

Soi-même comme un autre : Rousseau et la crise du droit naturel moderne

Céline SPECTOR

Si la théorie rousseauiste du droit naturel exposée dans le second *Discours* ou dans le *Manuscrit de Genève* a fait l'objet d'une exégèse précieuse¹, l'analyse de l'*Emile* est jusqu'ici restée dans l'ombre. Or après la démystification du second *Discours* et l'accusation portée par Rousseau d'avoir confondu l'*origine* avec le *résultat* (la loi naturelle n'étant qu'une projection rétrospective destinée à légitimer l'ordre hiérarchique), l'*Emile* propose une surprenante réhabilitation : l'ouvrage esquisse une théorie originale de la loi naturelle dans ses rapports avec la conscience — *voix du cœur* qui serait seule susceptible de suppléer au défaut d'un fondement rationnel de la morale.

De cette voix du sentiment intérieur, il faut mesurer au juste la fonction : quel rôle lui incombe dans le processus de rationalisation de la croyance et de la pratique morales ? La difficulté consiste à penser le « retour à la morale », après le congé impérieusement donné dans le second *Discours* : les arguments contre la connaissance de la loi naturelle, qui permettent d'invalider les sophismes de Hobbes, de Locke et des autres jurisconsultes, ne valent-ils pas au même titre contre la connaissance issue du cœur ou de la conscience ? Se pourrait-il que la conscience accède dans l'évidence immédiate à la nature et à sa loi — celle de la Règle d'or, du principe de réciprocité, reformulé dans la figure empathique de l'échange de places (« soi-même comme un autre ») ? A juste titre, Leo Strauss avait perçu dans l'œuvre rousseauiste une nouvelle figure de la « crise du droit naturel moderne »². En plaçant la focale sur un

¹ L'espace interprétatif est polarisé entre deux extrêmes : le magistral *Cours sur Rousseau* d'Althusser (1972) récemment publié par Y. Vargas (Paris, Le Temps des cerises, 2012), le précis *Diritto naturale e volontà generale* de Gabriella Silvestrini (Turin, Caludiana, 2010). Entre les deux, on renverra aux belles analyses de G. Radica, *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Champion, 2008 et de B. Bernardi, *Le Principe d'obligation: une aporie de la modernité politique*, Paris, Vrin, 2007.

² Voir L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 2008. Nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, chap. 3.

très court texte issu du livre IV³, je souhaiterais montrer comment Rousseau, ayant rompu avec l'universalisme rationnel des jusnaturalistes modernes et recherchant ici l'équivalent du « droit naturel raisonné » invoqué dans le *Manuscrit de Genève*⁴, esquisse le passage à un « universalisme sensible » dont la conscience serait le socle.

I. Le refus de l'universalisme abstrait

Au livre IV de l'*Emile*, l'entrée dans le monde moral s'opère avec l'apparition de la puberté, qui ouvre le sujet, jusqu'alors resserré sur son utilité propre, aux relations intersubjectives⁵. L'ambition de Rousseau est de concevoir un sujet pratique doté d'une sensibilité morale, alors même qu'il n'existe pas d'obligation naturelle⁶, alors même que la « froide » raison est impuissante ou ne peut être pratique par elle-même (elle ne fournit pas de raison d'agir⁷). Il s'agit de former l'adolescent, au terme du temps de l'innocence, en profitant de sa sensibilité naissante pour jeter dans son cœur les « premières semences de l'humanité »⁸. La difficulté bien connue, dès lors, est de concevoir l'extension de la sensibilité morale d'abord bornée aux attachements proches à l'humanité tout entière, sachant que l'idée du genre humain ne donne lieu à aucune obligation réelle⁹. L'auteur de l'*Emile* tente de mettre à jour un fondement « plus solide » et « plus sûr » que la loi naturelle, qu'il va découvrir non dans la raison ni dans la prudence mais dans le cœur ou dans la conscience :

³ *Emile*, in Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. IV, 1969, p. 522–523. Cette contribution est issue d'une conférence donnée à l'occasion de Journées d'agrégation et de commémoration du tricentenaire de la naissance de Rousseau, organisées par J.-P. Anfray et I. Saurin à l'Ecole Normale de la rue d'Ulm le 17 février 2012, dont le principe était de proposer un commentaire d'un court texte.

