



HAL
open science

Ma place dans l'ordre divin

Johanna Lenne-Cornuez

► **To cite this version:**

Johanna Lenne-Cornuez. Ma place dans l'ordre divin. Frédéric Brahami et Louis Guerpillon (dir.). La Fabrique de l'Émile. Commentaires du manuscrit Favre, Vrin, p. 341-352, 2022, 978-2-7116-3081-3. hal-03897242

HAL Id: hal-03897242

<https://hal.science/hal-03897242>

Submitted on 13 Dec 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.

Ma place dans l'ordre divin

Johanna Lenne-Cornuez

La première partie de la « Profession de foi du Vicaire savoyard » est hantée par le retour lancinant d'une objection, celle des « philosophes » pour lesquels « la conscience est l'ouvrage des préjugés de l'éducation ». L'adversaire est mentionné à plusieurs reprises¹. Le passage du manuscrit Favre qui précède la célèbre « épiphanie de la conscience »² (en 165 v°) révèle par ailleurs des repentirs frappants et des reformulations multiples. La conscience est « lumière intérieure » ou « sentiment intérieur »³, « ~~persuasion intérieure~~ » puis « sentiment involontaire »⁴ ; « voix intérieure »⁵, « ~~voix interne secrète~~ », « ~~voix de la nature~~ »⁶, « voix de l'âme »⁷, « ~~voix gémissante~~ »⁸, « voix importune »⁹, « immortelle voix de la nature »¹⁰ ; elle est « intérêt » ou « premier penchant »¹¹ ; elle est enfin « principe inné de justice et de vérité »¹².

Par l'analyse des feuillets situés en amont de l'apparition de cet « instinct divin », je chercherai à montrer que deux registres se superposent pour qualifier la conscience, l'un se plaçant sur le plan immanent de l'activité du sujet et de ce qui lui importe, l'autre cherchant à atteindre un principe transcendant. Ces deux lignes discursives, correspondant à une tension au cœur du concept de conscience, peuvent s'expliquer par la diversité des adversaires auxquels Rousseau cherche simultanément à répondre. D'un côté, le Vicaire s'oppose aux « philosophes », tels que Montaigne ou Bayle, mais aussi de façon plus complexe à Locke, plutôt qu'à Helvétius, cette dernière cible n'étant identifiable que dans l'*Émile*. Contre l'objection martelée par les philosophes, le Vicaire défend le sentiment d'une présence céleste,

¹ Ms F, f° 157 v°, p. 362 ; f° 158 v°, p. 364 ; f° 159 r°, p. 365 ; f° 159 v°, p. 368, f° 160 v°, p. 371, f° 161 r°, p. 374 ; f° 164 r°, p. 382 ; f° 165 r°, p. 386.

² C. Spector, *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Paris, Seuil, 2016, p. 154.

³ Ms F, f° 159 r°, p. 365.

⁴ Ms F, f° 159 v°, p. 367.

⁵ Ms F, f° 161 v°, p. 375 ; f° 164 r°, p. 381.

⁶ Ms F, f° 161 v°, p. 375.

⁷ Ms F, f° 161 v°, p. 375 ; f° 164 r°, p. 382.

⁸ Ms F, f° 162 v°, p. 378.

⁹ Ms F, f° 164 v°, p. 384.

¹⁰ Ms F, f° 165 r°, p. 386.

¹¹ Ms F, f° 164 v°, p. 384.

¹² Ms F, f° 165 r°, p. 386. Rousseau recopie ici la 5^e *Lettre morale* ou *Lettre à Sophie*. L'*Émile* dira : « principe inné de justice et de vertu » (*Émile*, p. 598, je souligne).

semblant ainsi se rapprocher de la voix divine héritée d'Augustin. Mais cette définition de la conscience est en tension avec celle de l'âme comme « principe actif »¹³, et non comme lieu de réception d'une transcendance qui l'éclaire. On en voudra pour preuve cette hésitation importante en 165 v° : « le ~~principe actif~~ ~~sentiment intérieur~~ *principe actif de la conscience* »¹⁴, qui deviendra « principe immédiat de la conscience » dans l'*Émile*, ne saurait mieux montrer cette tension entre passivité et activité, immédiate présence de la transcendance et principe né des « conséquences de n[ô]tre nature »¹⁵.

