



Être à sa place. Intériorité et moralité dans l'Émile de Rousseau

Johanna Lenne-Cornuez

► To cite this version:

Johanna Lenne-Cornuez. Être à sa place. Intériorité et moralité dans l'Émile de Rousseau. Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, 2021. hal-03533498

HAL Id: hal-03533498

<https://hal.science/hal-03533498>

Submitted on 18 Jan 2022

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.

Dans son histoire de la formation de l'identité moderne intitulée *Les sources du moi*², Charles Taylor fait de Rousseau un auteur charnière. Sa philosophie figurerait le point d'aboutissement d'un courant de pensée inauguré par Descartes, pour lequel le sujet se conçoit comme « désengagé » du monde, c'est-à-dire comme un moi à distance du monde objectivé, spectateur autonome de la réalité extérieure mais aussi de lui-même, par la voie de l'introspection. Cependant, la conception rousseauiste représenterait également un tournant. En approfondissant l'intériorisation de la source de la moralité, l'auteur amorcerait une voie nouvelle, anticipatrice du romantisme, celle de l'authenticité, dans laquelle il s'agirait d'être en accord avec soi-même et d'exprimer sincèrement sa nature singulière.³ Pour sa part, Arthur Melzer réduit la morale rousseauiste à un idéal d'authenticité.⁴ La moralité consisterait dans la révélation de l'intériorité et l'expression sans réserve de sa subjectivité. Rousseau nous enjoindrait à nous dévoiler tels que nous sommes, à faire tomber le masque pour révéler notre « vrai moi » (*true self*). Selon Melzer, face à l'hypocrisie bourgeoise généralisée, l'auteur serait « le premier à définir le bien comme le fait d'être soi-même, indépendamment de ce que l'on est ».⁵ Cela conduirait Rousseau à « la canonisation de la sincérité » comme « voie royale de la réalisation de soi ». Son œuvre protéiforme n'aurait finalement eu de cesse de nous plonger dans les tréfonds des âmes – celle de son auteur ou de ses personnages – pour en dévoiler les mouvements singuliers. En quête d'absolu, il s'agirait de conquérir la transparence d'un cœur qui ne serait pas sans tourments, mais dont la seule véritable faute à craindre serait celle de se travestir.⁶

Une autre vision des rapports entre moralité et intériorité dans l'œuvre rousseauiste est cependant possible. Donnant une suite tragique au traité d'éducation, la première lettre de l'œuvre avortée *Émile et Sophie ou Les Solitaires* est empreinte de stoïcisme. Émile, retraçant son histoire et ce qu'il en reste pour lui alors même qu'il semble avoir tout perdu, écrit : « ma place assignée, tout fut trouvé »⁷. Cette phrase condense à la fois l'enjeu et la difficulté de l'éducation entreprise dans l'*Émile*. La moralité suppose la connaissance de sa place et la volonté de s'y maintenir. Mais sur quel ordre adosser cette place à laquelle il faut être ? Nous défendrons l'idée que l'identité personnelle se définit, dans la fiction pédagogique rousseauiste, par la manière dont l'individu se représente sa place au sein de ses rapports et se sent à sa place dans un ordre. La conscience de soi suppose la

¹ Cet article est issu d'une communication donnée lors des Journées d'études des 8 et 9 juin 2018, intitulées « Figures de l'intériorité. De la réflexivité à la connaissance de soi du Moyen-Âge à l'âge classique » et organisées par Louis Guerpillon, Mathieu Eychenie, et Iris Douzant, à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Je remercie les organisateurs de ces journées. Je remercie également Louis Guerpillon et Céline Spector pour leurs précieuses suggestions.

² Charles Taylor, *Les Sources du moi : la formation de l'identité moderne*, trad. C. Mélançon, Paris, Seuil, 1998, en particulier les chapitres 20 et 21. Voir Céline Spector, « De Rousseau à Charles Taylor. Autonomie, authenticité, reconnaissance », in *Philosophie de Rousseau*, B. Bernardi, F. Guénard, B. Bachofen, A. Charrak eds., Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 349-361.

³ Ces deux « courants » identifiés par Taylor mettent le sujet moderne en tension : « Le sujet moderne ne se définit plus simplement par le pouvoir de maîtrise rationnelle désengagée, mais aussi par ce nouveau pouvoir d'autoformulation expressive – pouvoir qui a été attribué à l'imagination expressive depuis l'époque romantique. À certains égards, ce pouvoir va dans le même sens que le précédent : il accroît le sens de l'intériorité et conduit à un subjectivisme encore plus radical et à une intériorisation des sources morales. Mais, à d'autres égards, ces pouvoirs sont en tension. Suivre le premier jusqu'au bout revient à adopter une attitude de désengagement à l'égard de la nature et de ses sentiments, qui rend impossible l'exercice du second. Un moderne qui reconnaît à la fois ces deux pouvoirs est constitutivement dans un état de tension. » (*Les sources du moi*, op. cit., p. 489).

⁴ Arthur M. Melzer, « Rousseau and the Modern Cult of Sincerity », dans C. Orwin et N. Tarcov (éd.), *The legacy of Rousseau*, The University of Chicago Press, Chicago et London, 1997, p. 274-295. Voir également Arthur M. Melzer, « The Origin of the Counter-Enlightenment : Rousseau and the New Religion of Sincerity », *American Political Science Review*, 90, n° 2, 1996. Melzer est, par ailleurs, un interprète systématique de la pensée de Rousseau. Voir Arthur M. Melzer, *Rousseau. La bonté naturelle de l'homme*, Chicago, 1990, trad. J. Mouchard, Paris, Belin, 1998.

⁵ Arthur M. Melzer « Rousseau and the Modern Cult of Sincerity », art. cit., p. 286 (notre traduction, n. s.).

⁶ Sur l'idéal paradoxal de transparence, voir Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971.

⁷ *Émile et Sophie ou Les Solitaires*, p. 883. Sauf mention contraire, les œuvres de Rousseau sont citées dans l'édition des œuvres complètes de la Pléiade (désormais OC).

représentation de sa place, mais cette représentation ne doit pas s'entendre de manière purement théorique : elle dépend d'un sentiment (se *sentir* à sa place, *ressentir* cette place comme *sienne*), et loin d'être abstraite, elle engage le sujet dans une manière d'être et d'agir (c'est de cette place que le sujet agit, il agit *en tant qu'il* se pense à cette place). La moralité du sujet dépendra de sa capacité à adopter le point de vue d'un ordre au sein duquel il prend place. Aussi, la conscience de soi du sujet moral sera-t-elle conscience de soi comme partie prenante d'une totalité.

En définissant l'identité du sujet par la représentation affective de sa place dans ses rapports, et la moralité par la connaissance de sa place dans un ordre et l'intention de s'y maintenir, nous discuterons l'idée selon laquelle Rousseau serait le point d'aboutissement d'une conception dite « désengagée » de soi, et critiquerons la thèse qui fait de l'intériorité un « vrai moi », privé et unique, qu'il s'agirait d'exprimer tel qu'il est. Pour cela, nous suivrons les étapes de l'éducation d'Émile.⁸

1. *Un moi sans intériorité*

Dans l'enfance, la tâche du gouverneur est d'empêcher la naissance de l'intériorité de l'enfant. En effet, celle-ci suppose l'intériorisation du regard d'autrui sur soi. Conscience de soi réfléchissant son apparaître, l'intériorité est conscience aliénée de soi. Elle fait sien le point de vue de l'autre, engageant le sujet dans un désir de plaire et de paraître tel qu'il croit que le public l'estimera. Chez Émile, la naissance de cette intériorité est très nettement située au début du Livre IV. Sa genèse coïncide avec la naissance du désir sexuel, qui est décrite comme une aliénation : Rousseau parle notamment de « l'ennemi qui nous menace » et qui prend « possession » de soi, qui « s'empare de soi »⁹. La naissance de l'intériorité est une « seconde naissance »¹⁰ : le sujet renaît à lui-même par le désir sexuel qui conduit nécessairement à l'éveil de l'amour-propre et de l'imagination.