⁴ Voir A. Charrak, « Du droit naturel au droit naturel raisonné », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 13, septembre 2002, p. 107–118.

⁵ Voir A. Bloom, *L'Amour et l'Amitié*, trad. P. Manent, Paris, Fallois, 1996 ; F. Worms, *Emile ou de l'éducation, livre IV*, commentaire, précédé d'un essai introductif : « Emile, ou la découverte des relations morales », Paris, Ellipses, 2001.

⁶ Voir B. Bernardi, *Le Principe d'obligation*, *op. cit.*, p. 288, et p. 295–305.

⁷ Comme le stipulait la *Nouvelle Héloïse*, « la froide raison n'a jamais rien fait d'illustre », *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, p. 493.

⁸ *Emile*, p. 502. Il est également très précieux de se reporter à l'édition annotée d'A. Charrak, Paris, GF-Flammarion, 2010.

⁹ Selon Rousseau, les semblables d'Emile ne sont pas des inconnus, des étrangers, des *prochains* quels qu'ils soient qu'il faudrait respecter et aimer, « mais ceux avec lesquels il a des liaisons, ceux que l'habitude lui a rendus chers ou nécessaires, ceux qu'il voit évidemment avoir avec lui des manières de penser et de sentir communes » etc. (*ibid.*, p. 520).

Si c'en était ici le lieu, j'essayerais de montrer comment des premiers mouvements du cœur s'élèvent les premières voix de la conscience ; et comment des premiers sentiments d'amour et de haine naissent les premières notions du bien et du mal. Je ferais voir que justice et bonté ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement, mais de véritables affections de l'âme éclairées par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives¹⁰.

Rousseau esquisse ici une véritable *généalogie de la morale* : du point de vue empiriste qui est le sien, ce qui est premier n'est pas le concept ou l'idée mais le mouvement (celui du cœur), mouvement qui donne lieu aux sentiments puis aux notions, selon une progression à laquelle l'*Emile* nous a rendu sensible¹¹. Rousseau se présente tout au long de l'*Emile* comme un critique des mauvaises abstractions ou des faux universaux qui ne sont que *flatus vocis*. L'opposition réside ici entre les « purs êtres moraux » et les « véritables affections ». Non qu'il faille renoncer à penser la vertu et la justice comme des « notions », issues de la réflexion ; mais il est impossible de commencer par le concept, qui ne peut être que le résultat d'un lent processus d'abstraction et de généralisation. L'affection de l'âme, qui est première¹², devra être *a posteriori* « éclairée par la raison ».

En guise de généalogie de la morale, Rousseau suggère donc l'idée d'une gradation affective et spéculative à partir de l'amour de soi. Cette gradation s'opère également par anticipation de la notion de conscience, dont il faut noter qu'elle ne s'exprime pas par une voix mais par « des voix » issues du cœur. Deux questions se posent dès lors : 1) Comment interpréter le terme de « premières » (les premières voix de la conscience qui s'élèvent à partir des premiers mouvements du cœur) ? S'agirait-il de penser la conscience comme processus plutôt que comme principe (principe de la vérité morale, organe de cette vérité) ? L'ordre de primauté est-il ordre génétique et chronologique (la conscience serait issue d'une genèse) ou ordre de découverte, prise de conscience d'une disposition déjà présente, « innée » mais attendant les connaissances pour s'actualiser (ce qui permettrait de comprendre le « s'élèvent » : la voix de la conscience se faisant entendre à partir du moment où les pulsions apparaissent, préci-

¹⁰ *Emile*, p. 522.

