



HAL
open science

Pourquoi Rousseau n'a-t-il pas répondu au problème de Molyneux ? La réponse des Lettres morales

Marion Chottin

► **To cite this version:**

Marion Chottin. Pourquoi Rousseau n'a-t-il pas répondu au problème de Molyneux ? La réponse des Lettres morales. Eric Francalanza. Rousseau en toutes lettres, PUR, pp.263-282, 2014, 10.4000/books.pur.52772 . hal-01368017

HAL Id: hal-01368017

<https://hal.science/hal-01368017v1>

Submitted on 13 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

POURQUOI ROUSSEAU N'A-T-IL PAS RÉPONDU AU PROBLÈME DE MOLYNEUX? LA RÉPONSE DES *LETTRES MORALES*

Marion CHOTTIN

Dans une lettre datée du 2 mars 1693, le savant dublinois William Molyneux¹ soumet à son ami John Locke cette question :

Supposez un aveugle-né, à présent adulte, à qui l'on ait appris à distinguer par le toucher un cube et une sphère, disons en ivoire, à peu près de la même grosseur, de telle sorte qu'il puisse dire, quand il touche l'un et l'autre, lequel est le cube et lequel est la sphère. Supposez ensuite que le cube et la sphère soient posés sur une table, et que l'aveugle recouvre la vue. La question est de savoir s'il sera alors capable, avant de les toucher, de les distinguer par la vue et de dire quel est le cube et quelle est la sphère².

Ce problème, que Cassirer estime crucial pour l'intelligence de la philosophie des Lumières³, est celui de la contradiction apparente entre l'hétérogénéité des sensations et l'unité du phénomène perceptif : si les sensations visuelles sont d'une nature radicalement distincte de celle des sensations tactiles, comment rendre compte de l'expérience qui est la nôtre de voir et de toucher les mêmes choses ? De prime abord, les principaux empiristes français y ont répondu : Voltaire, Condillac et Diderot. Et ce, non sans raison, puisque le problème de Molyneux a constitué un véritable défi pour leurs théories de la connaissance. En effet, dès lors que ces philosophes refusent la thèse, d'origine cartésienne, d'après laquelle des lois géométriques

1. William MOLYNEUX (1656-1698) est un philosophe et écrivain politique irlandais. Il fonda la *Dublin Philosophical Society*, sur le modèle de la *Royal Society* de Londres dont il était membre.

2. *The Correspondence of John Locke*, E. S. DE BEER (éd.), Clarendon Press, Oxford, 1976-1990, vol. IV, p. 651 (selon notre traduction).

3. Voir Ernst CASSIRER, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, chap. III.

rectifient d'emblée les déformations perspectives de l'image rétinienne (qui est plane et inversée), il leur est nécessaire d'expliquer comment il se fait que nous voyons néanmoins les choses comme nous les voyons, *i.e.* à l'endroit et en relief (de la même façon que nous les donnons à sentir nos sensations tactiles). Tous les grands empiristes continentaux, sauf un. D'où notre question : pourquoi Rousseau n'a-t-il pas répondu au problème de Molyneux ?

Il convient d'éliminer d'emblée la réponse qui consisterait à dire que Rousseau ignorait son existence. Une telle ignorance est à exclure, tant pour des raisons biographiques que proprement textuelles. D'abord, nous savons que Rousseau est allé rendre visite à Diderot à la prison de Vincennes au cours de l'été 1749 et qu'à cette date, une étroite amitié lie encore les deux hommes : le philosophe de Genève a lu la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, dans laquelle Diderot accorde une place de choix au problème de Molyneux. Bien plus, il est vraisemblable que Rousseau ait pris connaissance de l'expérience de pensée suggérée par l'homme de science irlandais dès 1737, date à laquelle, ainsi qu'il l'écrit dans le sixième livre des *Confessions*, il a lu l'*Essai* de Locke, où celle-ci est insérée dans sa version originale. Il se peut encore qu'il l'ait découverte lors de ses discussions avec l'abbé de Condillac. Ensuite, si nulle part dans toute son œuvre ne figure la moindre mention de William Molyneux et de son fameux problème, l'on y trouve en revanche, dans les lettres que Rousseau écrivit à Sophie d'Houdetot entre novembre 1757 et février 1758, une référence à l'opération de la cataracte réalisée en 1728 par le chirurgien anglais Cheselden. Or, cette opération fut depuis le début conçue comme une tentative de réalisation *in concreto* du problème de Molyneux, de telle sorte qu'il est impossible, au XVIII^e siècle, de connaître l'une et d'ignorer l'autre. Rousseau connaissait donc l'existence du problème de Molyneux. Notre question devient donc : en quoi le problème de Molyneux n'intéresse-t-il pas la philosophie de Rousseau, et plus particulièrement la théorie rousseauiste de la connaissance ?

Une autre réponse consisterait à dire que Rousseau n'est pas un empiriste : ainsi n'aurait-il pas eu à se confronter à ce défi qu'est pour l'empirisme le problème de Molyneux⁴. Que Rousseau n'appartienne pas à l'empirisme des Lumières est notamment la thèse que soutient Robert Derathé dans son ouvrage *Le Rationalisme*

4. Certes, il existe des réponses « rationalistes » au problème de Molyneux, au premier chef celle de Leibniz (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, IX). Mais nous avons tâché de montrer ailleurs (*Le partage de l'empirisme. Une histoire du problème de Molyneux aux XVII^e et XVIII^e siècles*, à paraître) que Leibniz répond à ce problème sur la base d'un héritage lockéen massif, à savoir l'idée selon laquelle les sensations visuelles originaires conservent la bi-dimensionnalité propre à l'image rétinienne.

de Jean-Jacques Rousseau. Selon lui, le philosophe de Genève est un héritier, non pas tant de Descartes, que de Nicolas Malebranche. Nous pouvons cependant d'ores et déjà souligner, d'une part que l'importance du rôle attribué à la raison est aussi le fait de l'empirisme des Lumières, et d'autre part que l'héritage lockéen sur la pensée de Rousseau est proprement incontestable : à l'instar du philosophe anglais, celui-ci refuse l'innéisme et soutient que les idées viennent des sens. Donc notre question revient toujours et peut se préciser : que dit une telle absence de l'empirisme de Rousseau ? L'*Émile*, dans lequel figurent les développements les plus importants de toute l'œuvre de Rousseau portant sur les sens, fournit à cette question un premier élément de réponse. Les *Lettres à Sophie* viennent cependant éclairer ce premier texte et permettent seules de faire totalement le jour sur un silence parfaitement délibéré et tout à fait conséquent.