Mais on ne peut faire fi de l'enfance d'Émile. Loin d'instruire positivement l'enfant, le gouverneur devra le protéger de toute naissance précoce du désir sexuel et de toute intériorisation de l'opinion d'autrui. Par le biais de l'éducation négative, Rousseau pense la genèse d'une subjectivité *sans intériorité*. L'intériorité ne sera ni le fondement du moi d'Émile, ni le ressort de sa moralité. Que le temps de l'enfance soit celui de l'amoralité ne signifie pas que ce temps ne soit pas nécessaire à la moralité d'Émile. Au contraire, la genèse d'un moi protégé de la considération de l'opinion d'autrui et des préjugés communs, et en ce sens autonome, est le préalable nécessaire à toute éducation morale.¹¹ Certes, la naissance de l'amour-propre est inévitable, mais le jugement d'Émile ne doit pas être entièrement aliéné. Ce jugement, qui est l'expression même de la subjectivité, la preuve de sa liberté, doit s'enraciner ailleurs que dans l'intériorité.

Pour mieux cerner ce qui définit la conscience de soi d'Émile, il convient de le comparer à deux figures majeures du rousseauisme : l'homme naturel d'une part et l'individu moderne d'autre part. Dans le second *Discours*, l'homme naturel n'a pas d'intériorité. Il déploie sans réserve ses impulsions, il ne se sent pas refoulé dans son intériorité, car il n'a pas intériorisé le regard d'autrui. Il se montre tel qu'il est, parce qu'il n'a aucune conscience de se montrer.¹² Mais l'homme naturel n'a pas non plus d'identité personnelle, parce qu'il n'a aucune connaissance de sa place au sein de ses rapports

⁸ Dans le cadre de cette étude, nous ne pourrions pas aborder la distinction entre l'identité féminine et masculine au cœur du Livre V de l'*Émile*.

⁹ *Émile* (désormais *É* suivi du Livre), III, OC IV, p. 466.

¹⁰ *É*, IV, p. 489.

¹¹ S'il y a indéniablement un « remède dans le mal », c'est ici que se trouve cependant à nos yeux la limite des tentatives récentes de réhabilitation de l'amour-propre. Autrement dit, le remède n'est pas dans le mal, ou en tous cas pas seulement, mais d'abord *bors du mal*. Pour une revalorisation de l'amour-propre comme fondement de la moralité, voir Nicholas J. H. Dent, *Rousseau*, Routledge, London and New York, 2005 ; Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love : Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, OUP, Oxford, 2008.

¹² « Son imagination ne lui peint rien ; son cœur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connaissances nécessaire pour désirer d'en acquérir de plus grandes, qu'il ne peut avoir ni prévoyance, ni curiosité. [...] Son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée. » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC III, p. 144).

avec les choses. Certes, il a le sentiment de son existence, le soi étant primitivement objet d'amour et non de connaissance. Il a une identité personnelle au sens premier d'une continuité de sa conscience. Mais il n'a pas d'identité personnelle au sens où celle-ci suppose non seulement un sentiment réflexif, mais un véritable acte de réflexion définissant qui est le sujet par sa projection dans un ordre de rapports. L'homme naturel ne juge pas de ce qui lui importe, son intérêt n'a aucune réflexivité, tant qu'il vit immédiatement en harmonie avec la nature. Aussi ne se situe-t-il pas au sein de celle-ci, il fait corps avec elle sans y penser sa place.¹³ Or, l'acte de réflexion, en tant qu'il est jugement, définit doublement l'homme devenu sujet. D'une part, le jugement est position active de rapports : il est l'œuvre de la liberté.¹⁴ D'autre part, comme on va le voir, le jugement suppose la projection de soi à une place qui définit l'identité du moi.¹⁵

Double négatif de l'homme naturel, l'individu moderne, tel qu'il est décrit dans les premières pages de l'*Émile*, a une intériorité, mais paradoxalement, il n'a pas de moi. Ce n'est pas seulement le moi *commun* qui a disparu parce que la cité patriotique n'est plus possible.¹⁶ C'est le *moi* lui-même, en tant qu'il est défini par une conscience de soi dont le fondement n'est pas l'intériorité. Certes, l'individu moderne a conscience de lui-même, mais uniquement au travers de la conscience de l'opinion que les autres ont de lui et auxquels il désire cacher ses véritables intentions. Il est assigné à son intériorité, comme on est assigné à résidence, tant il cache ses véritables pensées pour plaire aux autres. Mais il ne sait pas qui il est. Le bourgeois « n'est rien »¹⁷. Il ne se sent jamais à sa place, car sa place n'est définie que par sa position sociale relative à celle des autres et relative à l'opinion que les autres en ont, sans qu'il puisse pour autant acquérir la conscience d'un tout qui en justifierait l'ordre.

Tandis que l'homme de la première partie du second *Discours* ne prend pas place dans la nature puisqu'il est enveloppé en elle, l'homme moderne ne cesse de chercher à se placer dans le monde social, sans jamais trouver sa place. Or, dans une formule elle aussi très stoïcienne, Rousseau nous dit d'Émile : « la fortune aura beau le faire changer de place, il sera toujours à la sienne »¹⁸. D'un côté, la conscience qu'Émile a de lui-même sera désengagée de sa place sociale. La place qui est « la sienne » est dissociée de « sa place sociale ». En « sortant des mains » du gouverneur, il ne sera « ni magistrat, ni soldat, ni prêtre »¹⁹. D'un autre côté, il ne sera pas un individu qui se croit désengagé de tout ordre ou de toute totalité. Si la fortune peut le faire changer de place sans qu'il perde la sienne, c'est qu'il a bien une place, qu'il connaît et à laquelle il sait se maintenir, mais qui n'est pas déterminée par les contradictions du système social. « Il sera premièrement homme »²⁰. Il aura d'abord conscience de lui-même en tant qu'homme et agira en tant que tel. « N'oublions pas ce qui convient à notre condition. L'humanité a sa place dans l'ordre des choses ; l'enfance a la sienne dans l'ordre de la vie humaine. »²¹

Ainsi, l'éducation naturelle a pour finalité la genèse d'un moi sans intériorité, au sens d'une conscience non aliénée de soi qui est pourtant une véritable connaissance de soi. Sa réflexivité ne dépendra pas de l'intériorisation du point de vue d'autrui. Elle naîtra de la connaissance de sa place dans l'ordre naturel, connaissance déployée dans l'immanence de l'intérêt du sujet, si bien que le

¹³ Sur l'homme naturel faisant corps avec sa forêt, voir Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, Y. Vargas (éd.), Paris, Le Temps des cerises, 2012, p. 112 et s.