¹¹ *Emile*, III, p. 481 : « Notre élève n'avait d'abord que des sensations, maintenant il a des idées ; il ne faisait que sentir, maintenant il juge. Car de la comparaison de plusieurs sensations successives ou simultanées, et du jugement qu'on en porte, naît une sorte de sensation mixte ou complexe que j'appelle idée. (...) Les idées simples ne sont que des sensations comparées. Il y a des jugements dans les simples sensations aussi bien que dans les sensations complexes que j'appelle idées simples. Dans la sensation, le jugement est purement passif, il affirme qu'on sent ce qu'on sent. Dans la perception ou idée, le jugement est actif ; il rapproche, il compare, il détermine les rapports que le sens ne détermine pas ».

¹² OC IV, p. 493.

sément pour les réguler et éviter leur contradiction qui met l'homme « hors de la nature » ? La seconde hypothèse doit sans doute être privilégiée, par référence notamment à un passage du livre II invoquant la « loi de conscience » comme un « principe inné qui n'attend pour se développer que les connaissances auxquelles il s'applique » (OC, II, p. 334). 2) Comment comprendre cette anticipation de la notion de conscience dans ce texte programmatique, qui semble contrevvenir à la règle d'or que Rousseau s'était assigné (ne jamais anticiper) ? Dans la Profession de foi, le Vicaire fera surgir l'instance de la conscience, ou des principes inscrits en son cœur par la nature en caractères ineffaçables, instance opposée à une « haute philosophie » qui ne conduirait *in fine* qu'au scepticisme moral. La conscience sera ramenée à un *sentiment* du bien et du mal¹³. Or peut-on projeter sur le passage à expliquer ici l'idée qu'il existe un « instinct » de l'âme, sentiment susceptible de faire aimer le bien et de se détourner du mal ?

Le texte précédemment cité, en réalité, permet plutôt de jeter un jour plus ambigu sur le passage de la Profession de foi sur la conscience. Car si l'amour du bien est inné, sa connaissance ne l'est pas ; la prise de conscience (spéculative) de l'existence de la conscience (morale) procède d'une histoire, histoire de la subjectivité et des passions qui en constituent la trame. La conscience fait son épiphane sous la forme de « voix » destinées à réguler les mouvements du cœur ou les impulsions qui la précèdent et l'appellent (la rendent nécessaire, parfois pour les contredire). Le pluriel, à cet égard, est révélateur : si la conscience était un instinct divin (comme chez le piétiste suisse Béat de Muralt, auquel on sait que le Vicaire emprunte certaines formules), pourrait-elle se donner dans plusieurs voix, dans *des* voix peut-être susceptibles de variation ou d'évolution (« premières voix ») ? Rousseau, sans doute, ne conçoit pas ici une nature humaine inaltérable, dont il a récusé le modèle dans le second *Discours*. Il élabore un modèle d'émergence ou de genèse : ce sont « des sentiments d'amour et de haine » que naissent « les premières notions du bien et du mal ». L'amour et la haine sont primordiaux, quoiqu'ils *dérivent* eux aussi d'une réflexion de l'amour de soi, devenu transitif : l'*amour* naît lorsque l'on impute à autrui l'intention et plus encore la volonté de nous faire du bien, la *haine* à l'inverse lorsqu'on lui attribue la volonté de nous nuire¹⁴. Comme chez Spinoza, nous nommons d'abord bon ce qui nous est utile et mauvais ce qui disconvient à notre nature ; *a posteriori*, le bien et le mal objectivent ces relations issues du désir ou de l'amour.

Rousseau récuse donc tout « réalisme » des valeurs : le bien et le mal ne peuvent être éprouvés et connus que par rapport à nous. Si le problème moral n'est pas de connaître le bien pour ensuite le vouloir (bien juger pour bien faire, selon un modèle intellectualiste) mais d'emblée de s'y sentir *attaché* à mesure qu'on le sent, seule la conscience peut donner cette

¹³ *Emile*, p. 594–601.