La subjectivisation des qualités sensibles dans l'*Émile*

L'idée d'anthropologie génétique

Rappelons d'abord que l'*Émile* n'est pas un traité d'éducation. Ou plutôt, s'il en est un, c'est en tant que l'éducation est une partie de la formation de l'homme, laquelle constitue le véritable objet de l'ouvrage, d'après Rousseau lui-même : son *Émile*, écrit-il dans une lettre à M^{gr} Christophe de Beaumont, est une « théorie de l'homme⁵ ». Ce qu'il entend par là est tout à fait singulier, et peut, nous pensons, être qualifié d'anthropologie génétique. Car il ne s'agit pas pour lui de donner les traits caractéristiques d'une humanité déjà produite, mais, au contraire, d'engendrer l'humain.

Cette genèse, Rousseau a commencé de l'entreprendre de bonne heure : elle trouve sa première élaboration dans le *Second discours*, à travers le passage de l'homme naturel à l'homme civil. Mais ce qui, selon nous, est tout à fait remarquable, c'est que Rousseau, à cette date, reconnaît l'insuffisance de la description qu'il donne de l'homme à l'état de nature. Ainsi écrit-il : « comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature⁶? » Et plus loin : « Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel ; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société⁷? » S'il ne précise pas en quoi cette première genèse est à ses yeux insuffisante, le rapprochement du *Second discours* avec l'*Émile*

5. Lettre à M^{gr} Christophe de Beaumont, OC, IV, 941. Nous devons cette référence à André CHARRAK.

6. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, 122.

7. *Ibid.*, p. 123-124.

permet de le comprendre : à la différence du texte de 1755, Rousseau, en 1762, ne décrit pas seulement la socialisation de l'homme. Il entreprend de prendre les choses de plus haut : depuis la naissance du petit d'homme.

Précisons. Dans le *Second discours*, les facultés intellectuelles et morales n'échappent pas à l'analyse, puisque Rousseau, précisément, en montre l'engendrement progressif, concomitant à celui de la société⁸. L'homme, animal stupide et borné à l'état de nature, développe sa raison et accède aux idées de bien et de mal grâce aux comparaisons que les rencontres avec ses semblables occasionnent naturellement en lui. En somme, ne font défaut au *Second discours*, ni la genèse de la raison, ni celle des idées morales, ni même, pouvons-nous ajouter, de la sensibilité⁹. Cependant, il manque à l'analyse la genèse de la représentation¹⁰ : en 1755, Rousseau considère que les sensations sont d'emblée des images des choses. C'est une telle absence que l'*Émile* vient pallier. Que signifie donc que, pour le Rousseau de 1762, les sensations ne sont pas d'emblée des images ? C'est, nous le verrons, la compréhension de ce point qui fournit un premier élément de réponse

8. Dès la première partie Rousseau note ceci : « Quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi : c'est par leur activité que notre raison se perfectionne ; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni desirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner. Les passions, à leur tour, tirent leur origine de nos besoins, et leur progrès de nos connaissances ; car on ne peut désirer ou craindre les choses que sur les idées qu'on en peut 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 [...] » (*ibid.*, p. 143).

9. L'homme sauvage, écrit Rousseau : « [...] aura le toucher et le goût d'une rudesse extrême ; la vue, l'ouïe et l'odorat de la plus grande subtilité » (*ibid.*, p. 140).

10. À cette date, Rousseau est encore persuadé qu'une telle genèse devrait s'ancre dans un savoir positif, en l'occurrence anatomique, que le XVIII^e siècle ne maîtrise pas encore. Il ne conçoit pas, comme il le fera plus tard, qu'une telle genèse peut, et même doit être une construction théorique. Ainsi écrit-il, dès les premières pages du *Second discours* : « Quelque important qu'il soit, pour bien juger de l'état naturel de l'homme, de le considérer dès son origine, et de l'examiner, pour ainsi dire, dans le premier embryon de l'espèce, je ne suivrai point son organisation à travers ses développements successifs. Je ne m'arrêterai pas à rechercher dans le système animal ce qu'il put être au commencement, pour devenir enfin ce qu'il est ; je n'examinerai pas si, comme le pense Aristote, ses ongles allongés ne furent point d'abord des griffes crochues ; s'il n'était point velu comme un ours, et si marchant à quatre pieds, ses regards dirigés vers la terre, et bornés à un horizon de quelques pas, ne marquaient point à la fois le caractère, et les limites de ses idées [...]. L'anatomie comparée a fait encore trop peu de progrès, les observations des naturalistes sont encore trop incertaines, pour qu'on puisse établir sur de pareils fondements la base d'un raisonnement solide ; ainsi, [...] je le supposerai conforme de tout temps, comme je le vois aujourd'hui, marchant à deux pieds, se servant de ses mains comme nous faisons des nôtres, portant ses regards sur toute la nature, et mesurant des yeux la vaste étendue du ciel » (*ibid.*, p. 134).

à la question de savoir pourquoi le philosophe de Genève n'a pas répondu au problème de Molyneux.

Le passage des sensations affectives aux sensations représentatives

À distance de ce qu'affirmait Descartes dans les *Principes*¹¹, Rousseau soutient dans l'*Émile* que ce n'est pas le jugement qui inscrit les qualités sensibles dans la matière, mais les sensations elles-mêmes qui, d'intérieures à l'esprit, s'extériorisent progressivement pour se projeter au dehors. Le philosophe de Genève thématise ce passage du dedans au dehors comme celui des « sensations affectives » aux « sensations représentatives » :

Les premières sensations des enfants sont purement affectives; ils n'aperçoivent que le plaisir et la douleur. Ne pouvant ni marcher ni saisir, ils ont besoin de beaucoup de temps pour se former peu à peu les sensations représentatives qui leur montrent les objets hors d'eux-mêmes; mais, en attendant que ces objets s'étendent, s'éloignent pour ainsi dire de leurs yeux, et prennent pour eux des dimensions et des figures, le retour des sensations affectives commence à les soumettre à l'empire de l'habitude; on voit leurs yeux se tourner sans cesse vers la lumière¹² [...].

Cette thèse, selon laquelle les sensations, notamment visuelles, ne sont pas d'emblée représentatives¹³, aurait pu constituer une réponse au problème de Molyneux, négative en l'occurrence: si les premières sensations de l'homme ne délivrent aucune idée de qualités premières, ni même de qualités secondes, mais sont uniquement affectivement teintées de plaisir et de peine, un aveugle-né recouvrant la vue ne pourrait rien identifier du cube et de la sphère posés face à lui. Loin de constituer la raison d'une absence, la subjectivisation des qualités sensibles paraît donc, de prime abord, rendre le silence de Rousseau encore plus difficilement saisissable.

11. *Principes de la philosophie*, dans *Ceuvres*, publiées par C. ADAM et P. TANNERY, nouvelle présentation par B. ROCHOT et P. COSTABEL, 11 vol. (titre abrégé par la suite en AT suivi du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes), Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974, vol. IX-2, art. 71, p. 58-59.