¹⁴ Cette activité irréductible est ce qui distingue de façon irréconciliable l'empirisme de Rousseau de celui de Helvétius. Voir *É*, IV, *Profession de foi du Vicaire savoyard* (désormais PF), p. 571.

¹⁵ Il s'agit de répondre à la question « qui suis-je » (ce que signifie être soi-même) et non pas seulement au problème de l'unité du moi (ce qui garantit que je suis le même).

¹⁶ Sur le sens à donner à la célèbre formule rousseauiste, voir Louis Guerpillon, « Moi commun et conscience de soi chez Rousseau », *Klésis, Dire « nous »*, n° 34, 2016, p. 67 à 100.

¹⁷ *É*, I, p. 250.

¹⁸ *É*, I, p. 252.

¹⁹ *É*, I, p. 252. Émile sera bien un individu au sens « moderne » : dont la conscience de soi est désengagée du social. Sur cette identité moderne « désocialisée », « désencastrée » ou « désimbriquée », voir Charles Taylor, « The Great Disembedding », dans *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 146-158. Voir également l'analyse qu'en donne Vincent Descombes dans *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013, p. 136 et s.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *É*, II, p. 303.

sujet se connaît lui-même au travers de ce qui lui importe dans ses rapports aux choses.²² En ce sens, on pourrait définir le moi comme l'intérêt naturel qui accède à la réflexivité, ou encore comme un amour de soi réflexif. Ainsi, comme l'homme naturel, l'enfant rousseauiste n'a pas d'intériorité, il « se montre tel qu'il est »²³. Mais contrairement à l'homme naturel, il a une identité personnelle, par la conscience de sa place dans l'ordre naturel et le jugement de ce qui lui importe du point de vue de cette place. Comme l'individu moderne, Émile aura une intériorité, car il serait tout à fait vain d'en empêcher sa naissance.²⁴ Mais contrairement à l'individu moderne, la conscience de soi d'Émile ne dépendra pas totalement de l'intériorisation du regard d'autrui.

2. Du dedans, du dehors

Cependant, il y a bien une distinction fondamentale dans l'*Émile*, et qui apparaît dès l'incipit du *Manuscrit Favre*, première version de l'*Émile*, entre ce qui provient « de l'intérieur » et ce qui provient « de l'extérieur ». Cette topologie a une importance déterminante pour l'éducation : il faut soigneusement distinguer le « dedans » du « dehors »²⁵. Le « dedans » désigne d'abord ce qui croît ou ce qui agit naturellement, ce qui se développe selon l'ordre génétique naturel. Le « dehors » désigne l'artificiel, ce qui se produit par l'action des hommes. Autrement dit, le « dedans » désigne la nature agissante, le principe actif naturel, tandis que le dehors est l'effet de l'opinion, de la volonté humaine ou de la société. L'éducation naturelle consiste à accorder le dehors au dedans, en ordonnant l'artifice à la « marche de la nature »²⁶. Au contraire, tout le système social étouffe la nature. Ainsi, dans le vocabulaire rousseauiste, le « dedans » et le « dehors » n'opposent pas le moi intériorisé au monde objectivé, mais distinguent ce qui a la nature pour source, de ce qui n'a pas la nature pour source, que ce soit la société, les préjugés, ou l'action du précepteur. La topologie nous trompe si on oppose le moi, que je percevais de l'intérieur, au reste du monde que j'observerais de l'extérieur. Le moi, s'il désigne l'individu conscient de lui-même, dépend *à la fois du dedans et du dehors*. La genèse du moi dépendra notamment de la manière dont le gouverneur place l'enfant dans des situations qui le mettent ou non en contradiction avec l'impulsion de la nature en lui. Cette place n'a donc pas seulement un sens métaphorique : elle dépend concrètement du « choix des circonstances où nous plaçons » l'élève.²⁷

Dans un article consacré au moi d'Émile²⁸, Vincent Descombes distingue le sentiment d'existence au sens factuel (la conscience de son existence), du sentiment d'existence au sens moral (« le sentiment de sa valeur »). L'auteur entend montrer que le seul moi qui intéresse Rousseau est le « Moi pascalien », celui du rapport affectif et moral à soi-même, par opposition au « Moi lockien », réduit à la question du fondement métaphysique du sujet. Or, cette conclusion pose une double difficulté. D'une part, elle oblitère le dialogue de Rousseau avec l'empirisme.²⁹ D'autre part, la dualité sémantique ne doit pas masquer que l'enjeu pour Rousseau est précisément de fonder la valeur de l'existence sur le principe réel qui anime l'être humain. Les premiers livres de l'*Émile*, retraçant la genèse du moi d'Émile, s'ancrent de façon critique dans la philosophie empiriste. Le Livre I revient sur la célèbre supposition d'un « homme-enfant », enfant né d'emblée avec la

²² Sur la notion essentielle d'intérêt chez Rousseau, voir Bruno Bernardi, « La notion d'intérêt chez Rousseau : Une pensée sous le signe de l'immanence », in M. Cohen-Halimi (éd.), *Jean-Jacques Rousseau, Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, Printemps 2002 ; Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré Champion, 2014.

²³ *Manuscrit Favre* (désormais Ms F), Cahier 1, f° 53r°. Voir également *É*, I, p. 251.

²⁴ « Je trouverais celui qui voudrait empêcher les passions de naître aussi fou que celui qui voudrait les anéantir et ceux qui croiraient que tel a été mon projet jusqu'ici m'auraient sûrement fort mal entendu. » (*É*, IV, p. 491).

²⁵ Ms F, Cahier 1, f° 50 v°. Cet incipit ne figure pas dans la version définitive. « Voilà la règle ~~que vous devez suivre~~ de la nature. Pourquoi la contrariez-vous Faites au dehors ce que la nature qu'elle fait au dedans en faisant le contraire vous empêche ses progrès. » Ms F, Cahier 1, f° 58 r° (transcription Bruno Bernardi, Bernard Gittler, James Swenson, édition en cours).

²⁶ *É*, Préface, p. 242.

²⁷ *É*, p. 501.

²⁸ « Le moi d'Émile », dans *L'Émile de Rousseau : regards d'aujourd'hui*, Hans-Drouin, Fabre, Kambouchner, Vergnioux (dir.), 2013, p. 295-314.

²⁹ Sur l'importance de ce dialogue interne pour la philosophie de Rousseau, voir André Charrak, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013.

« stature et la force d'un homme-fait »³⁰. Contre la fiction idéale de Buffon³¹, Rousseau affirme que cet enfant déjà homme par sa constitution physique, n'aurait « qu'une seule idée de plus qu'un enfant ordinaire », l'idée du *moi*. Mais sans la croissance progressive de ses forces, cet homme-enfant serait une « statue immobile et presque insensible »³². La fiction de Condillac nous mettrait « à la place d'une statue »³³ susceptible d'apprendre qui elle est, alors que sa constitution physique est déjà formée. Or, ce qui manque à la connaissance de soi de la statue condillacienne, c'est la croissance de ses forces par impulsion naturelle. Car cette croissance est ce qui permet de connaître progressivement ses rapports aux choses, en prenant conscience non seulement de la manière dont elles nous affectent mais de la manière dont nous pouvons les mouvoir. L'augmentation progressive des forces de l'enfant permet la mise à distance des choses extérieures, l'appréhension de leurs rapports à ses sens et l'évaluation de leurs rapports à ses besoins. Par le sentiment de ses forces qui croissent naturellement en lui, l'enfant est capable de se connaître.