¹⁴ « Ce qui favorise le bien-être d'un individu l'attire, ce qui lui nuit le repousse ; ce n'est là qu'un instinct aveugle. Ce qui transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile » (OC IV, p. 492).

impulsion : c'est la conscience qui révèle que nos dispositions naturelles, pour être satisfaites, doivent s'ordonner — la conscience n'étant même, selon certains commentateurs, que cette aspiration à un ordre satisfaisant des dispositions, qui les rend compatibles entre elles. La dynamique morale est celle d'une rationalisation du désir¹⁵. Le « progrès ordonné » l'est de manière immanente, en suivant la dynamique irréversible des passions¹⁶. Nul critère extrinsèque, nulle loi extérieure ici ; l'imagination détermine la pente des passions et doit être convenablement orientée par le gouverneur grâce au choix des situations. Ce faisant, la morale rousseauiste tente d'éviter deux écueils : l'écueil du *rationalisme pur* ; l'écueil des théories du *sens moral* qui critiquaient l'anthropologie égoïste en affirmant l'existence en l'homme d'affections sociales *désintéressées*¹⁷. Pour autant, Rousseau conserve bien l'idée d'un *sentiment moral* opposée à la froideur de l'obligation : si la bienveillance pour le genre humain n'est pas à l'origine de la bonté et de la justice, celles-ci ne peuvent résulter que d'une instance distincte de la passion et de la raison mais vouée à rendre possible leur accord, et cette tierce instance qui permet de réaliser l'*universalisation des sentiments moraux* du proche au lointain (le « soi-même comme un autre ») prend le nom de conscience.

Ce qui est congédié est donc une certaine théorie de l'obligation fondée sur le droit naturel : « tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain ». Dans le sillage d'un texte inédit du Manuscrit de Genève¹⁸, Rousseau critique le mauvais cosmopolitisme, qui prétend que la justice doit être universelle sans s'apercevoir qu'il faut un lien social (et donc politique) pour fonder la justice : le Christianisme anticipe une forme de société mondiale ou de « fraternité commune » qui n'existe pas, ou du moins pas

¹⁵ G. Radica, *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, op. cit., p. 439, 633, voir p. 520–524.

¹⁶ On se reportera à un texte précédent qui convoque le sommaire de la sagesse dans nos rapports aux passions : « Voulez-vous mettre l'ordre et la règle dans les passions naissantes ? Étendez l'espace durant lequel elles se développent, afin qu'elles aient le temps de s'arranger à mesure qu'elles naissent. Alors ce n'est pas l'homme qui les ordonne, c'est la nature elle-même » (*Emile*, p. 500).

¹⁷ Leibniz fixe les termes de la controverse qui fonde l'école du sens moral. Selon Philalèthe, les règles morales ont besoin d'être prouvées, donc elles ne sont pas innées. Ainsi de cette règle qui est la source des vertus sociales : *ne faites pas à autrui ce que vous ne voudrait pas qu'il vous soit fait à vous-même* (*Nouveaux Essais*, I, 2, GF-Flammarion, 1966, p. 74). Théophile répond qu'il existe des instincts moraux, qui peuvent être obscurcis mais jamais effacés. Ici apparaît une conception dynamique de l'innéité, non comme stock d'informations mais comme orientation d'un développement — ce que poursuivra Shaftesbury (voir L. Jaffro, « La formation de la doctrine du sens moral : Burnet, Shaftesbury, Hutcheson », in L. Jaffro éd., *Le Sens moral*, Paris, PUF, 2000, p. 11–46).

¹⁸ Voir C. Spector, « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne », in Rousseau, *Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo eds., Paris, Vrin, 2012, p. 141–153.

encore¹⁹. Dans le manuscrit de Genève, Rousseau prolongeait cette réflexion au chapitre 4 du livre II, dans une page qui disparaîtra dans le *Contrat social*²⁰ — page qui renvoie la morale cosmopolite et le « droit naturel raisonné » à un horizon au-delà de l'Etat-nation :

C'est un beau et sublime précepte de ne faire à autrui que ce que nous voudrions qu'il nous fût fait ; mais n'est-il pas évident que loin de servir de fondement à la justice, il a besoin de fondement lui-même ; car où est la raison claire et solide de me conduire étant moi, sur la volonté que j'aurois si j'étois un autre ? Il est clair encore que ce précepte est sujet à mille exceptions dont on n'a jamais donné que des explications sophistiquées²¹.

