animal stupide et borné, (ferait) un être intelligent et un homme »<sup>46</sup>. Tout l'accent est ainsi déplacé d'une essence humaine présociale à une « nature de l'homme » aliénée par des abus sociaux mais non par la structure sociale elle-même. Dès lors le sentiment est résorbé dans la perspective de la conquête de l'humanité vraie, et il est débarrassé de toute sensibilité littéraire par laquelle l'exprimait Rousseau, au nom de ce qu'il comporte de rationnel<sup>47</sup>. De cette manière, Cassirer semble vouloir corriger Rousseau par Rousseau lui-même à travers Kant, et

45. *Le problème...*, pp. 81-2. Cassirer écrit encore : « Ce qu'exige Rousseau de la communauté humaine et ce qu'il attend de son élaboration et de sa construction à venir, ce n'est donc pas qu'elle accroisse le bonheur, le bien-être et le plaisir des hommes ; mais qu'elle lui garantisse sa liberté et le rende ainsi à sa destination véritable. » (p. 94).

46. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Pl.III, p. 364.

47. Cette interprétation était déjà avancée dès 1912 par V. DELBOS dans l'article déjà cité : *Rousseau et Kant*. Notons que Cassirer est lui-même beaucoup plus précis sur le rapport des deux penseurs dans un essai un peu plus tardif consacré à cette question, et où il écrit notamment : « Non seulement Rousseau a influencé le contenu et le développement systématique de l'éthique de Kant, mais il en a aussi formé le langage et le style » : *Rousseau and Kant*, dans *Rousseau, Kant, Goethe: two essays*, Princeton University Press, 1945 (nous traduisons). On peut espérer ici encore qu'une édition française de ce texte ne se fasse pas trop attendre.

faire triompher un certain esprit de son œuvre sur un autre<sup>48</sup>, ce qui lui permet d'affirmer (d'une manière qui est représentative de toute sa démarche) que Rousseau n'a *pas encore* les instruments critiques nécessaires pour résoudre son conflit avec les Philosophes — instruments qui seront élaborés par Kant.

Pour séduisante que soit une telle lecture de Rousseau, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur sa légitimité, et se demander si, paradoxalement, cette interprétation n'est pas trop « intellectualiste » à nouveau, en mettant le sentimentalisme de Rousseau au service de son rationalisme, en ignorant ses sentiments au nom de sa conception du sentiment<sup>49</sup>. Il est certain que le terrain de la conscience morale, mis en place par Rousseau, et dont s'inspire Kant, se définit par la non-coïncidence de l'instinct et de la raison : les inclinations naturelles ne garantissent pas la valeur des conduites, et l'homme doit maîtriser ses passions par un effort sur lui-même. Si l'homme a en lui une disposition naturelle au bien, il n'en est pas moins corrompu et doit *réaliser* cette disposition par un travail sur soi qui l'empêche de céder à ses penchants et de consentir au mal. Cet effort définit, pour Kant, le domaine proprement moral du *devoir* où l'homme vainc sa sensibilité. Une telle perspective n'est évidemment pas étrangère à Rousseau puisque la bonté naturelle est chez lui insuffisante et doit s'accomplir par la volonté, par une victoire sur soi pour atteindre la vie vertueuse. Cette dimension exigeante de la morale rousseauiste dépasse, et de beaucoup, le simple sentimentalisme auquel certains ont parfois voulu la réduire, et dans ce sens le prolongement kantien de Cassirer est légitime et éclairant. Mais ce passage de l'être au devoir-être n'est pas total chez Rousseau<sup>50</sup>, car la bonté naturelle n'est pas qu'une disposition primitive mais existe réellement pour lui, et a une valeur morale qu'il s'agit de manifester. On pourrait multiplier les énoncés où ce qui est valorisé par Rousseau est un *état* moral qui inclut le bonheur, l'agréable, le repos, fondé sur l'amour de soi, c'est-à-dire sur l'intérêt sensible de l'agent. Ne mentionnons, en passant, que la description de l'extase du Lac de Bienné dans les *Rêveries* (négligées par Cassirer)<sup>51</sup> où l'idéal « d'être pleinement soi » se réalise par un glissement progressif de la conscience vers l'inertie et vers sa fusion intégrale avec le monde. Cette expérience a lieu, certes, au bout d'une vie tumultueuse consacrée à la réforme morale et politique des hommes, mais sa signification est bien d'atteindre une authenticité qui s'identifie à l'abandon et au repos en retrouvant l'amour de soi originel par l'amour du monde. L'effort vertueux est sans doute la marque de la grandeur morale de l'homme, pour Rousseau, mais il apparaît aussi comme un recours nécessaire pour

48. Kant envisage la réconciliation de la nature et de la culture du point de vue non de l'*individu* mais de l'*espèce*, celle-ci révélant dans sa marche vers le progrès une humanité supérieure à l'état de nature même si les individus restent malheureux, inégaux. D'où l'unité, à ses yeux, des essais négatifs, critiques (les *Discours*) et des essais positifs (*Du Contrat social*) chez ROUSSEAU : v. *Conjectures sur les débats de l'histoire humaine* (1786) dans *La philosophie de l'histoire* (opuscules), Montaigne-Denoël, 1947, pp. 118-120 (et note pp. 185-6).