Au contraire, l'homme-enfant est cloué sur place, incapable de prendre conscience de ses besoins, ni de se mouvoir pour les satisfaire³⁴. Mais alors, quelle serait l'idée du *moi* de cette statue immobile ? Dans une formulation proche du *Traité des sensations*³⁵, Rousseau se ravise : ce ne serait pas une idée, ce ne serait qu'un « sentiment », celui d'un « point » auquel l'homme-enfant rapporterait toutes ses sensations, sans savoir à quel organe il les doit, ni à quel objet. Le moi serait donc réduit à « un seul point », aveugle, statique et stérile. Loin d'être pétrifié, l'enfant rousseauiste ne cesse de se mouvoir, de changer de place au sens physique du terme. Mais il est toujours à sa place, c'est-à-dire toujours lui-même, se rapportant de la même manière aux choses, du point de vue de son intérêt, dont il prend conscience à mesure que ses forces grandissent. Ainsi, l'enfance, selon Rousseau, par le développement progressif de la puissance d'agir, résout l'aporie condillacienne d'un moi sans substrat et sans conscience de la distinction entre lui et le monde. Avec Condillac, Rousseau affirme que le moi n'est pas un donné : sa genèse suppose la perception du mouvement et du changement. Le moi dépend d'une appropriation temporelle et spatiale de soi, par son inscription dans des rapports dont on ne peut faire l'économie. Mais contre Condillac, la mémoire et le toucher ne suffisent pas à la formation du moi. Celui-ci est reconduit à la puissance active intérieure de l'enfant, dont le renforcement à l'épreuve du monde rend possible la conscience de soi.

Pourtant, le Livre II de *l'Émile* semble reprendre la définition lockienne de l'identité personnelle. L'enfant devient un individu conscient de lui-même parce que « la mémoire étend le sentiment de l'identité sur tous les moments de son existence, il devient véritablement un, le même »³⁶. Mais là encore, Rousseau opère un glissement non négligeable : ce n'est pas tant la mémoire qui fonde la conscience de soi que la croissance des forces de l'enfant. Tandis que le moi de la statue est un point sans conscience de ses rapports, le moi lockien est une mémoire sans conscience du principe qui la dirige³⁷. Si Rousseau établit un dialogue avec le principe de l'identité lockienne, la question ne se situe pas tant, à ses yeux, du côté de l'unité du moi (le problème de sa « mêmeté » ou *sameness*), que du côté de son ipséité (l'identité subjective ou réflexive). Or, pour

³⁰ *É*, I, p. 280.

³¹ Du mythe de Pygmalion, Buffon donne la lecture heureuse « d'un homme dont le corps et les organes seraient parfaitement formés, mais qui s'éveillerait tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne. » (Buffon, *Histoire naturelle*, « De l'homme », « Des sens général »).

³² *É*, I, p. 280.

³³ Sur l'importance de se mettre à la place de la statue, voir Condillac, *Traité des sensations*, augmenté de *l'extrait raisonné*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1984 (désormais *TS*), *Avis important au lecteur*, p.9.

³⁴ « Vous verriez ce grand corps fort et robuste rester en place comme un pierre » (*É*, I, p. 280). « Il sentirait le malaise des besoins sans les connaître et sans imaginer aucun moyen d'y pourvoir. » (*Ibid*)

³⁵ Sans variation de ses sensations, Condillac remarque que la statue « est comme si elle n'existait que dans un point, et il ne lui est pas encore possible de découvrir qu'elle est étendue. » (*TS*, II, 2, §2). Voir Jean-Christophe Bardout, « Le corps du moi. Remarques sur le *Traité des sensations* », *Les Études philosophiques*, n°4, 2017, p. 531-554.

³⁶ *É*, II, p. 301. Voir John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livre II, Chapitre 27, édition séparée et commentée par Étienne Balibar, *Identité et différence : l'invention de la conscience*, Points Essais, Paris, 1998.

³⁷ Sur la question de savoir si la mémoire est réellement au fondement de l'unité du moi lockien, voir Philippe Hamou, « Mémoire et 'conscience continuée'. Une lecture de Locke sur l'identité personnelle », dans *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, J. Berthier et A. Milanaise, décembre 2014, n°3, Dossier « Locke (II) », p. 1-33.

l'auteur de l'*Émile*, la conscience de soi est conscience de son principe actif, conscience qui advient par le progrès de sa force, et qui « met en état de la diriger »³⁸. Le sujet se définit par le principe directeur du dedans de son être, dont il prend conscience à mesure qu'il peut plus, et qu'il éprouve par son pouvoir sur les choses. À ce moment commence véritablement « la vie de l'individu » conscient de lui-même, c'est-à-dire de pouvoir diriger ce qui l'anime de l'intérieur.

Cependant, cette conscience de soi, dont la source provient « du dedans », est sans intériorité dans la mesure où le principe actif s'exprime totalement, grâce à un déploiement sans contrainte des forces de l'enfant. C'est notamment pourquoi Rousseau enjoint de ne pas emmailloter l'enfant et de le laisser se mouvoir en liberté. L'enjeu n'est pas seulement physique, il est moral : il s'agit d'empêcher toute contrainte « du dehors », c'est-à-dire tout obstacle au déploiement du pouvoir de l'enfant qui serait vécu comme l'effet d'une intention de soumettre ou de commander. L'enfant doit physiquement être placé dans des rapports tels que toute limitation de sa puissance d'agir soit conçue comme l'effet de la nécessité naturelle, et non de la volonté d'autrui. En ce sens, le gouverneur entend empêcher chez Émile la naissance d'une intériorité qui adviendrait par la prise de conscience de la volonté d'autrui de le placer dans un rapport de domination ou d'obéissance. De plus, l'enfant prend conscience de sa puissance d'agir, sans examiner pour autant la nature de son principe directeur en lui-même par une sorte d'introspection qui le définirait par exemple comme âme : il se connaît uniquement par ce qu'il peut. En ce sens, l'enfant rousseauiste est tout en extériorité.

3. « mesurons le rayon de notre sphère »

Par le truchement des dispositifs mis en place par le gouverneur, l'enfant doit prendre conscience de lui-même de manière autonome. Il se connaîtra d'abord par son rapport sensible aux choses, rapport senti du seul point de vue de l'amour de soi. Cette autonomie est paradoxale puisqu'elle suppose que l'enfant soit inconscient de la main du gouverneur qui la rend possible. Mais la vérité de cette autonomie tient dans le sentiment éprouvé par l'enfant d'acquérir des connaissances qui lui sont réellement utiles. L'enfant se connaît par son inscription dans un ensemble de rapports, mais cette place est assignée « du dedans », du point de vue immanent de son intérêt. Par le développement de sa raison, l'enfant apprend à « se connaître » c'est-à-dire « à savoir la place qu'il tient dans l'ordre des choses »³⁹. La raison s'éveille toute en extériorité, au sens où elle s'éveille dans l'espace sensible. Éveiller la raison sensitive signifie prendre la mesure de ses rapports sensibles aux choses : « Les premiers mouvements naturels de l'homme étant donc de se mesurer avec tout ce qui l'environne et d'éprouver dans chaque objet qu'il aperçoit toutes les qualités sensibles qui peuvent se rapporter à lui, sa première étude est une sorte de physique expérimentale relative à sa propre conservation et dont on le détourne par des études spéculatives avant qu'il ait *reconnu sa place ici-bas*. »⁴⁰ L'enfant se perçoit lui-même comme étant le centre d'un cercle, il se place naturellement au centre et mesure les distances. Dans le *Ms F*, Rousseau écrit : « Mesurons le rayon de notre sphère et tenons nous à notre place comme l'insecte au milieu de sa toile »⁴¹ ; dans l'*Émile*, il remplacera « tenons nous à notre place » par « restons au centre »⁴². Dans les premiers âges, le gouverneur empêche donc Émile de se décentrer.