Or ce passage sera réinvesti non dans le *Contrat social*, mais dans l'*Emile*. Dans l'*Emile*, Rousseau entend penser l'universalisation de la pratique morale, sachant que ce passage ne s'opèrera au plan des idées qu'après qu'il se sera opéré sur le plan des affections. De ce point de vue, seule l'expansion de l'amour de soi, considéré comme une *force* dynamique, peut fonder l'amour de l'humanité — car il est exclu que je puisse « préférer à moi ce qui m'est étranger ».

II. Congédier le jusnaturalisme ? La réfutation de Cumberland

A cet égard, la note qui accompagne le texte précédemment cité issu du livre IV de l'*Emile* tente de surmonter l'aporie du fondement de l'obligation²². Qu'un texte d'une telle importance apparaisse en note pourra surprendre ; mais il s'agit en quelque sorte d'un *scrupule de conscience* face à l'objection que ne manqueraient pas de faire les partisans d'un « droit de la nature » moins chimérique que ne veut bien le dire Rousseau :

Le précepte même d'agir avec autrui comme nous voulons qu'on agisse avec nous n'a de vrai

¹⁹ B. Bernardi, *Le Principe d'obligation*, *op. cit.*, p. 302.

²⁰ B. Bernardi évoque un « recentrage » entre le *MsG* et le *CS*, *Le Principe d'obligation*, *op. cit.*, p. 300. Voir aussi *La Fabrique des concepts*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 467–471.

²¹ *Manuscrit de Genève*, *op. cit.*, p. 125.

²² Selon B. Bernardi, Grotius a pour la première fois posé ce problème à la modernité et l'a résolu sans le secours divin : par la grâce de la droite raison, le devoir devient obligation. Mais cette thèse singulière ne pouvait que susciter une querelle d'envergure : pour Pufendorf, la volonté d'un supérieur, via la sanction, est seule source réelle de l'obligation. Enfin, Burlamaqui considère que la loi naturelle ne peut elle-même trouver son fondement que dans la volonté divine. Que faut-il répondre, dès lors, à la question structurante de la modernité politique (comment obliger de libres volontés ?) ? Selon B. Bernardi, Rousseau apparaît comme le fossoyeur du jusnaturalisme et celui qui a surmonté cette crise constitutive de la pensée moderne de l'obligation (*Le Principe d'obligation*, *op. cit.*).

fondement que la conscience et le sentiment ; car où est la raison précise d'agir, étant moi, comme si j'étais un autre, surtout quand je suis moralement sûr de ne jamais me trouver dans le même cas ? et qui me répondra qu'en suivant bien fidèlement cette maxime, j'obtiendrai qu'on la suive de même avec moi ? Le méchant tire avantage de la probité du juste et de sa propre injustice ; il est bien aise que tout le monde soit juste, excepté lui. Cet accord-là, quoi qu'on en dise, n'est pas fort avantageux aux gens de bien. Mais quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable, et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre ; je m'intéresse à lui pour l'amour de moi, et la raison du précepte est dans la nature elle-même qui m'inspire le désir de mon bien-être en quelque lieu que je me sente exister. D'où je conclus qu'il n'est pas vrai que les préceptes de la loi naturelle soient fondés sur la raison seule, ils ont une base plus solide et plus sûre. L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine. Le sommaire de toute la morale est donné dans l'Évangile par celui de la loi²³.