12. *Émile ou de l'éducation*, présentation et notes par André CHARRAK, Paris, GF-Flammarion, 2009, livre premier, p. 84. Le passage des sensations affectives aux sensations représentatives s'effectue au travers des mouvements du corps, en comparant la vue au toucher.

13. Précisons que, pour Rousseau, les sensations représentatives ne sont pas encore des idées. Les idées ajoutent aux images des choses la détermination de leurs rapports.

L'héritage condillacien

Cependant, à la seconde vue, et à la condition de la lire comme un héritage condillacien, une telle subjectivisation vient rendre partiellement raison de cette paradoxale absence. Voici en effet comment Rousseau, dans le second livre de l'*Émile*, formule l'idée du caractère initialement subjectif des qualités sensibles :

Supposons qu'un enfant eût à sa naissance la stature et la force d'un homme fait, qu'il sortît, pour ainsi dire, tout armé du sein de sa mère, comme Pallas sortit du cerveau de Jupiter; cet homme-enfant serait un parfait imbécile, un automate, une statue immobile et presque insensible: il ne verrait rien, il n'entendrait rien, il ne connaîtrait personne, il ne saurait pas tourner les yeux vers ce qu'il aurait besoin de voir; non seulement il n'apercevrait aucun objet hors de lui, il n'en rapporterait même aucun dans l'organe du sens qui le lui ferait apercevoir; les couleurs ne seraient point dans ses yeux, les sons ne seraient point dans ses oreilles, les corps qu'il toucherait ne seraient point sur le sien, il ne saurait pas même qu'il en a un; le contact de ses mains serait dans son cerveau; toutes ses sensations se réuniraient dans un seul point, il n'existerait que dans le commun *sensorium*; il n'aurait qu'une seule idée, savoir celle du moi, à laquelle il rapporterait toutes ses sensations; et cette idée, ou plutôt ce sentiment, serait la seule chose qu'il aurait de plus qu'un enfant ordinaire¹⁴.

La vertu heuristique de cette supposition repose sur le caractère physiquement formé d'un tel homme: contrairement à l'enfant réel, cet individu sorti « tout armé du sein de sa mère » possède des organes sensibles parfaitement fonctionnels, ce qui interdit d'imputer à une prétendue défaillance de sa sensibilité la subjectivité de ses perceptions: s'il ne perçoit aucun corps, mais s'appréhende seulement diversement modifié, ce n'est pas que ses sens sont encore « hébétés¹⁵ ». Ces lignes semblent ainsi constituer la mise en œuvre de l'une de ces « expériences » auxquelles le *Second discours* conditionnait l'appréhension de la nature humaine – expérience qui cependant, en 1762, n'est plus que de pensée, quand Rousseau faisait allusion, en 1755, à des expériences effectuées *in concreto* au sein de la société¹⁶.

L'influence du *Traité des sensations* de Condillac apparaît ainsi décisive¹⁷. Certes, il s'agit ici non pas d'une statue à laquelle on dispense tour à tour chacun

14. *Ibid.*, p. 82.

15. *Ibid.*, livre deuxième, p. 225.

16. Peut-être faut-il voir, dans cette évolution de la pensée de Rousseau, l'effet de la lecture de la *Lettre sur les aveugles*, dans laquelle Diderot met fortement à mal l'idée qu'une expérience comme celle de l'abattement des cataractes d'un aveugle-né est à même d'instruire l'essence de la vision.

17. Cette influence a déjà été soulignée. Voir notamment Peter JIMACK, « La genèse et la rédaction de l'*Émile* de J.-J. Rousseau: étude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution », *Studies on*

des sens, mais d'un homme en possession de l'ensemble de ses organes sensoriels. Il faut sans doute mettre sur le compte de la perspective anthropologique qu'il adopte dans l'*Émile* le fait que Rousseau ait ainsi substitué un « homme-enfant » à la statue de Condillac : tout imaginaire qu'il soit, un tel personnage a ceci de commun avec « un enfant ordinaire » de faire jouer ses cinq sens à la fois, quand la statue de Condillac est, en un sens, doublement fictive (les organes des sens lui sont donnés tout formés *et un à un*). Mais du point de vue de leur contenu, les deux fictions sont très proches l'une de l'autre : Rousseau reprend ici trait pour trait, et ce, dans une opposition manifeste à Buffon, qui, quant à lui, considère que les sensations sont d'emblée représentatives, la thèse condillacienne d'une subjectivité stricte des perceptions sensibles :

La philosophie [...] découvre que nos sensations ne sont pas les qualités mêmes des objets, et qu'au contraire elles ne sont que des modifications de notre âme [...]. De là il était aisé de conclure que nous n'apercevons rien qu'en nous-mêmes; et que par conséquent un homme borné à l'odorat, n'eût été qu'odeur; borné au goût, saveur; à l'ouïe, bruit ou son; à la vue, lumière et couleur¹⁸.

Manifestement Rousseau considère le caractère totalement subjectif des sensations comme un acquis de celui qu'il considère au demeurant comme un « grand métaphysicien¹⁹ », puisqu'il ne prend pas même la peine de l'établir : nulle part dans toute l'œuvre de Rousseau, à notre connaissance du moins, ne trouvons-nous trace d'un quelconque argument en faveur d'une telle réduction de nos premières sensations à de simples modifications de l'âme – lorsque Condillac, dans son *Traité*, multiplie les moyens de la prouver²⁰.

C'est d'abord un tel héritage qui, selon nous, a contribué à amoindrir, aux yeux de Rousseau, la pertinence et l'intérêt du problème de Molyneux : si Condillac, en 1754, consacre une partie considérable de son ouvrage à établir la totale subjectivité des qualités sensibles originelles, et, de là, à répondre par

Voltaire *And The Eighteenth Century*, 1960 (13), ainsi que l'annotation conceptuelle établie par André CHARRAK (*Émile*, *op. cit.*).