49. Selon l'expression de STAROBINSKI : *Le problème...*, préface, p. VII. Rappelons ici que Kant *ne connaissait pas* les œuvres autobiographiques de Rousseau.

50. V. à ce sujet les utiles remarques d'E. KRYGER, *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, Nizet, 1979, ch. III.

51. ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Cinquième promenade, Pl.I.

rejoindre un idéal différent, fait de bonheur et de repos<sup>52</sup>, et ceci le distingue non seulement de l'éthique de la « recherche perpétuelle » des Philosophes des Lumières, mais aussi de la morale du devoir de Kant. Pour celui-ci, la morale ne saurait se situer sur ce terrain psychologique mais sur celui de l'a priori; elle ne saurait être que désintéressée (le devoir comme fin en soi), alors qu'agir moralement *pour le bonheur* c'est faire du devoir un moyen et se placer sur le terrain de l'empirique et du sensible.

Il persiste donc un dualisme moral chez Rousseau, nous semble-t-il, celui d'un sentiment intime qui retrouve l'état de nature et d'un effort de reconquête qui assume la dépravation sociale de l'homme; et c'est à bon droit qu'on a parlé de la présence simultanée chez lui d'une « éthique de la bonté » et d'une « éthique de la vertu »<sup>53</sup>, qui définissent deux modèles d'authenticité: un sentiment d'harmonie spontanée avec l'ordre, d'un côté; un effort d'autonomie et de vertu face aux passions et à l'opinion, de l'autre. Nous ne sommes pas sûr que l'éthique rousseauiste puisse être vraiment restituée en dehors de cette cohabitation de la voix de la nature et de la raison dénaturante; de l'autosuffisance bienheureuse où le moi se contente de « se circonscrire », et de l'arrachement à l'égoïsme des passions dans cet « état de guerre » avec soi qui définit la vertu<sup>54</sup>. Et n'est-ce pas une telle tension de la réalité sentie et de l'idée normative que traduit l'ambiguïté des diverses formulations de l'idéal moral de Rousseau, qui reviennent souvent à celle-ci: « l'homme de la nature éclairé par la raison »<sup>55</sup>?

L'unité de l'œuvre, telle qu'elle est conçue par Cassirer, ne laisse pas place à cet élan du cœur qui aspire au bonheur retrouvé. « On se tromperait, écrit-il, à comprendre sa pensée comme une réponse à la question de savoir comment, au sein de l'existence humaine, vertu et bonheur se réconcilieraient. Car Rousseau, même lorsqu'il emprunte à l'eudémonisme son langage, est intérieurement au-delà de sa problématique »<sup>56</sup>. Certes, la pensée rousseauiste est bien plus qu'une simple quête du

52. Tout à tour Rousseau pose l'idéal moral en termes d'un effort sur soi, c'est-à-dire de vertu, et en même temps d'une conduite sans effort, c'est-à-dire d'une vie vertueuse sans l'effort de la vertu; v., par exemple, l'*Émile*, pp. 600-603. C'est le rapport de l'ensemble des composantes de son œuvre qui est en jeu ici, selon qu'il s'adresse à certains individus ou au peuple — problématique que nous ne pouvons aborder ici et qui ne transparait pas chez Cassirer.

53. Par exemple, P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau*, PUF, 1951; ou B. BACZKO, *Rousseau. Solitude et Communauté*, Mouton, 1974.

54. ROUSSEAU, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, Pl.II, p. 682.

55. ROUSSEAU, *Dialogues*, Pl.I, p. 864; et il écrit dans cette même page: « Cet homme ne sera pas vertueux, puisqu'il ne vaincra pas ses penchants, mais en les suivant il ne fera rien de contraire à ce que ferait en surmontant les siens celui qui n'écoute que la vertu. La bonté, la commisération, la générosité, ces premières inclinations de la nature, qui ne sont que des émanations de l'amour de soi ne s'érigeront point dans sa tête en d'austères devoirs; mais elles seront des besoins de son cœur qu'il satisfera plus pour son propre bonheur que par un principe d'humanité qu'il ne songera guère à réduire en règles. L'instinct de nature est moins pur peut-être, mais certainement plus sûr que la loi de la vertu: car on se met souvent en contradiction avec son devoir, jamais avec son penchant, pour malfaire ».