Dans le passage qui nous occupe (Ms F, ff 163 v°-165 v°), deux différences majeures du manuscrit Favre avec l'*Émile* sont riches d'enseignements. La première révèle que la conception rousseauiste du contentement de soi auquel aspire l'homme est initialement établie dans un dialogue avec Locke. La seconde permet de montrer que c'est face aux offensives désespérantes des « systèmes des philosophes »¹⁶ matérialistes que le Vicaire est conduit à quitter le sol immanent des dispositions humaines pour poser l'existence d'une « céleste voix »¹⁷. Si l'aspiration morale a quelque réalité en l'homme, il importe au plus haut point de trouver une réponse persuasive qui donne des garanties à l'espoir du juste.

Révolution copernicienne

Partant de soi et des affres d'un doute insoutenable, le Vicaire s'élève à la certitude de l'existence de Dieu. Le manuscrit Favre ne comporte pas les longs paragraphes qui ajoutent dans l'*Émile* la polémique avec Helvétius sur le jugement irréductible à la sensation. La croyance en l'existence d'une « intelligence puissante et sage », d'un être « qui ~~gouverne~~ *meut* l'univers et ~~préside à~~ *ordonne* toutes choses »¹⁸ est initialement subordonnée à une preuve physico-théologique. Rousseau gomme cependant la vision politique d'un Dieu à l'égard de la volonté arbitraire duquel les hommes seraient soumis, pour ne conserver que l'idée d'un Dieu conçu comme la cause motrice et ordonnatrice de l'univers. Toute explication mécaniste ou hasardeuse se voit opposer le démenti d'un « sentiment involontaire »¹⁹. Les biffures sont instructives : le « sentiment intérieur » est moins un « ~~consentement~~ » que la résistance à une conclusion qui ne parvient pas, malgré son caractère

¹³ Ms F, f° 158 v°, p. 364.

¹⁴ Ms F, f° 165 v°, p. 388.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Ms F, f° 164 v°, p. 382.

¹⁷ Ms F, f° 165 v°, p. 388.

¹⁸ Ms F, f° 160 r°, p. 369.

¹⁹ Ms F, f° 159 v°, p. 367.

rationnellement possible, à emporter « la persuasion »²⁰. En ce sens, ce sentiment pourrait hériter des « reproches secrets de la raison » malebranchistes²¹.

La vision claire de l'ordre systématique des choses²² serait-elle naturelle à des « yeux non prévenus »²³ ? On rappellera pourtant que Rousseau a raillé la naïveté du gouverneur qui croyait communiquer son enthousiasme à l'enfant face au lever de soleil. L'univers de l'enfant était géocentrique, l'élève rapportait tout à lui sans voir dans la nature la main ordonnatrice de Dieu. La contemplation de l'ordre se fonde en réalité sur une *perception désirante* : la vérité du « spectacle » de la nature est dans « le cœur de l'homme » qui y projette un ordre harmonieux²⁴. Ce désir, que l'enfant de la nature n'éprouvait pas, conduit l'individu à projeter un ordre physico-théologique²⁵. Mais la connaissance de la puissance ordonnatrice semble se réduire à un postulat et n'implique aucun accès aux lois divines elles-mêmes. À ce titre, le manuscrit Favre est plus réductionniste que la version définitive : la certitude du Vicaire se borne à savoir que Dieu existe, mais n'exclut pas, de manière pour le moins hétérodoxe, la possibilité que son essence soit matérielle : « mais quelle est son essence est-il ~~corps esprit ou~~ matière ou ne l'est-il pas, le monde lui-même est-il dieu »²⁶.

L'ordre n'est connu que dans le rapport à soi. Ainsi le Vicaire *revient à lui* afin d'assigner *sa place dans le tout*²⁷. Le Vicaire considère d'abord sa place spécifique dans la chaîne des êtres gouvernés par Dieu. La capacité à tout « s'approprier », tant par « l'industrie » que par « la contemplation », est interprétée comme le signe que Dieu a donné aux hommes la place de « roi de la nature ~~et de tous les animaux~~ au moins de la terre qu'il habite »²⁸. L'homme se fait centre de tout, analogue en cela à la position infantile. À la considération de sa place par son appartenance à l'espèce se joint un sentiment évaluatif : « Puis-je me voir ainsi distingué

²⁰ Voir aussi la « Lettre à Voltaire » du 18 août 1756 : entre les deux « positions opposées » (matérialisme et volonté ordonnatrice), « bien que l'une et l'autre me semblent également convaincantes, la dernière seule me persuade » (Pléiade, vol. 4, p. 1071).