18. CONDILLAC, *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984, première partie, chap. 11, p. 74.

19. Voir *Confessions*, OC, I, liv. VII, 347.

20. C'est ainsi que Condillac, au travers de la figure de l'aveugle aux bâtons héritée de Descartes, montre que sa statue dotée du sens de la vue ne sera pas immédiatement capable de démêler les rayons lumineux parvenant jusqu'à ses yeux, et n'éprouvera d'abord que leurs seules extrémités, au niveau de ses rétines. D'où la conclusion de Condillac : « L'œil a donc besoin des secours du tact, pour se faire une habitude des mouvements propres à la vision; pour s'accoutumer à rapporter ses sensations à l'extrémité des rayons, ou à peu près; et pour juger par là des distances, des grandeurs, des situations et des figures » (*Ibid.*, troisième partie, chap. 3, § 2, p. 20).

la négative à la question de savoir si un aveugle-né qui recouvrirait la vue serait capable d'identifier tel et tel objet, Rousseau se pose, sur ce point précis, en héritier plutôt qu'en théoricien, et ne prend pas la peine de formuler une réponse – en l'occurrence clairement négative – qui a déjà été parfaitement énoncée²¹. Cette hypothèse de lecture peut se voir confirmer par un autre passage de l'*Émile*, dans lequel Rousseau, certes contre Condillac, entend souligner l'irréductibilité du jugement à la sensibilité, mais présuppose clairement qu'à l'origine de l'homme, les sensations visuelles et tactiles sont foncièrement hétérogènes :

Ajoutez à cela une réflexion qui vous frappera, je m'assure, quand vous y aurez pensé; c'est que, si nous étions purement passifs dans l'usage de nos sens, il n'y aurait entre eux aucune communication; il nous serait impossible de connaître que le corps que nous touchons et l'objet que nous voyons sont le même. [...].

Nous avons là énoncée, d'une façon implicite mais néanmoins certaine, l'une des raisons pour lesquelles Rousseau n'a pas pris la peine de répondre au problème de Molyneux: il est d'après lui parfaitement évident, parce que déjà établi par l'un des métaphysiciens à qui il est le plus redevable, à savoir Condillac, qu'un aveugle-né que l'on ferait passer des ténèbres à la lumière ne reconnaîtrait rien de ce qu'on lui présente: parfaitement intérieures à l'esprit, les sensations visuelles et tactiles sont par là même²² radicalement hétérogènes. Dépourvues de sensibles communs, elles ne sont constituées que de leurs sensibles propres (couleurs d'un côté, chaleur, rugosité de l'autre par exemple). Au demeurant, loin que l'irréductibilité de l'idée du moi à la simple sensation (point sur lequel le désaccord est manifeste entre le philosophe de Genève et l'auteur du *Traité des sensations*²³) vienne infléchir la thèse d'origine condillacienne de la stricte subjectivité des sensations, celle-ci, chez Rousseau, vient à l'appui de celle-là. La réduction de la sensation à l'esprit diversement modifié permet en effet d'atteindre quelque chose qui précède toute connaissance, à savoir le sentiment. Voilà en quoi, selon nous, la thèse de Condillac importe particulièrement à l'anthropologie rousseauiste²⁴.

Mais ce qui atteste encore davantage cet héritage condillacien, c'est que Rousseau n'a pas attendu le début des années 1760 pour avancer la thèse de l'intériorité des qualités sensibles. Cela, c'est sa correspondance qui nous l'enseigne,

21. Voir *Traité des sensations*, troisième partie, chap. 5.

22. *Émile*, *op. cit.*, livre quatrième, p. 390.

23. Sur cette question, nous renvoyons au premier chapitre de l'ouvrage de Paul AUDI, *Rousseau, éthique et passion*, Paris, PUF, 1997.

24. Nous avons là une anthropologie qui saisit l'homme naturel en le dépouillant de tout, y compris de ses idées. Nous ne pensons donc pas, à l'instar de Paul Audi, que « ce n'est [...] pas vers Locke ou Condillac qu'il importe ici de se tourner, c'est plutôt [...] vers le seul et unique Descartes » (*op. cit.*, p. 32).

plus précisément la troisième lettre à Sophie, laquelle pourrait aisément s'intituler « Lettre sur l'aveuglement à l'usage de ceux qui s'imaginent qu'ils voient ». Cette lettre s'ouvre en effet sur ces mots : « Nous ne savons rien, ma chère Sophie, nous ne voyons rien ; nous ne sommes qu'une troupe d'aveugles jetés à l'aventure dans ce vaste univers²⁵ ». Il s'agit là d'un topos sceptique que l'on rencontre aussi bien chez Sextus²⁶ que chez Montaigne²⁷, et qui consiste, non pas seulement à réactualiser la comparaison, d'origine platonicienne, de l'ignorance avec l'aveuglement, mais à faire de la cécité physique l'indice de l'essentielle limitation de nos facultés de connaître. Autrement dit, si certains hommes n'y voient goutte, pourquoi nous-mêmes, clairvoyants, ne serions-nous pas également privés, sans le savoir, d'une source de connaissances ? Ainsi, « nous sommes de tout point aveugles, mais aveugles nés qui n'imaginons pas ce que c'est que la vue, et ne croyant manquer d'aucune faculté voulons mesurer les extrémités du monde tandis que nos courtes lumières n'atteignent comme nos mains qu'à deux pieds de nous²⁸ ». Il ne s'agit donc pas de dire, ainsi que l'interprète Paul Audi, que « notre nature essentielle ne dépend pas de la vision qu'on en pourrait avoir²⁹ », au sens où la saisie du moi ne s'effectue pas, selon Rousseau, au travers d'un acte réflexif dont la vision sensible fournit le modèle, mais, plus simplement peut-être, que l'esprit humain vit dans l'ignorance de sa finitude.

Rousseau cependant renouvelle profondément ce lieu sceptique, en cela qu'il considère, en digne héritier de ses prédécesseurs empiristes, que cette impuissance de la vue à voir au loin doit également s'entendre au sens propre. Ainsi écrit-il : « En approfondissant cette idée peut-être ne la trouverait-on pas moins

25. *Lettres morales*, postface et notes de Cyril MORANA, Paris, Mille et une nuits, 2002, troisième lettre, p. 26.

26. Voir Sextus EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, introduction, traduction et commentaires par P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 108 : « Imaginons-nous qu'un homme n'a depuis sa naissance que le toucher, l'odorat et le goût, et qu'il est privé de l'ouïe et de la vue. Cet homme-là croira qu'il n'y a rien qui puisse être aperçu par la vue et par l'ouïe, et qu'il n'y a que les trois sortes de qualités qu'il aperçoit par ses trois sens ».

27. Voir MONTAIGNE, *Essais*, texte établi et annoté par A. THIBAUDET, Paris, Gallimard, 1950, « Apologie de Raimond Sebond », p. 664 : « Il est impossible de faire concevoir à un homme naturellement aveugle qu'il n'y void pas, impossible de luy faire désirer et regretter son défaut. Parquoy nous ne devons prendre aucune assurance de ce que nostre ame est contente et satisfaite de ceux que nous avons, veu qu'elle n'a pas dequoy sentir en cela sa maladie et son imperfection, si elle y est ».