56. *Le problème...*, p. 51. Cassirer reformule plus loin la même position un peu différemment: « Rousseau — et, avec lui, tout le XVIII<sup>e</sup> s. — n'a cessé de se débattre avec la question de savoir s'il était possible de concilier "bonheur" et "vertu", avec le problème de l'harmonie à établir entre "facilité" et "mérite". Or ce sont précisément ces efforts qui lui ont permis de dépasser intérieurement la problématique du simple eudémonisme. Le bonheur lui-même, au lieu d'être défini dans une optique sensualiste, l'est de plus en plus nettement dans une perspective "intelligible". » pp. 106-7 (nous soulignons).

bonheur, mais il n'est pas sûr que cette préoccupation puisse être résorbée dans un principe unique, celui de la loi, qui intégrerait harmonieusement les unes aux autres les exigences ainsi que les formes diverses de l'œuvre<sup>57</sup>. À cet égard, l'analyse de R. Derathé trouve peut-être une juste mesure<sup>58</sup>, en suggérant que Cassirer « outre le rationalisme de Rousseau », et que s'il faut savoir reconnaître l'unité de l'œuvre, celle-ci n'en demeure pas moins structurée par un dualisme où coexistent une morale d'instinct et une morale rationaliste. À côté de l'idée de loi, demeure chez Rousseau une morale moins exigeante, moins « pure » que la morale kantienne pourrait-on dire, pour laquelle la vertu ne suffit pas à définir l'existence morale. Par rapport à ce perpétuel combat contre soi, qui risque de mutiler la totalité de la personne humaine en privilégiant la raison au détriment de tout son être physique et moral, la démarche rousseauiste vise peut-être à permettre à l'homme de s'interroger aussi sur le résultat de ses actes (pour lui-même et pour la société dont il fait partie), et pas seulement de s'en remettre à sa volonté raisonnable comme s'il n'était qu'intention. Ne serait-ce pas cette dimension « pragmatiste » qui maintient Rousseau résolument à distance des rigueurs du formalisme kantien ?

Nous ne prétendons pas, naturellement, statuer sur ces questions considérables et souvent débattues, dans ces quelques lignes qui ne visent qu'à attirer l'attention sur l'intérêt de l'essai de Cassirer. Il demeure que son interprétation, fort stimulante au demeurant, n'emporte pas totalement notre adhésion et nous laisse sceptique quant à sa systématisation de la pensée de Rousseau. Aussi nous contenterons-nous pour terminer de rappeler l'interrogation d'Éric Weil<sup>59</sup>, qui met fort bien en évidence la difficulté que soulève la lecture de Cassirer :

« Ne fallait-il pas un Kant pour voir ce que Rousseau avait exprimé sans avoir su le penser au sens fort du terme, sans avoir réussi à en développer les présupposés et les conséquences, les suites pratiques et les conclusions théoriques ? Et Rousseau ne s'était-il pas arrêté en route parce que l'homme, l'auteur, n'était pas rationaliste dans son attitude d'homme et d'auteur, que ces conséquences et ces présupposés ne l'intéressaient nullement, parce que ce qui, chez Kant, devenait théorie et philosophie, pour lui n'était qu'un moyen de plus pour formuler, pour extérioriser le conflit de sa personne, cette déchirure de tout son être, qui en fit un fou et un génie ? »

Et sans doute, répond Weil, il fallait un Kant pour penser les pensées de Rousseau — et un Cassirer, peut-on ajouter —, pour reconstruire à travers les textes, les arguments décisifs d'une telle approche. Mais Weil ajoute que Rousseau n'a rien fait lui-même pour faciliter cette compréhension de sa propre pensée et qu'on peut même dire qu'il fut le premier à ne pas la comprendre ! Que penser dans ces conditions d'une telle

57. « Pédagogie, politique, morale et philosophie de la religion, écrit Cassirer, s'interpénètrent ici complètement et ne sont que les développements et les applications d'un seul et même principe » : *Le problème...*, p. 118.

58. R. DERATHÉ consacre à « l'interprétation néokantienne » de Cassirer une brève « annexe » à son ouvrage précédemment cité : *Le rationalisme de Rousseau*.

59. E. WEIL, *Rousseau et sa politique*, dans *Pensée de Rousseau, op. cit.*, p. 10 ; cet article remarquable est d'ailleurs conseillé par Starobinski comme un « complément » utile de l'essai de CASSIRER : *Le problème...*, préface, p. XV.

filiation? Les lecteurs de Rousseau ne s'effrayeront pas de ce paradoxe; ils y sont habitués. Et nous ne tenterons pas de le lever, car il n'est peut-être pas mauvais qu'il nous reste à l'esprit en lisant la dialectique brillante de Cassirer\*.

---

\* Cette note s'inscrit dans un travail de recherche mené grâce à l'aide du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.