Le moment le plus représentatif de cette vision autocentrée est celui de « la première leçon de cosmographie »⁴³. Le début de Livre III ouvre le temps de l'instruction, temps prescrit par un excès des forces de l'enfant sur ses besoins. L'enfant était jusqu'alors rivé à ce qui le touche et

³⁸ « Avec leur force se développe la connaissance qui les met en état de la diriger. » *É*, II, p. 301. Voir André Charrak, note 1 p.718 de son édition de l'*Émile* (GF) : « prendre conscience de ce qu'on peut, c'est prendre conscience de soi ».

³⁹ *Ms F*, f° 59 r°.

⁴⁰ *É*, II, p. 370 (n. s.).

⁴¹ *Ms F*, f° 67 r°.

⁴² *É*, II, p. 305. Voir Georges Poulet, *Les métamorphoses du cercle*, Plon, Paris, 1961 (chapitre V : Rousseau).

⁴³ *É*, III, p. 433.

l'entoure immédiatement⁴⁴, il va à présent pouvoir s'écarter de lui pour aller « mesurer le rayon de sa sphère ». Tandis que le progrès des connaissances est prescrit de l'intérieur du développement des forces de l'enfant, sa pensée se forme dans l'espace physique qu'elle mesure.⁴⁵ Cette instruction impulsée par l'intérêt de l'enfant s'oppose à une instruction par intériorisation d'un savoir qui « substituerait dans l'esprit » de l'enfant « l'autorité à la raison » et en ferait « le jouet de l'opinion »⁴⁶. Toute la sagesse du gouverneur consiste à maintenir l'enfant à sa place, non seulement dans l'ordre des choses, mais dans l'ordre temporel du développement de ses facultés. « L'homme sage sait rester à sa place ; mais l'enfant qui ne connaît pas la sienne ne saurait s'y maintenir. Il a parmi nous mille issues pour en sortir ; c'est à ceux qui le gouvernent à l'y retenir et cette tâche n'est pas facile. »⁴⁷ La conscience que l'enfant a de lui-même ne dépendra pas de la place sociale qu'il occupe ou à laquelle on le destine, mais dépendra de la connaissance de la place que la nature lui assigne⁴⁸. « Traitez votre élève selon son âge. Mettez-le d'abord à sa place, et tenez-le si bien qu'il ne tente plus d'en sortir. Avant de savoir ce que c'est que sagesse il en pratiquera la plus importante leçon. »⁴⁹ La sagesse est connaissance de sa place et intention de s'y tenir. La sagesse du gouverneur est connaissance de la place de l'enfant et élaboration de stratégies pour l'y maintenir. La sagesse de l'enfant, en revanche, ne consiste pas dans une connaissance spéculative qui n'est pas à sa portée, ni introspective, ni même dans une mise-à-la-place d'autrui dont il est encore incapable : son savoir est à la fois autocentré et en acte.

Selon Rousseau, il faut que l'enfant suive l'ordre génétique de l'acquisition des connaissances. Il ne peut saisir d'emblée les lois de la nature. Il ne peut pas non plus être ému par sa beauté.⁵⁰ Ce qui fait obstacle à sa perception de la nature comme un spectacle, ce n'est pas seulement le progrès analytique de ses connaissances. Ce qui manque à l'enfant c'est le *désir* d'y voir un tout ordonné. « C'est dans le cœur de l'homme qu'est la vie du spectacle de la nature »⁵¹. Si l'enfant n'admire pas la nature, c'est qu'il n'en ressent pas le besoin. L'homme qui contemple la nature adopte un point de vue extérieur à elle, qui la constitue comme « spectacle » ; le spectateur projette un point de vue englobant, synthétique. Ce qui prescrit cette révolution, c'est le sentiment intérieur d'une contradiction à laquelle il importe au sujet qui l'éprouve de trouver une réponse. Mais l'enfant rousseauiste ne ressent pas la nécessité de sortir de sa place, de se décentrer pour imaginer le point de vue du tout ordonné. Il ne trouve aucune harmonie enthousiasmante dans la nature parce qu'il n'espère pas la trouver. Ainsi, la contemplation du spectacle de la nature n'est pas seulement une question d'ordre des connaissances (analytique/synthétique⁵²) mais une question de point de vue (point de vue centré sur soi/point de vue du tout).

Émile « n'apprend pas la science, il l'invente »⁵³. Il va inventer l'espace à partir de sa position, (re)construire le monde à sa mesure. Sa cosmographie sera géocentrique. Pour ne pas lui remplir la tête de vérités qui ne seraient pour lui que des erreurs parce qu'elles ne seraient que l'effet de l'intériorisation d'un rapport d'autorité, le gouverneur laisse paradoxalement germer en Émile une erreur, celle du géocentrisme. Rousseau redéfinit l'erreur : l'erreur n'est pas ici une idée non adéquate à la réalité, mais une idée dont l'enfant ne ressent pas la nécessité. L'erreur du

⁴⁴ « Quel écart ! dira-t-on peut-être. Tout à l'heure nous n'étions occupés que de ce qui nous touche, de ce qui nous entoure immédiatement : tout à coup nous voilà parcourant le globe et sautant aux extrémités de l'univers ! Cet écart est l'effet du progrès de nos forces et de la pente de notre esprit. » (*É*, III, p. 430).

⁴⁵ « Notre pensée ne va pas plus loin que nos yeux et notre entendement ne s'étend qu'avec l'espace qu'il mesure. » (*Ibid*)

⁴⁶ *É*, III, p. 430.

⁴⁷ *É*, II, p. 310. « L'homme sage sait rester à la place où la nature l'a mis, mais l'enfant qui n'a point de raison ne saurait se maintenir à la sienne » (*M*, F, F°69 r°, n. s.)

⁴⁸ « Ô homme ! Resserre ton existence au dedans de toi, et te ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne pourra t'en faire sortir » (*É*, II, p. 308).

⁴⁹ *É*, II, p. 321.

⁵⁰ Montrant le lever de soleil à l'enfant, le maître croit pouvoir lui communiquer son enthousiasme face à la beauté du spectacle. Rousseau raille alors ce précepteur ignorant des conditions de communication des sentiments et congédie toute logorrhée sentimentale : « point de poésie » avec les enfants (*É*, III, p. 432).

⁵¹ *É*, III, p. 431.

⁵² *É*, III, p. 434. Rousseau oppose la méthode génétique à la « méthode enseignante » ou « méthode des philosophes » (*É*, III, p. 436).