28. *Lettres morales*, *op. cit.*

29. Contrairement à ce qu'écrit Paul AUDI, il n'est donc pas vrai que l'usage de la vue dans la troisième lettre à Sophie soit purement métaphorique.

juste au propre qu'au figuré³⁰ ». Autrement dit, les sensations visuelles sont par essence intérieures à l'esprit. Quel intérêt, donc, y aurait-il à répondre au problème de Molyneux, dès lors que Condillac lui a déjà fourni une réponse, au demeurant négative, à laquelle il n'y a rien à ajouter ? Cependant pourrions-nous demander également : pourquoi Rousseau ne mentionne-t-il pas néanmoins ce problème et son traitement condillacien, quand on sait que c'est généralement chez lui une habitude, que de renvoyer aux analyses de ses contemporains, dès lors qu'il les juge pertinentes³¹ ? Il paraît donc insuffisant de dire que le philosophe de Genève n'a pas répondu à Molyneux du fait de la présence de la réponse condillacienne : que la thèse de la subjectivité stricte des sensations constitue une réponse déjà fournie au problème de l'aveugle ne suffit pas à rendre compte de l'absence de toute référence au savant irlandais.

La réduction du pouvoir de connaître dans les *Lettres morales*

L'image de la statue dans les Lettres morales : vers une épistémologie sceptique

Un bref détour par l'œuvre de Kant peut nous aider à résoudre l'énigme que nous nous sommes proposée. Chez le philosophe allemand, la situation est analogue à celle qui nous occupe aujourd'hui : on ne trouve dans toute l'œuvre de Kant aucune mention de William Molyneux et de son fameux problème, mais on peut y lire une référence à l'opération de la cataracte qui constitue son pendant concret. Voici en effet ce qu'écrit l'auteur de la *Critique de la raison pratique* dans la préface de l'ouvrage³² : s'interroger sur les dissemblances des sensations de la vue avec celles du toucher, comme le fait le jeune aveugle opéré par Cheselden, et

30. *Ibid.*, p. 27.

31. Pour donner un seul exemple de cette habitude, voici ce qu'écrit Rousseau dans l'*Émile* à propos de l'exercice du corps : « J'ai déjà suffisamment parlé de son importance, et comme on ne peut là-dessus donner de meilleures raisons ni des règles plus sensées que celles qu'on trouve dans le livre de Locke, je me contenterai d'y renvoyer, après avoir pris la liberté d'ajouter quelques observations aux siennes » (livre second, p. 129).

32. *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres philosophiques*, F. ALQUIÉ (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, vol. II, préface, p. 621 : « Or, quand la mathématique entre en conflit avec la raison, qui n'admet que des principes empiriques, comme cela est inévitable dans l'antinomie où la mathématique prouve, de manière irréfutable, la divisibilité de l'espace, alors que l'empirisme ne peut l'accorder, la démonstration la plus évidente possible est en contradiction manifeste avec les prétendues conclusions des principes de l'expérience, et on en est réduit à demander

chercher à les dépasser, est symptomatique d'une méthode, laquelle est le propre de l'empirisme, et qui consiste à vouloir tirer des énoncés universels et nécessaires de l'expérience sensible. Ce qui, d'après Kant, est tout autant vain que de se demander lequel de ces deux sens est trompeur : nous savons que pour le philosophe allemand, seule l'existence de concepts *a priori*, indépendants de l'expérience, garantit l'accès à des connaissances vraies. Or, de fait, le problème de Molyneux intéresse ceux des philosophes qui entreprennent de fonder la connaissance depuis l'expérience sensible : Locke d'abord, dont le traitement du problème de Molyneux lui permet de montrer comment nos idées en proviennent (contre la croyance selon laquelle celles-ci sont immédiatement données par les lois de l'union de l'âme et du corps), jusqu'à Condillac, qui cherche à fonder la science sur la seule impression sensible, en passant par Diderot, lequel envisage la réponse à la question de l'aveugle comme essentielle à sa philosophie matérialiste. Si l'apriorité kantienne des concepts de l'entendement est totalement étrangère à la théorie rousseauiste de la connaissance, ce passage de la seconde critique peut néanmoins nous inviter à formuler l'hypothèse suivante : Rousseau n'a pas répondu au problème de Molyneux, parce qu'il estime lui aussi qu'il est impossible d'extraire des énoncés vrais de la sensibilité. Ce qui viendrait au demeurant rendre compte des lignes précédemment citées de la troisième lettre à Sophie.

Certes, la tradition s'accorde à souligner que, selon Rousseau, les idées viennent des sens, et de fait celui-ci l'affirme-t-il du début à la fin de son œuvre – dans le *Second discours*, mais aussi dans les *Lettres à Sophie* tout comme dans la *Profession de foi*, dont on sait que cette correspondance constitue la matrice³³. Mais il y a une distinction, qui d'ailleurs provient de Locke, ou du moins à laquelle Locke fut le premier à accorder toute l'importance qu'elle mérite, et qu'il convient d'avoir en tête à la lecture de ces textes : celle qui sépare les idées des connaissances³⁴. Cette distinction, Rousseau la met en œuvre dans les *Lettres morales* : si les idées viennent bel et bien des sens, il n'en demeure pas moins que des connaissances conformes à

comme l'aveugle de *Cheselden* : "Qu'est-ce qui me trompe, la vue ou le toucher ?" (Car l'empirisme se fonde sur une nécessité *sentie*, le rationalisme sur une nécessité *comprise*) ».

33. Telle est au demeurant la raison pour laquelle, à la fin de la fiction de l'homme-enfant, le philosophe de Genève se reprend, et qualifie non pas d'« idée », mais, à la façon de Malebranche, de « sentiment » la perception du moi, concomitante, mais néanmoins irréductible à l'appréhension des sensations.

34. D'après LOCKE (*Essai concernant l'entendement humain*, livre IV), la connaissance, qui se définit comme la perception de la convenance ou de la disconvenance entre deux ou plusieurs idées, s'étend de fait moins loin que ces dernières : avoir l'idée d'une chose, puis d'une autre, n'est pas nécessairement avoir l'idée de leur rapport.

la réalité des choses, nous n'en avons aucune, tout simplement parce que les idées que nous tirons des sens n'en fournissent pas. Encore commence-t-il par soutenir, dans la troisième de ces lettres, que nos idées issues de l'expérience externe délivrent un savoir qui n'est pas nul, quoiqu'il se borne à peu de choses :

Nos sens sont les instruments de toutes nos connaissances. C'est d'eux que nous viennent toutes nos idées, ou du moins toutes sont occasionnées par eux. L'entendement humain contraint et renfermé dans son enveloppe ne peut pour ainsi dire pénétrer le corps qui le comprime et n'agit qu'à travers ses sensations. Ce sont si l'on veut cinq fenêtres par lesquelles notre âme voudrait se donner du jour ; mais les fenêtres sont petites, le vitrage est terne, le mur épais, et la maison fort mal éclairée³⁵.