²¹ Les preuves abstraites sont inutiles sans le sentiment intérieur. Voir Malebranche, *Traité de morale*, dans *Œuvres II*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 439-441. Chez Malebranche, le « Maître intérieur » est la voix de Dieu qui veut que nous l'écoutions, reprise du sens augustinien d'une voix divine qui « ne cesse jamais de parler à ses créatures dans le plus secret de leur raison » (*La Recherche de la vérité*, Préface, p. 10, citation d'Augustin, *La Genèse au sens littéral*, I, V). Pour une lecture malebranchiste de Rousseau, voir É. Bréhier, « Les Lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 1, n° 1, 1938, p. 98-120.

²² Ms F, f° 160 r°, p. 370 : « je vois clairement que chaque chose ~~existe~~ est faite pour le tout et que le tout est un et résulte d'un seul et même système ».

²³ Ms F, f° 159 v°, p. 367.

²⁴ Ms F, f° 107 v°, p. 216.

²⁵ Sur cet ordre projeté, voir A. Charrak, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013.

²⁶ Ms F, f° 160 r°, p. 370. Dans le manuscrit Favre, ces lignes sont barrées pour suppression. Cependant, dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau fait retour à la radicalité de cette position : voir Pléiade, vol. 4, p. 955-956.

²⁷ Ms F, f° 160 v°, p. 372.

²⁸ *Ibid.*

sans ~~plaisir~~ *me feliciter* de remplir ce poste honorable et sans benir la main qui m'y a placé »²⁹. Nul contentement *de soi* cependant : l'être humain doit à Dieu la supériorité de sa puissance d'agir et de son intelligence. L'amour de Dieu dérive de l'amour de soi³⁰.

Mais la révolution copernicienne n'a pas encore eu lieu : elle n'advient qu'à partir d'un sentiment de contradiction. « L'ordre » observé dans le « tableau de la nature » où l'homme occupe une place privilégiée est opposé au « spectacle » du désordre social où les hommes occupent une place « misérable ». Alors que le Vicaire pouvait aisément s'assigner une place spécifique dans l'ordre naturel, il est incapable de trouver sa « place individuelle »³¹ parmi ses semblables. Cette *impossibilité d'identifier sa place parmi les hommes* rend nécessaire la promesse d'un ordre divin. L'ordre physico-théologique doit être redoublé par l'ordre espéré abolissant le « chaos » social.

Les « sublimes idées de la divinité » se forment dans l'esprit du Vicaire à partir de « ces tristes réflexions et de ces contradictions apparentes »³². Plutôt que d'une introspection dissociant sensation et jugement, le Vicaire fait dépendre la découverte en lui-même de « deux principes distincts » de l'épreuve d'une contradiction dans l'assignation de sa place dont le scandale ne va cesser de s'approfondir. Moins que deux substances, ce sont d'abord deux types d'inclinations qui sont découvertes. Les corrections de Rousseau gommant l'impression d'obéissance à un commandement ou de réception passive d'une voix hétéronome, pour souligner le désir et l'activité du sujet : un principe « l'élevoit à la ~~contemplation~~ *recherche* des vérités éternelles ~~au sentiment~~ *à l'amour* de la justice et du beau moral » et à « tout ce que lui ~~dévoit~~ *inspiroit* de noble et de grand le ~~sentiment~~ *sentiment* du intérieur »³³. La métaphore de « l'écoute » de « la voix intérieure » à laquelle les « matérialistes » sont « sourds »³⁴ apparaît en tension avec le sentiment d'activité qui fonde l'existence d'un principe distinct de l'impression des sens qui affecte le sujet. Les corrections du manuscrit Favre témoignent autant de l'héritage des reproches secrets de la raison malebranchiste que de leur mise à distance, mettant l'accent sur l'autonomie de l'homme : « quand je me reproche cette foiblesse ~~j'écoute~~ *je n'écoute que la voix interne secrète* qui ~~détermine~~ ma volonté ~~constante~~ *première* [...] je suis esclave par mes vices, je suis libre par mes remords, ~~et~~ le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me deprave et que

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Le manuscrit Favre parle d'« amour-propre » là où l'*Émile* corrigera (il s'agit bien d'« amour de soi ») et ajoutera des précisions sur le « sentiment de reconnaissance et de bénédiction » (opposé à un mouvement d'orgueil) qui unit l'homme à la divinité (*Émile*, p. 582-583).

³¹ Ms F, f° 160 v°, p. 372.

³² Ms F, f° 161 r°, p. 373.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

~~j'étouffe la voix de la nature qui s'élève j'empêche enfin la voix de l'ame de s'élever~~ contre la loi ~~de mon~~ du corps »³⁵.