⁵³ *É*, III, p. 430.

géocentrisme est une vérité du point de vue de l'enfant maintenu à sa place d'enfant. Au contraire, l'héliocentrisme suppose l'imagination et la capacité à se décentrer de soi pour voir les choses d'un autre point de vue. En ce sens, le monde de l'enfant est à la fois autocentré et désenchanté. En nous mettant à sa place, Rousseau nous convie à une réduction de l'ordre poético-religieux à la chaîne sensible de l'apparaître des phénomènes. Si la Terre est le centre, c'est parce que l'enfant est pour lui-même à cette place absolue à laquelle il rapporte toutes choses, sans possibilité d'opérer une révolution copernicienne. Cette incapacité de se décentrer de lui-même est ce qui définit son amoralité.

Après avoir mesuré le rayon de la sphère dont il est le centre, l'enfant revient à lui. Il est conduit à penser tous ses rapports du point de vue de « l'utilité réelle » que les choses ont pour lui. L'utile réel est ce qui convient à « l'état d'homme », vu à travers le prisme du « bien-être actuel » de l'enfant.⁵⁴ La conscience de soi d'Émile est conscience de ce qui lui importe, à laquelle il accède à partir du sentiment de l'utilité présente et sensible des choses. Par là même, Émile conçoit ce qui importe naturellement à l'homme. Ainsi représenté, son intérêt est universalisable : les hommes sont soumis de manière égale à la nécessité naturelle.

4. *À sa place dans l'humanité*

Cependant, la représentation rationnelle de l'intérêt d'autrui ne suffirait pas à faire d'Émile un être moral. La raison seule est impuissante à nous mouvoir. Ainsi, au moment de la « seconde naissance » d'Émile, le gouverneur retarde la cristallisation de la pulsion sexuelle pour rendre possible une mise-à-la-place d'autrui empathique. L'intériorisation du regard d'autrui, le désir de lui plaire, l'aliénation de la conscience sont momentanément neutralisés, ou plus exactement bornés par la pitié. Le moi n'est pas seulement constitué dans une opposition entre le rapport intériorisé à soi-même et le reste du monde mis à distance. L'être humain se définit par un mouvement excentrique, et le moi se constitue par cet élan affectif partant du point central pour aller s'imaginer en autrui et revenir en son centre. Plutôt que par une introspection, le sujet se pense dans un mouvement d'expansion de soi et de retour à soi. Le soi se constitue alors par ses rapports imaginaires et affectifs.

Tandis que les rois sont incapables de se mettre à la place de leurs sujets parce qu'ils ne se pensent que par la position sociale exclusive qu'ils occupent et ainsi « comptent de n'être jamais hommes »⁵⁵, Émile est capable de se mettre à la place de tout homme en tant qu'homme, parce qu'il se considère lui-même en tant que tel. Il ne se connaît alors plus seulement par sa place dans l'ordre des choses mais par sa place au sein de son espèce. On comprend mieux pourquoi il faut choisir entre former un homme et un citoyen. Le moi du citoyen est « transporté dans l'unité commune »⁵⁶, au sens où le citoyen se pense lui-même comme « partie de l'unité » de la cité. La conscience qu'il a de lui-même est conscience de sa place au sein de l'ordre patriotique. Son identité n'a de sens pour lui-même qu'à partir de son inscription dans ce tout. Au contraire, la conception moderne de soi, dissociant l'être intériorisé du paraître, ne met pas seulement l'intérêt de l'individu en contradiction avec celui des autres. Elle met aussi l'individu en contradiction avec lui-même, car celui-ci ne peut pas cesser d'être ce qu'il est, cette affectivité excentrique, quand bien même il n'en a plus conscience. En se repliant sur son intérêt particularisé, il ne peut pas ne pas s'éprouver comme contradictoire et malheureux.⁵⁷

⁵⁴ « Nos vrais maîtres sont l'expérience et le sentiment, et jamais l'homme ne sent bien ce qui convient à l'homme que dans les rapports où il s'est trouvé ; un enfant sait qu'il est fait pour devenir homme ; toutes les idées qu'il peut avoir de l'état d'homme sont des occasions d'instruction pour lui ; mais sur les idées de cet état qui ne sont pas à sa portée, il doit rester dans une ignorance absolue. Tout mon livre n'est qu'une preuve continuelle de ce principe d'éducation. » (*É*, III, p. 445). Rousseau s'adresse ainsi au gouverneur : « en songeant à ce qui peut lui être utile dans cet autre âge ne lui parlez que de ce dont il voit à présent l'utilité » (*É*, III, p. 453).

⁵⁵ *É*, p. 507.

⁵⁶ *É*, I, p. 249.

⁵⁷ « De ces contradictions naît celle que nous éprouvons sans cesse en nous mêmes. » *É*, I, p. 251.

Faire d'Émile un être moral, c'est en même temps l'éduquer à une conscience non contradictoire de lui-même. La formation de son moi ne s'oppose pas tant à celle du moi commun du citoyen qu'elle lui est analogue. Tandis que le citoyen se pense lui-même comme partie de la communauté politique, Émile se pense lui-même comme partie de l'espèce humaine. Au moi commun du citoyen se substitue le moi commun de l'homme. A l'identité patriotique se substitue l'identité humaine. Cependant, le moi commun patriotique suppose la réalité à la fois politique et historique de la patrie. Si le citoyen se pense lui-même comme partie de la cité, c'est qu'il existe une totalité unifiée par le contrat social et un point de vue possible de soi comme partie du tout, celui de la volonté générale. Mais, aux yeux de Rousseau, une telle unité politique ne saurait exister à l'échelle de l'humanité : il n'y a pas de « société générale du genre humain », comme l'affirme le *Manuscrit de Genève*⁵⁸. Ainsi, la simple extension et généralisation empathique seraient vite étouffées par la mise en conflit des intérêts dans la société inégalitaire. Elle ne peut suffire au sentiment d'obligation morale.

5. *À sa place dans l'ordre espéré*

N'obtenant jamais la reconnaissance sociale à laquelle il aspire, l'individu meurtri dans son amour-propre, peut sombrer dans un état de « mort morale »⁵⁹. Cette situation est celle du jeune homme qui rencontre le Vicaire, pour lequel la voix de la conscience est étouffée par le ressentiment. La source de la morale rousseauiste est indéniablement intérieure. Cependant, cette voix elle-même n'est audible en soi qu'à condition de se replacer soi-même dans un tout dont l'harmonie est promise. La garantie de cet ordre ne peut être que Dieu. La première partie de la *Profession de foi*, précédant l'épiphanie de la conscience,⁶⁰ a pour but de conduire le jeune homme à se projeter dans cet ordre qu'il lui importe d'espérer. Par l'identification à ce jeune homme, s'identifiant lui-même au Vicaire⁶¹, Émile va se projeter dans un ordre dont l'unité tient au point de vue de Dieu.