Si Locke soutenait déjà que nous n'avons pas tant de connaissances que nous avons d'idées, il n'allait cependant pas jusqu'à entreprendre une telle critique de la sensibilité. Ainsi Rousseau radicalise-t-il la thèse du philosophe anglais³⁶. Or, l'un des arguments que le philosophe de Genève mobilise pour réduire la portée épistémologique de la sensation n'est autre que le dispositif fictionnel de la statue condillacienne :

vous avez pu voir dans la statue de l'abbé de Condillac quels degrés de connaissance appartiendraient à chaque sens s'ils nous étaient donnés séparément et les raisonnements bizarres que feraient sur la nature des choses des êtres doués de moins d'organes que nous n'en avons. À votre avis, que diraient de nous à leur tour d'autres êtres doués d'autres sens qui sont inconnus ? Comment prouver que ces sens ne peuvent exister et qu'ils n'éclairciraient pas les ténèbres que les nôtres ne peuvent détruire³⁷ ?

35. *Lettres morales*, troisième lettre, p. 27.

36. Au motif que Rousseau se reprend et souligne que les idées ne sont pas causées, mais seulement occasionnées par les sens, Henri Gouhier voit dans ces lignes des *Lettres morales* une prise de distance du philosophe de Genève avec le « sensualisme » de ses prédécesseurs (Henri GOUHIER, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 2001, chap. II, p. 59). Pour les raisons que nous avons dites, nous pensons plutôt que Rousseau tire les conséquences de l'empirisme. Il n'y a au demeurant rien de proprement rationaliste ou d'anti-empiriste à dire que nos idées sont occasionnées, et non pas directement causées par nos sens. D'abord, si Locke ne s'exprime pas en ces termes dans son *Essai*, sa perspective dualiste lui interdit de concevoir une relation de causalité directe entre le corps et l'esprit. Mais surtout, nous trouvons sous la plume de Condillac l'énoncé parfaitement explicite d'un tel occasionnalisme : « L'âme étant distincte et différente du corps, celui-ci ne peut être que cause occasionnelle de ce qu'il paraît produire en elle. D'où il faut conclure que nos sens ne sont qu'occasionnellement la source de nos connaissances » (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, préface de M. CRAMPE-CASNABET, Paris, Albin Michel, 1998, section première, chap. I, § 8, p. 34).

37. *Lettres morales*, *op. cit.*, p. 34.

Ce détournement³⁸ est tout simplement stupéfiant : alors que Condillac, dans le *Traité des sensations*, entendait montrer que chacun des cinq sens permet de délivrer non seulement toutes les idées, mais encore toutes les connaissances qui se trouvent au fondement des sciences, Rousseau fait mine que le but de l'abbé dans cet ouvrage était, à l'inverse, de déstabiliser le savoir, en en soulignant le caractère essentiellement relatif à nos organes sensibles et à leur nombre³⁹. Autrement dit, le philosophe de Genève adhère non pas aux thèses du *Traité des sensations*, mais à l'hymne au scepticisme qu'il veut bien y lire. Aussi la fiction de l'homme-enfant située dans l'*Émile*, qui, nous l'avons vu, abandonne l'hypothèse de la statue tour à tour dotée des différents organes des sens, peut-elle se lire comme l'effet du détournement préalable du dispositif condillacien, réalisé dans les *Lettres morales* : d'après Rousseau, une telle expérience de pensée permet d'établir non pas la subjectivité des sensations originaires, mais la limitation de nos connaissances. La troisième lettre à Sophie ne s'arrête cependant pas à cette thèse selon laquelle la majeure partie du savoir paraît bien devoir nous échapper : elle va jusqu'à établir un véritable scepticisme épistémologique.

La figure de l'aveugle dans les Lettres morales

Dans la troisième lettre morale, la requalification absolument décisive de la statue condillacienne se double de la réécriture d'un second topos de la philosophie empiriste : celui de l'aveugle qui recouvre la vue. La mention de l'opération de la cataracte réalisée par Cheselden reçoit ainsi un traitement absolument inédit⁴⁰ :

38. Il est possible que ce détournement provienne de la lecture de la *Lettre sur les sourds et muets*.

Dans ce texte, Diderot procède à une « anatomie métaphysique », puis imagine sur ce modèle une société composée d'autant de sortes de personnes qu'il y a de sens : « mon idée serait donc de décomposer pour ainsi dire un homme, et de considérer ce qu'il tient de chacun des sens qu'il possède. Je me souviens d'avoir été quelquefois occupé de cette espèce d'anatomie métaphysique, et je trouvais que de tous les sens l'œil était le plus superficiel, l'oreille le plus orgueilleux, l'odorat le plus voluptueux, le goût le plus superstitieux et le plus inconstant, le toucher le plus profond et le plus philosophe. Ce serait, à mon avis, une société plaisante, que celle de cinq personnes dont chacune n'aurait qu'un sens ; il n'y a pas de doute que ces gens-là ne se traitassent tous d'insensés, et je vous laisse à penser avec quel fondement » (*Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, Paris, Flammarion, 2000, p. 94-95).

39. Si l'on peut dire ainsi, comme l'écrit Henri Gouhier, que Rousseau « conserve « la statue de l'abbé de Condillac » », ce n'est pas « dans son musée pédagogique » qu'il la place, mais bien plutôt dans son musée sceptique (Henri GOUHIER, *op. cit.*).

40. Nous ne pouvons donc souscrire à cette remarque de Paul Audi, d'après laquelle, pour Rousseau, « il ne s'agit nullement de traiter de l'aveuglement « physique », ni, à plus forte raison, du fait que la guérison soudaine de celui-ci illustrerait la constitution oculaire de la vision (comme, par

Vous avez oui parler de la fameuse opération de l'aveugle né à qui non pas un saint mais un chirurgien ayant rendu la vue il lui fallut beaucoup de temps pour apprendre à s'en servir. Selon lui tout ce qu'il voyait était dans son œil, en regardant des corps inégaux dans l'éloignement il n'avait nulle idée ni des grandeurs ni des distances, et quand il commença à discerner les objets il ne pouvait encore distinguer un portrait d'un original; on oublia de s'assurer s'il voyait les objets renversés⁴¹.