Pour Rousseau, le précepte de réciprocité (agir avec autrui comme nous voudrions qu'il agisse avec nous) est fondé sur la « conscience » ou sur le « sentiment », et non sur la prudence : « car où est la raison précise d'agir étant moi comme si j'étais un autre, surtout quand je suis moralement sûr de ne jamais me trouver dans le même cas ; et qui me répondra qu'en suivant fidèlement cette maxime j'obtiendrai qu'on la suive de même avec moi ? ». Dans ce passage qui reprend les acquis du *Manuscrit de Genève*, Rousseau reste donc fidèle (comme Hume) à la recherche d'une véritable « raison d'agir » sans quoi la loi naturelle demeurerait lettre morte. De ce point de vue, l'accord entre amour de soi et sociabilité n'a rien d'évident. S'il n'y avait rien d'autre dans la morale que l'intérêt éclairé, je ne pourrais me livrer à l'échange de place (agir *comme si* j'étais un autre) et être incité par prudence à agir vertueusement qu'en espérant une réciprocité future, et donc en ayant la certitude que le secours que je procure pourra m'être rendu plus tard (que le gage que je donne aura un équivalent, ou que je serai « payé(e) de retour »). Or tel n'est certes pas toujours le cas, et il existe même des cas où je suis « moralement sûr » que le noyé auquel je prête secours, fût-ce au risque de ma vie, ne me portera jamais secours en personne. Autrement dit, il ne suffit pas de pouvoir échanger les places, encore faut-il pouvoir échanger les circonstances ou les situations ; or il se peut fort bien que je ne sois jamais dans ce cas (prenons l'exemple d'un étranger que je n'aurais aucune chance de revoir : la prudence à elle seule ne pourrait me dicter une conduite morale, car je risque toujours d'être dupe). Le second argument donne une autre façon d'invalider le fondement de la morale sur la prudence : rien ne m'assure non plus que, quand bien même je serais dans ce cas (d'avoir à demander à autrui du secours), cet autrui singulier me l'accorderait ; telle est la seconde indétermination qui ruine la maxime de la prudence, car elle suppose d'autrui une

²³ *Emile*, p. 523.

conduite soucieuse de réciprocité, ce qui n'a rien d'assuré.

Rousseau s'interdit donc les espoirs idéalistes : « Le méchant tire avantage de la probité du juste et de sa propre injustice ; il est bien aise que tout le monde soit juste excepté lui ». La conduite immorale se veut une exception et ne pourrait réussir si tout le monde en faisait autant (le méchant ordonne tout à soi). Comment éviter que la morale, autant que la politique, ne soit par conséquent un *pacte de dupes* ?

En posant cette question dans doute sa rigueur, Rousseau critique certains jusnaturalistes naïfs comme Richard Cumberland. Une phrase biffée du manuscrit indique à cet endroit que « tous les longs sophismes de Cumberland n'en imposent à personne »²⁴. Cette phrase importe, quelles que soient les raisons qui ont finalement conduit à l'exclure : célèbre critique de Hobbes, Cumberland postule dans le *Traité sur les lois naturelles* une véritable force obligatoire de la loi naturelle liée à un système de récompenses et de sanctions immanentes, quoiqu'instituées par Dieu²⁵. Il confesse une position proche des Stoïciens : c'est au fond l'alliance de l'honnête et de l'utile, réinterprétée dans le cadre de la religion naturelle, qui offre le meilleur fondement à l'obligation. Le soin d'avancer le bien commun sert à avancer le bien de chacun en particulier car l'homme ne jouit véritablement que de la bienveillance universelle et du perfectionnement de ses facultés. Le chapitre V de son *Traité*, intitulé « De la loi naturelle et de l'obligation qui l'accompagne » n'a de cesse de le montrer en réfutant le conventionnalisme hobbesien en politique et son relativisme en morale : « la Loi naturelle est une proposition assez clairement présentée ou imprimée dans nos esprits par la nature des choses, en conséquence de la volonté de la cause première ; laquelle proposition indique une sorte d'action propre à avancer le bien commun des agents raisonnables, et telle que, si on la pratique on se procure par là des récompenses, au lieu que, si on la néglige, on s'attire des peines, les uns et les autres suffisantes, selon la nature des êtres raisonnables »²⁶ — peines et récompenses telles qu'il est manifestement plus utile pour la félicité de chacun qu'il travaille

²⁴ *Emile*, p. 523.