Dans l'ordre social, ou plutôt dans le désordre social (car il n'y a plus de point de vue unifiant et garantissant la communauté des intérêts), l'intérêt de chacun est conçu de manière exclusive de celui des autres, et les places sociales s'approprient à la fois relativement à celle des autres et par exclusion des autres. L'enjeu de la *Profession de foi* est de faire valoir que l'intérêt humain ne se réduit pas à cet intérêt possessif. On ne saurait agir sans intérêt à le faire. Mais ce qui importe à l'homme ne saurait se restreindre à un intérêt particulier et conflictuel.⁶² Au contraire, celui-ci est « trompeur ». ⁶³ Pour en prendre conscience, il faut être en condition de revenir au motif de l'amour de soi duquel dérivent l'amour de l'ordre et l'amour de Dieu. Ainsi la source de la croyance religieuse est bien en soi-même, au sens où elle est immanente à l'intérêt et réglée par ce qu'il importe absolument à l'homme de croire. Mais cette source intérieure ne doit pas tant conduire à une méditation qui isole le sujet dans son intériorité, qu'à une représentation de soi dans un nouvel ordre des rapports. Pour échapper aux regards aliénants des passions distinctives, pour être spectateur sans envie du bonheur d'autrui et spectateur pitoyable de la souffrance d'autrui, le sujet a besoin de se projeter dans un ordre qui garantisse l'absoluité des places de chacun et qui permette ainsi la jouissance du rapport à soi-même.

⁵⁸ *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo (éd.), Paris, Vrin, 2012, I, 2, p. 33. Voir également Céline Spector, « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne », p. 141-153.

⁵⁹ *É*, IV, p. 562.

⁶⁰ *PF*, p. 600. Voir Céline Spector, « Y a-t-il un gardien des promesses ? L'hétéronomie de la conscience dans l'Émile », in Habib Claude et Manent Pierre (éds.), *Penser l'homme. Treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

⁶¹ Sur cette identification enchâssée, voir Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Champion, 2008, p. 635-643.

⁶² « Sans doute nul n'agit que pour son bien ; mais s'il n'est un bien moral dont il faut tenir compte on n'expliquera jamais par l'intérêt propre que les actions des méchants. » (*É*, IV, *PF*, p. 599).

⁶³ *Ibid.*, p. 635.

Dans la *Profession de foi*, l'ordre est désiré : il est engendré ou projeté à partir de l'intérêt à espérer.⁶⁴ C'est donc un ordre subjectif, produit par le sujet de la croyance. Mais tout l'enjeu repose sur la nature de cette subjectivité qui projette un ordre ni arbitraire ni relatif à un moi particulier, précisément parce que ce qui importe ici est un intérêt à la fois sensible et absolu, et donc pour Rousseau universalisable. La nécessité de la projection d'un ordre vertueux naît de l'épreuve d'un double sentiment de contradiction. La preuve de l'immortalité de l'âme et la justification de la providence se fondent sur une double violence. D'un côté, une épreuve qu'on peut qualifier d'intérieure, en un sens plus affectif qu'introspectif. Sur l'épreuve intérieure de la contradiction entre « l'être actif » et « l'être passif », le Vicaire fonde l'immatérialité de l'âme et déduit la possibilité de sa survie. D'un autre côté, une épreuve qu'on peut dire extérieure, au sens où la source de ce qui nous affecte est extérieure à notre être, et non au sens où l'on se positionne en spectateur désengagé. Le scandale du méchant triomphant et du juste opprimé est si insupportable, qu'on ne peut s'empêcher de postuler une « harmonie universelle » dans un autre monde. La projection d'un autre ordre est donc rendue nécessaire par le besoin de résoudre la contradiction si manifeste de ce monde.

L'ordre désiré provoque une révolution copernicienne. Alors que l'univers de l'enfance d'Émile était autocentré, le Vicaire se décentre pour déduire les conséquences de la croyance en l'existence de Dieu. Émile est invité, par l'identification au Vicaire, à redéfinir sa place du point de vue de « l'intention de celui qui l'y a placé ». A quelle place Dieu m'a-t-il mis sur la Terre et pour remplir quelle fin ? Comme dans les *Lettres morales*, l'objectif est de trouver ce qui permet à l'homme de se sentir toujours à sa place, malgré les aléas de la fortune et le désordre du monde social, et d'en jouir de façon autonome.⁶⁵ Un mouvement d'aller-retour entre sa place et le point de vue de Dieu est opéré à deux reprises dans la profession de foi. Dieu devient le centre qui permet de me décentrer de moi-même et me replacer à l'extrémité du rayon de cercle. D'abord, le Vicaire s'élève jusqu'à l'existence de Dieu puis revient à lui-même pour considérer sa place dans « l'ordre des êtres » gouvernés par Dieu.⁶⁶ Il en déduit que « l'homme est le roi de la terre qu'il habite » précisément parce qu'il est « le seul à tout rapporter à lui-même ». Se félicitant de ce « poste honorable », le Vicaire ne peut que bénir « la main qui l'y a placé »⁶⁷. Ainsi, l'homme en tant qu'il appartient à l'espèce humaine, pense être le centre de la Terre, parce qu'il y est placé par Dieu. Mais aussitôt « l'ordre » providentiel dans le « tableau de la nature », où l'homme occupait une place privilégiée, est opposé au « spectacle » du « désordre » social. Alors qu'il peut s'assigner une place spécifique par son rang dans la chaîne des êtres, le Vicaire s'inquiète de savoir quelle est sa « place individuelle » au sein de sa propre espèce : quelle place occuper et quelle destination remplir parmi les hommes ?

Cette impossibilité de se situer parmi les hommes rend nécessaire un nouveau mouvement de décentrement de soi et de projection dans l'ordre espéré.⁶⁸ Sans garantie de réciprocité de la justice, l'homme doit trouver une façon de réordonner sa place parmi les autres hommes. Cette place est réassignée du point de vue d'une intention divine et en vertu d'un ordre dans lequel le scandale du mal serait résolu. Parce que le Vicaire se pense à « la place où Dieu l'a mis », dans un ordre qui garantit que chacun sera confronté à lui-même, il peut revenir à lui pour jouir de sa propre vertu. Le point de vue divin garantit l'absoluité de la position morale de chacun : chacun est seul avec sa conscience et le souvenir de ses actions. La projection de l'ordre divin permet un retour moral à soi-même. Il ne s'agit pas tant d'espérer une récompense des justes et une punition des méchants après la mort, par la voie d'une justice divine distributive, que de garantir, dans cette

⁶⁴ Voir Bruno Bernardi, « Le Tiers-régime de la vérité dans la philosophie de Rousseau », in Claude Habib (dir.), *Éduquer selon la nature*, Paris Desjonquères, 2011.

⁶⁵ « Vous serez partout où vous voudrez être et toujours à votre place », *Lettre morale* I, OC IV, p. 1083.

⁶⁶ *É*, IV, *PF*, p. 582. « Je reviens à moi et je cherche quel rang j'occupe dans l'ordre des choses » (*Ibid.*, p. 581-582).

⁶⁷ *É*, IV, *PF*, p. 583.

⁶⁸ « Il me reste à chercher quelles maximes j'en dois tirer pour ma conduite, et quelles règles je dois me prescrire pour remplir ma destination sur la terre selon l'intention de celui qui m'y a placé. » (*É*, IV, *PF*, p. 594).

existence même, la préservation de l'intérêt moral lui-même dont l'individu puisse jouir de façon autonome.