Tandis que jusqu'alors, les philosophes mentionnaient cette expérience ou bien pour signaler qu'elle confirmait leur thèse selon laquelle le sens de la vue a besoin du toucher pour parvenir à la connaissance vraie des figures géométriques (Berkeley, Voltaire), ou bien pour la critiquer au nom de leur conviction d'après laquelle les sensations visuelles sont par elles-mêmes capables de délivrer un tel savoir (Condillac, Diderot), Rousseau la mobilise dans une perspective sceptique pour signaler les erreurs auxquelles de telles sensations nous conduisent dès notre premier regard sur le monde. Précisons que l'opération de la cataracte effectuée par Cheselden constitue à ce titre un argument certainement plus probant que les exemples classiquement mobilisés, tel celui du bâton qui paraît brisé lorsqu'il est plongé dans l'eau. Car *stricto sensu*, de tels exemples viennent illustrer les divers effets possibles des lois de l'optique (en l'occurrence, la loi de la réfraction), et non pas les erreurs que peut susciter la vue: la brisure du bâton, en tant qu'elle répond à des lois déterminées, est nécessaire, quand les expériences visuelles du jeune aveugle opéré des cataractes sont au contraire symptomatiques des défaillances de ces lois. C'est pourquoi Rousseau note aussitôt que la vue même expérimentée produit parfois des sensations erronées qui se situent en dehors des déformations perspectives:

Avec toute l'expérience acquise il n'y a nul homme qui ne soit sujet à porter par la vue de faux jugements des objets qui sont éloignés, à faire de fausses mesures de ceux qui sont sous ses yeux et ce qu'il y a de plus étonnant est que *ces erreurs ne sont pas même toujours dans les règles de la perspective*⁴².

D'ores et déjà comprenons-nous pourquoi dans ce contexte, Rousseau se réfère non pas au problème de Molyneux, mais à sa prétendue réalisation *in concreto*: expérience aux résultats précisément consignés, l'opération de Cheselden offre à la réflexion un point d'appui que la fiction du savant irlandais ne saurait lui fournir. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'auteur des *Lettres morales* précise

analogie, celle des cinq sens). Dans cette troisième lettre à Sophie, il n'est en effet jamais question de la guérison de tel ou tel « aveugle-né » [...] » (*op. cit.*, p. 31.)

41. *Lettres morales*, *op. cit.*, p. 29.

42. *Ibid.*, p. 30 (nous soulignons).

que c'est un chirurgien qui a rendu la vue à cet aveugle, et non un saint – lequel qui peut aussi bien désigner le Jésus Christ guérisseur des *Évangiles*, que William Molyneux lui-même, donnant des yeux à son aveugle par la seule puissance de sa pensée⁴³.

Cette requalification décisive de la figure de l'aveugle inaugure dans les *Lettres à Sophie* une série d'arguments dont l'effet est d'établir un scepticisme généralisé. Si les passages sur lesquels nous nous sommes jusqu'à présent appuyées attribuaient encore aux sens la capacité de produire des connaissances, fussent-elles en très petit nombre, la suite du texte multiplie les arguments qui tendent à montrer que nous ne savons rien du monde qui nous entoure. L'argument qui fait basculer la teneur du propos est celui, également typique de la philosophie sceptique, de la relativité des sensations :

Nous avons beau réunir la vue et le toucher pour juger de l'étendue qui est du ressort des deux, nous ne savons pas même ce que c'est que grandeur et petitesse. La grandeur apparente des objets est relative à la stature de celui qui les mesure⁴⁴.

La conclusion de la troisième lettre morale est alors sans appel :

Où sommes-nous ? Que voyons-nous, que savons-nous, qu'est-ce qui existe ? Nous ne courons qu'après des ombres qui nous échappent. Quelques spectres légers, quelques vains fantômes voltigent devant nos yeux et nous croyons voir l'éternelle chaîne des êtres. Nous ne connaissons pas une substance dans l'univers, nous ne sommes pas même sûrs d'en voir la surface et nous voulons sonder l'abîme de la nature. Laissons un si puéril travail à ces enfants qu'on appelle des philosophes. Après avoir parcouru le cercle étroit de leur vain savoir il faut finir par où Descartes avait commencé. *Je pense, donc j'existe*. Voilà tout ce que nous savons⁴⁵.

La théorie rousseauiste de la connaissance entretient ainsi un rapport très singulier avec le rationalisme classique, et, par là même, avec l'empirisme des Lumières : en parfait accord avec Descartes pour dire que les sens ne délivrent aucune connaissance objective pour cette raison qu'ils ne nous ont été donnés que pour la conservation de nos corps⁴⁶, Rousseau rompt très nettement avec lui

43. La question qui se pose alors est la suivante : pourquoi Rousseau n'a-t-il pas mobilisé dans l'*Émile* les résultats de l'expérience de Cheselden, dans le but d'attester la subjectivité des premières sensations ? Nous pouvons répondre à cela que dans une perspective anthropologique, il est requis d'attribuer à l'homme naturel les cinq sens de façon simultanée.

44. *Ibid.*, p. 31.

45. *Ibid.*, p. 38.

46. Il semblerait même que Rousseau radicalise ce point. Dans les *Principes de la philosophie*, Descartes écrit en effet : « Il suffira que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps, et que nous connaissons

lorsqu'il conclut de là, au moyen de la thèse empiriste selon laquelle l'expérience constitue la seule source de nos idées, que nous ne savons rien du monde sinon que nous y existons. Or, dans un tel cadre sceptique, il devient parfaitement vain de chercher à savoir comment nos sensations peuvent progressivement dépasser leur hétérogénéité première pour donner à connaître les corps de la nature, et, par conséquent, parfaitement vain de résoudre le problème de Molyneux⁴⁷.

Cependant, une difficulté surgit dès lors que l'on relit l'*Émile* à l'aune de ces thèses des *Lettres morales* : à aucun moment de sa « théorie de l'homme », Rousseau ne thématise un tel scepticisme. L'acquisition de connaissances solides fait partie de la formation d'Émile, comme l'atteste le fait que Rousseau lui consacre une partie considérable des livres III et IV. Entre 1758 et 1762, Rousseau aurait-il renoncé à son scepticisme ? Mais dans ce cas, comment comprendre encore que l'*Émile* passe sous silence le problème de Molyneux ? Voilà qui fait vaciller notre thèse selon laquelle il n'y aurait pas répondu en raison de son scepticisme épistémologique.

Les Lettres morales : une clé de lecture pour l'Émile

À première vue, l'*Émile* semble admettre la possibilité de tirer des connaissances, et non seulement des idées, de notre sensibilité⁴⁸ :

La meilleure manière d'apprendre à bien juger est celle qui tend le plus à simplifier nos expériences, et à pouvoir même nous en passer sans tomber dans l'erreur. D'où il suit qu'après avoir longtemps vérifié les rapports des sens l'un par l'autre, il faut encore apprendre à vérifier les rapports de chaque sens par lui-même, sans avoir besoin de recourir à un autre sens ; *alors chaque sensation deviendra pour nous une idée, et cette idée sera toujours conforme à la vérité*⁴⁹.