L'homme « n'entre point dans le système ordonné de la providence »³⁶. Tandis que les bêtes sont à leur place dans l'ordre naturel, sans l'avoir choisi l'homme doit trouver sa place par lui-même. La théodicée est redoublée : si l'homme est libre, « l'origine du mal » ne peut être imputée à Dieu ; la dualité des principes en l'homme est justifiée par le contentement moral que rend possible l'effort vertueux de résistance aux passions. La vertu a pour finalité le bonheur : « la suprême jouissance est dans le contentement de soi-même [...] c'est pour mériter et obtenir ce contentement que nous sommes placés sur la terre »³⁷. Les contradictions en l'homme sont justifiées par la volonté divine de laisser l'homme se hisser par lui-même à une place méritée, seule capable de procurer un contentement suprême.

Or c'est le sentiment de la contradiction entre l'attribution des places dans la société et le mérite moral de l'individu qui éveille la conscience. Contre la conception selon laquelle « Dieu ne doit rien à ses créatures »³⁸, le Vicaire affirme « qu'il leur doit tout ce qu'il leur a ~~promis en les créant~~ promet en les créant »³⁹. L'aspiration au bien moral et la répugnance à l'injustice sont la preuve paradoxale d'une dette de Dieu à l'égard de ses propres créatures. Rousseau s'écarte du débat théologique sur les attributs divins pour ne retenir que la nécessaire croyance en une promesse de réconciliation entre bonheur et vertu. Si, d'un côté, l'homme tend naturellement à son propre bonheur et aspire à un contentement supérieur, mais que de l'autre, « le méchant prospère et le juste reste opprimé », alors seule la promesse d'un ordre qui assigne à chacun sa juste place peut abolir le scandale.

La justification de la providence dépend de l'immortalité de l'âme :

Quand je n'aurois d'autre preuve de l'immaterialité de l'ame que le triomphe du méchant et l'oppression du juste ~~durant la vie~~ en ce monde cela seul m'empêcheroit d'en douter, ~~cette~~ °une contradiction si manifeste° une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me feroit chercher à la résoudre. Je me dirois °*~~cette~~ une telle contradiction

³⁵ Ms F, f° 161 v°, p. 375.

³⁶ Ms F, f° 162 r°, p. 376.

³⁷ *Ibid.* Cf. f° 163 r°, p. 380 : « la volupté pure qui naît du contentement de soi-même » ; f° 164 v°, p. 385 : le « charme » du « bon témoignage de soi ».

³⁸ Malebranche discute ce principe augustinien (voir notamment les *Réflexions sur la prémotion physique*). Là où Augustin met l'accent sur l'omnipotence divine, Malebranche met l'accent sur sa sagesse : « ce que dit l'auteur, que Dieu ne doit rien à ses créatures, qu'il est libre et tout-puissant, ne prouverait point qu'il n'y a point de raison des volontés divines que ces mêmes volontés. » Mais là où Malebranche subordonne la volonté divine aux lois de la sagesse, Rousseau subordonne la croyance en Dieu à une promesse et fait de Dieu, non pas l'auteur de la grâce, mais le garant d'une jouissance de la vertu.

³⁹ Ms F, f° 162 v°, p. 378.

n'est qu'apparente elle ne sauroit exister*^o tout ne finit pas avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort⁴⁰.

Le principe de raison suffisante sert de preuve par la négative : aucune raison ne pouvant justifier la souffrance du juste, la croyance en un ordre qui annule cette injustice irréductible est nécessaire. La contradiction impensable de ce monde suffit à prouver l'existence d'un au-delà où tout est remis à sa juste place, c'est-à-dire où le juste jouit de sa vertu et le méchant souffre de sa méchanceté. L'absence d'ordre en ce monde conduit à projeter un ordre espéré, bien plutôt que vu. Le sentiment qui le projette est une espérance plutôt qu'une grâce. Par l'intermédiaire de la promesse divine, la conscience passe une sorte de *pacte eudémonique* avec elle-même.