La moralité du sujet suppose le détour par le point de vue du tout garanti par l'existence de Dieu. Cet ordre est bien distinct de l'ordre politique : il n'est pas unifié par la volonté générale. Dans l'ordre moral, chacun est à une place identifiable à celle des autres, en ce que l'intérêt qui assigne cette place est défini par ce qui importe à tout homme. Cependant, dans l'ordre moral, chacun est en même temps à une place absolue, en ce qu'elle ne se définit pas relativement à celle des autres, mais reconduit à l'autonomie de l'amour de soi. L'être moral jouit du contentement de lui-même.⁶⁹ Mais cet amour de soi n'est plus l'amour naturel de soi : il est transfiguré par la conscience de soi à sa place dans l'harmonie divine. Tandis que « le bon s'ordonne par rapport au tout », le méchant « se fait le centre de toutes choses » et « ordonne le tout par rapport à lui ».⁷⁰ Se faire le centre de toutes choses était pourtant le propre de la conscience de soi d'Émile dans l'enfance. Quelle différence avec le méchant ? La place autocentrée de l'enfant était propédeutique à la morale en ce qu'elle permettait la conscience d'un soi, fictivement isolé, dans l'ordre des choses. Mais dans l'ordre moral, la manière de se rapporter à soi implique une façon de se rapporter aux autres.⁷¹ Le méchant rend son intérêt exclusif de celui d'autrui parce qu'il fait de son intérêt une exception et cherche à tirer avantage des autres.⁷² Dans le même temps, le méchant est un être entièrement relatif, car sa jouissance est dépendante de l'obtention de choses qui ne dépendent pas de lui. Au contraire, le juste ne sacrifie pas son intérêt, mais il n'en fait pas un privilège qui le conduirait à agir aux « dépens des autres » et il n'exige pas que les autres sacrifient leur intérêt pour son propre avantage. Le juste postule un « centre commun qui est Dieu » et du point de vue duquel chacun occupe une place équidistante.

Ce qui fait la vertu du juste c'est qu'il ne se contente pas de s'identifier ponctuellement à autrui : il remet consciemment son propre intérêt à sa place. Du point de vue du tout, son intérêt n'a pas de privilège sur celui des autres. Cette mise en perspective n'est moralement tenable que si Dieu existe. Selon le Vicaire, s'assigner une place égale à celle des autres n'a de sens que grâce à un Dieu qui garantit la félicité des bons et le tourment des méchants. Sinon, « le méchant a raison et le bon est un insensé ». En l'absence de l'ordre espéré, la perspective du méchant subvertit celle du bon.⁷³ À l'inverse, lorsque le sujet se replace dans l'ordre providentiel, le point remarquable est finalement le suivant : la mémoire peut redevenir le principe de l'identité personnelle, mais elle n'est plus seulement le principe lockien de l'unité subjective, elle est le principe de l'autonomie morale. Par la représentation de soi dans l'ordre divin, le sujet peut jouir de ses propres souvenirs :

Je sens mon âme ; je la connais par le sentiment et par la pensée ; je sais qu'elle est, sans savoir quelle est son essence ; je ne puis raisonner sur des idées que je n'ai pas. Ce que je sais bien c'est que l'identité du *moi* ne se prolonge que par la mémoire, et que pour être le même en effet, il faut que je me souvienne d'avoir été. Or je ne saurais me rappeler après ma mort ce que j'ai été durant ma vie que je ne me rappelle aussi ce que j'ai senti, par conséquent ce que j'ai fait, et je ne doute point que ce souvenir ne fasse un jour la félicité des bons et le tourment des méchants.⁷⁴

Conclusion

⁶⁹ « La suprême jouissance est le contentement de soi-même ; c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur terre et doués de liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience. » (É, IV, PF, p. 587).

⁷⁰ « Il y a quelque ordre moral par tout où il y a sentiment et intelligence. La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci se fait le centre de toutes choses, l'autre mesure le rayon et se tient à la circonférence. Alors il est ordonné par rapport au centre commun qui est Dieu, et par rapport à tous les cercles concentriques qui sont les créatures. Si la divinité n'est pas, il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé. » (Ibid. p. 602).

⁷¹ « C'est du système moral formé de ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience. » (Ibid. p. 600).

⁷² « 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 » (É, IV, p. 523 note *).

⁷³ « Le vice est l'amour de l'ordre pris dans un sens différent » (É, IV, PF, p. 602).

⁷⁴ É, IV, p. 590.

Ma place n'est pas mon être. Ce que je suis est défini par un principe actif dont la source est « au dedans ». La place est la représentation de soi au sein d'un ensemble de rapports. Être soi-même c'est être à « sa » place. Être à sa place suppose une idée adéquate de ses rapports. Celle-ci est adéquate si elle est déterminée de façon immanente à l'intérêt qui découle de l'amour de soi. La place trouvée ou prise révèle en même temps l'irréductibilité de l'être du sujet à celle-ci, sans qu'il puisse pourtant se penser autrement que par sa situation dans ses rapports et sa projection dans un ordre. Qu'en est-il alors de l'idéal d'authenticité ? L'authenticité n'est pas l'expression de son vrai moi indépendamment de ce que serait ce moi. L'être authentique connaît sa place et agit en tant qu'il occupe cette place. Sa place n'est pas assignée du dehors, par la société, l'opinion ou les préjugés, mais assignée du dedans de ce qui importe réellement à l'homme. Elle peut alors être virtuellement occupée par tout homme. Si Émile s'exprime sincèrement, c'est parce qu'il se pense à cette place qui ne le met ni en contradiction avec les autres ni avec lui-même. La condition de la sincérité n'est donc pas tant dans la transparence de l'intériorité du sujet que *dans sa manière de se situer*.

Par la conscience de soi dans l'ordre naturel puis dans l'ordre divin, Émile sera partout à sa place. Parce qu'il se pense lui-même comme partie de cet ordre, il ne se mettra jamais en situation d'en contredire l'harmonie. La projection de l'ordre espéré rend possible l'action morale. Aussi, le sujet rousseauiste, se définissant par ses rapports, n'est pas un sujet désengagé d'un monde qu'il se représenterait à distance. Bien qu'il soit désengagé d'une représentation de soi par sa position sociale, il n'est pas non plus un sujet sans engagement vis-à-vis des autres. Son moi ne se pense plus dans son appartenance à la cité mais dans son appartenance à l'humanité. Contre l'individu moderne qui se croit indépendant de tout ordre, Rousseau réinvestit la philosophie stoïcienne. Émile prend place dans l'ordre de la nature, dans l'ordre anthropologique, dans l'ordre divin. Quels que soient les désordres sociaux, il sera toujours vertueux et heureux. Mais à la différence de la philosophie antique, l'ordre dans lequel Émile prend place est paradoxalement engendré du point de vue absolu de son intérêt. Le sujet se tient à la fois au centre du cercle et à sa périphérie. L'homme peut-il véritablement se décentrer et se mettre à la place de Dieu pour projeter l'ordre désiré ? En un sens, la révolution copernicienne est nécessairement incomplète : l'homme ne saurait s'identifier à Dieu. Il ne postule ce centre que pour pouvoir jouir de l'intérêt moral qui est le sien. En un autre sens, on peut dire qu'il se met à la place de Dieu, car cela ne signifie pas pour autant qu'il se prend pour Dieu. En « se mettant à la place de », nous mesurons toujours la distance qui nous en sépare.⁷⁵ Il n'en demeure pas moins que le renversement de perspective dépend d'un point de vue transcendant qui garantit l'harmonie des rapports. Or, de manière inquiétante, le point de vue autocentré, qui est aussi celui du méchant, demeure primordial.

⁷⁵ C'est le cas également dans l'empathie qui nous identifie à autrui par l'imagination de sa souffrance mais qui permet en retour la conscience de son propre bonheur, et par là même la conscience de la singularité irréductible de chacun.