Et Rousseau de proposer à son tour une analyse du fameux cas du bâton plongé dans l'eau, pour établir, dans une perspective très nettement anti-cartésienne, que le sens de la vue est tout à fait capable de se rectifier lui-même, au

ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard » (AT IX-2, Seconde partie, art. 3, p. 64-65).

47. Nous remarquerons qu'il est un autre empiriste des Lumières qui n'a pas répondu au problème de Molyneux, et dont on peut présumer que c'est pour des raisons analogues qu'il ne l'a pas fait : David HUME.

48. Voir également : « Comme la vue est de tous les sens celui dont on peut le moins séparer les jugements de l'esprit, il faut beaucoup de temps pour apprendre à voir ; il faut avoir longtemps comparé la vue au toucher pour accoutumer le premier de ces deux sens à nous faire un *rapport fidèle des figures et des distances* » (*Émile, op. cit.*, livre deuxième, p. 204, nous soulignons).

49. *Ibid.*, livre troisième, p. 296.

moyen d'une série d'expériences bien pensées. Aurait-il donc renoncé aux thèses des lettres à Sophie? De fait ne trouvons-nous dans l'*Émile* aucun équivalent de la diatribe anti-sens de la troisième d'entre elles. Cependant pouvons-nous y lire à quelques reprises, que les connaissances que l'on peut tirer des sens ont trait à la seule conservation de notre corps :

Tandis que ses organes délicats et flexibles peuvent s'ajuster aux corps sur lesquels ils doivent agir, tandis que ses sens encore purs sont exempts d'illusion, c'est le temps d'exercer les uns et les autres aux fonctions qui leur sont propres ; c'est le temps d'apprendre à *connaître les rapports sensibles que les choses ont avec nous*⁵⁰.

La théorie de la connaissance à l'œuvre dans l'*Émile* est donc fondamentalement identique à celle des *Lettres morales* : nous ne pouvons connaître des choses sensibles que les rapports qu'elles entretiennent avec notre conformation corporelle. Nous voudrions cependant insister sur le fait que l'*Émile* ne suffit pas à la fonder. D'abord, seules les *Lettres à Sophie* en fournissent l'argumentaire, autrement dit énoncent et justifient la thèse suivant laquelle nos sens ne délivrent aucun savoir objectif. Ensuite, cette correspondance donne à lire le seul point sur lequel Rousseau a varié, et sur lequel l'*Émile* innove : ce dernier texte introduit une nouvelle acception du concept de vérité – laquelle n'est plus conçue, à l'instar des *Lettres morales*, comme correspondance entre un jugement et une réalité objective, mais comme correspondance entre un jugement et cette réalité subjective qu'est la relation de l'homme aux choses⁵¹. En somme, les *Lettres morales* donnent à voir, dans l'*Émile*, l'idée d'une science essentiellement relative à nos outils de connaître, susceptible de contribuer, avec la moralité, à cette finalité de la vie humaine que la seconde d'entre elles identifiait déjà clairement, à savoir, « la félicité de l'homme⁵² ».

50. *Ibid.*, livre deuxième, p. 176 (nous soulignons).

51. Dans la mesure où cette relation de l'homme aux choses est également, selon Rousseau, relative aux tempéraments individuels, le philosophe de Genève en vient, dans les *Rêveries*, à nommer « système » une pensée dont les propositions non seulement s'enchaînent les unes aux autres, mais surtout s'accordent avec l'*ingenium* de leur auteur. Voici en effet ce qu'il écrit : « Dans des matières si supérieures à l'entendement humain, une objection que je ne puis résoudre renverserait-elle tout un corps de doctrine si solide, si bien liée et formée avec tant de méditation et de soin, si bien appropriée à ma raison, à mon cœur, à tout mon être ? » (*Rêveries du promeneur solitaire*, présentation et notes par Erik LEBORGNE, Paris, Flammarion, 1997, troisième promenade, p. 84.)

52. *Lettres morales*, *op. cit.*, lettre deuxième, p. 16 : « L'objet de la vie humaine est la félicité de l'homme ». Nous soulignerons que la conception rousseauiste d'une connaissance subordonnée au bonheur est radicalement distincte de celle que l'on peut trouver chez les encyclopédistes. Ainsi, lorsque Diderot, dans l'article « Encyclopédie » de l'ouvrage du même nom, affirme l'existence d'une telle subordination, il n'entend pas faire profession de relativisme : que la connaissance intéresse l'homme

Nous sommes en mesure de comprendre pourquoi Rousseau n'a pas fait de la subjectivité stricte des sensations premières une réponse au problème de Molyneux, alors même qu'en tant que telle elle en est une. Pertinent dans le cadre de l'empirisme dogmatique (ainsi que nous pouvons nommer celui des Locke, Voltaire, Condillac et Diderot), le problème de Molyneux cesse de l'être dès lors que l'on estime que les idées, issues des sens, ne délivrent aucun savoir. Les *Lettres morales* ne nous permettent donc pas seulement d'éclairer les contenus doctrinaux de l'*Émile* : elles rendent également compte d'une absence théorique primitivement paradoxale. Mais il ne s'agit pas seulement de dire que le scepticisme de Rousseau justifie le fait qu'il a tu le nom d'un problème qui intéresse avant tout la fondation empiriste de la science. Il est selon nous plus remarquable qu'un tel scepticisme repose, comme sur l'une de ses principales raisons, sur la figure de l'aveugle qui recouvre la vue – en somme sur un détournement du problème de Molyneux, détournement que Paul Audi a le premier remarqué⁵³, mais qualifié avant tout de métaphorique et d'inspiration cartésienne, quand nous estimons qu'il conserve à l'intériorité de la vision son sens propre et s'inscrit pleinement dans l'empirisme des Lumières. Ainsi, le silence de Rousseau à l'égard de Molyneux et de son fameux problème est symptomatique d'un empirisme sceptique que la figure de l'aveugle a contribué à motiver – ce qui montre *a contrario* que le problème de Molyneux est seulement celui d'un *certain* empirisme.

en cela qu'elle peut contribuer à le rendre heureux ne signifie nullement, d'après lui, qu'elle soit strictement relative à ses facultés de connaître.

53. Voir Paul AUDI, *op. cit.*, p. 32, à propos de la troisième lettre à Sophie : « La profondeur de vue dont témoigne l'auteur de ce texte vient [...] de ce qu'il y fait ouvertement profession de scepticisme, et que, pour éviter de s'en tenir à l'affirmation contradictoire d'une telle *skepsis*, il se sert néanmoins d'une référence extrêmement fameuse, que nul, dans la société « éclairée » du XVIII^e siècle, ne pouvait ignorer, pour la subvertir de fond en comble, en l'arrachant précisément à son aire de résolution matérialiste, pour enfin l'inscrire dans l'espace, plus originel et plus consistant, de la philosophie cartésienne ».