²⁵ Dieu aurait attaché certaines peines et récompenses naturelles à la violation ou à l'observation des maximes qui deviennent lois naturelles, ce qui fait « la source et le fondement de toute leur autorité » (R. Cumberland, *Traité philosophique des Lois naturelles*, trad. J. Barbeyrac, Caen, PUC, 1989 (reprint de l'édition de 1744), p. 6). Contre les Platoniciens, il faut éviter de postuler des vérités innées gravées dans l'esprit ; mais contre les épicuriens (contemporains), il ne saurait être question d'entériner l'idée selon laquelle les lois naturelles ne sont que des artifices inventés par les ecclésiastiques et les politiques pour mieux duper le genre humain. Sur Cumberland, le commentaire rousseauiste est resté étrangement lacunaire — R. Derathé pense que l'auteur n'a exercé quasiment aucune influence sur Rousseau, bien que celui-ci l'ait lu, Goldschmidt le mentionne sans aller plus loin, G. Silvestrini le laisse dans l'ombre (R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, rééd. Paris, Vrin, 1995, p. 99, note ; V. Goldschmidt, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p. 167).

²⁶ R. Cumberland, *Traité philosophique des Lois naturelles*, *op. cit.*, p. 207–208.

au bien public. Tel est le genre de proposition optimiste que Rousseau qualifie à bon droit de « sophisme ». Il faut donc dépasser Hobbes autrement.

Comment fonder la morale si ce n'est sur le principe de réciprocité, et si l'on refuse de postuler une vertu « désintéressée » ? La solution de Rousseau constitue un véritable tour de force : il ne s'agit pas de récuser l'intérêt, seule motivation véritable²⁷, mais de l'étendre. Seule l'expansion dynamique de l'intérêt peut fonder la morale ; le soi sensible s'élargit par un processus d'identification : « quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre ; je m'intéresse à lui par amour de moi ». La pitié entre en jeu comme dérivé de l'amour de soi : comme le disait Rousseau quelques pages plus haut, « comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant ? En quittant *pour ainsi dire* notre être pour prendre le sien ? »²⁸. La conscience, à cet égard, ne serait rien d'autre qu'une forme plus développée de l'amour de soi.

Seule source de la morale, l'amour de soi est ordonné par la *fuite du mal* qui constitue le cœur du désir de bien-être (« la raison du précepte est dans la nature elle-même qui m'inspire le désir de mon bien-être en quelque lieu que je me sente exister »²⁹). La nature apparaît ici comme la seule source possible de nos raisons d'agir ; mais cette nature ne relève pas d'un autre droit que celui du désir. Comme l'avait vu Leo Strauss, Rousseau ne substitue donc pas une théorie du droit naturel à une autre ; il met en crise le droit naturel moderne au point de renoncer au concept normatif de « loi naturelle » que Hobbes ou Locke avaient maintenu³⁰.

*

En dernière instance, la surprise n'est pas mince : Rousseau réinvestit dans le champ moral la thèse qu'il avait d'abord récusee dans le champ politique. Si l'avenir du droit naturel il y a, ce ne saurait être à l'échelle des relations internationales (les principes du droit de la guerre

²⁷ B. Bernardi, « La notion d'intérêt chez Rousseau : une pensée sous le signe de l'immanence », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2002, p. 149–173. Cette théorie suppose néanmoins le recours à la religion naturelle. Voir C. Spector, « Y a-t-il un gardien des promesses ? L'hétéronomie de la conscience dans l'*Emile* », in *Penser l'homme*, C. Habib et P. Manent éd., Paris, Classiques Garnier, « L'Europe des Lumières », 2013, p. 167–182.

²⁸ *Emile*, p. 505.

²⁹ G. Radica évoque une thèse spinoziste (*L'Histoire de la raison*, *op. cit.*, p. 484–5). Dans son *Essai de métaphysique*, Boulainvilliers avait en effet traduit le *conatus* en désir de conservation et de bien-être, et il est fort possible que Rousseau l'ait lu. Voir aussi A. Charrak, « Nature, raison, moralité dans Rousseau et Spinoza », *RMM*, 2002, n° 3, p. 411–426.

³⁰ Sur Locke, voir C. Lazzeri, « Locke et les raisons de l'action », *Philosophie*, n° 53, mars 1997, p. 111–134.

sont purement politiques³¹). Le *Manuscrit de Genève* fournit le point de transition entre une théorie politique du « droit naturel raisonné » et une théorie morale que l'*Emile* tentera d'établir sur de nouveaux fondements. Le droit naturel est un droit issu de l'amour de soi, qui ne peut s'universaliser par la raison. Le seul droit naturel qui vaille est un droit à l'existence, voire au bien-être ; mais (*contra* Hobbes), la moralité ne peut être fondée sur la raison ; elle ne peut l'être que sur la conscience.

Il reste que cette voie du rousseauisme, dont la postérité sera d'envergure³², semble laisser dans l'ombre un problème majeur : le *soi-même comme un autre* suppose non seulement la force expansive du soi et l'empathie spontanée — dont on voit mal pourquoi elle se porterait *in fine* sur tout homme, sur l'étranger qui n'est pas toujours *mon semblable, mon frère* — mais aussi la réalité de la conscience, voix du cœur qui dans sa pureté serait préservée de l'aliénation et de la dénaturation. Après Rousseau, L. Althusser nous a rendu sensibles à la perte de la nature et à son oubli : la nature est oubliée parce que l'on ne peut plus se la rappeler ni la rappeler. La nature est recouverte par toute l'histoire de ses modifications, par tous les effets de son histoire ; elle est « défigurée » par l'histoire de ses progrès ; elle est dénaturée. Comme l'écrit Althusser, « la nature est aliénée », ce qui revient à dire qu'elle n'existe plus que dans l'autre que soi, c'est-à-dire dans les passions sociales et dans la raison elle-même soumise aux passions sociales : la nature est aliénée dans son histoire réelle³³. Or comment prémunir la conscience de toute dénaturation ? Quelles que soient les raisons qu'en donne Rousseau après l'épisode corrosif du *Manuscrit de Genève*, il semble difficile de comprendre pourquoi sa voix — celle de la « vraie nature »³⁴ — pourrait jouir d'un état d'exception.

³¹ Voir la contribution de B. Bachofen dans Rousseau, *Principes du droit de la guerre, Ecrits sur le Projet de Paix Perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre*, B. Bachofen et C. Spector dir., B. Bernardi et G. Silvestrini éd., Paris, Vrin, 2008.

³² J. Rawls, « Le sens de la justice », trad. V. Nurock révisée par B. Guillarme, *Les Cahiers philosophiques*, n° 110, 2007, p. 72–92, ici p. 72 ; *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1997, chapitre 8 ; ainsi que l'introduction de V. Nurock, « Le sens de la justice selon John Rawls », p. 65–71 ; S. Mestiri, *Rawls. Justice et équité*, Paris, P.U.F., 2009, p. 35–41 ; C. Spector, *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains, op. cit.*, chap. 4.

³³ Voir L. Althusser, *Cours sur Rousseau, op. cit.*, p. 68–69. Et la belle analyse de K. Ohjo, « Nécessité/Contingence. Rousseau et les Lumières selon Louis Althusser », in « Modernités de Rousseau », *Lumières*, n° 15, premier septembre 2010, p. 89–112.

³⁴ Voir les arguments donnés contre Montaigne dans la Profession de foi, qui valent aussi contre Helvétius (*Emile*, p. 598–599).