Dualité principielle et unité de l'identité

« L'embaras » et la « difficulté » de savoir « où est l'h : quand tout ce qu'il avoit de sensible est détruit » sont résolus par le postulat de la dualité des substances. Il s'agit cependant d'un saut dans l'inconnu : « durant ma vie n'apercevant rien que par mes sens, ce qui ne leur est point soumis m'échape »⁴¹. Le dualisme platonicien (« ~~e'est à la mort du corps que commence la vie de l'ame~~ ») est immédiatement tempéré par la reconnaissance d'une ignorance hétérodoxe : « Mais quelle est cette vie *et* l'ame est-elle immortelle par sa nature, je n'en sais rien »⁴². Le sentiment de l'existence de l'âme, pas plus que celui de l'existence de Dieu, ne permet d'acquérir de certitude quant à son essence : « Je sens mon ame je la connois par quelques unes de ses propriétés, ~~mais sans~~ je sais qu'elle est, ~~mais j'ignore absolument je n'ai nulle idée de sans concevoir~~ sans savoir quelle est son essence [;] je ne puis raisonner sur des idées que je n'ai pas »⁴³. Néanmoins, l'homme dispose d'un savoir réflexif qui lui permet d'établir ce que suppose la permanence de son identité, que ce soit dans ce monde ou après la mort : « Ce que je sais bien c'est que l'identité de l'être pensant consistant dans la mémoire pour être le même en effet il faut que je conserve la conscience de cette identité. Je me souviendrai donc après ma mort de ce que j'ai fait durant ma vie et je ne doute point que ce seul souvenir ne fasse ~~une~~ *en grande partie la félicité des bons et le prix du vice la félicité des bons et le tourment des méchants* »⁴⁴.

⁴⁰ Ms F, f° 163 r°, p. 378.

⁴¹ Ms F, f° 163 r°, p. 379.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

Le sens psychologique du mot « conscience », à quelques lignes de son sens moral, conserve la trace très nette d'un dialogue critique avec Locke. L'*Émile* en atténuera la reprise – « l'identité du *moi* » y est dissociée de la mémoire qui ne fait plus que la « prolonger »⁴⁵ –, tandis que le manuscrit semble en assumer l'héritage : l'identité personnelle *consiste* dans la mémoire⁴⁶. Il faut d'abord souligner la reprise par le Vicaire de trois thèses lockiennes fondamentales : le congé donné à la détermination substantielle de l'âme, l'horizon moral de la conscience de soi, l'enjeu de la rétribution et de la punition divines. La question du fondement de l'identité est chez Locke subordonnée à l'horizon du tribunal suprême. La condition de la justice divine est le « sentiment intérieur » de tous les hommes (« à quelque Substance que ce sentiment intérieur soit attaché ») qu'« ils ont eux-mêmes commis telles ou telles actions, et qu'ils méritent le châtement qui leur est infligé pour les avoir commises »⁴⁷. En un sens, Rousseau, reprenant le lien établi entre conscience de soi, mérite et récompense morale, approfondit la thèse lockienne : le contentement moral repose sur le « bon témoignage de soi »⁴⁸ qui dépend de la mémoire. Le souvenir est le seul témoin convoqué au tribunal de la conscience. Or il est à lui-même sa propre récompense : la jouissance qu'il procure, dans le silence des passions distinctives et des illusions des sens, est à la fois la preuve de la moralité de l'être et sa rétribution. Ainsi la reprise du fondement lockien de l'identité en est une subversion. Parce que le souvenir devient la seule récompense désirable, Rousseau dénoue le lien noué par Locke entre morale, commandement et crainte du châtement. Tout se passe comme si, en reprenant la thèse lockienne sur l'identité subjective, Rousseau en montrait la conséquence véritable mais inaperçue de son auteur : la morale ne repose pas sur l'obéissance à une loi extrinsèque et sur la crainte de la punition, mais sur sa propre identité, renforçant ainsi l'autonomie de la « voix de la conscience ».

Là où Locke entend protéger les hommes de l'enthousiasme mystique par l'usage de la raison et révoque la référence à un innéisme de la conscience morale, source d'un dangereux

⁴⁵ *Émile*, p. 590.

⁴⁶ Voir Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, 27, trad. fr. P. Coste, éd. G. Moyal, Paris, Honoré Champion, 2004. Sur cette reprise du problème de l'identité lockienne ou de la « mêmété » du sujet à travers le temps, voir aussi l'édition critique de la « Profession de foi du Vicaire savoyard » par P.-M. Masson qui cite un brouillon de *La Nouvelle Héloïse* où figure une note inédite : « Pour être les *mêmes* dans l'autre vie, il faut nécessairement que nous nous souvenions de ce que nous avons été dans celle-ci ; car on ne conçoit point à quoi ce mot de *même* peut s'appliquer dans un être essentiellement pensant, si ce n'est à la conscience de l'identité, et par conséquent à la mémoire. S'il ne se souvient plus d'être le même, il n'est plus » (Genève, Slatkine reprints, 2011, p. 209). De façon surprenante, Masson ne commente cependant pas cette reprise de la thèse lockienne.

⁴⁷ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, 27, § 26, *op. cit.*, p. 129. Locke se réfère aux paroles de Paul : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, les secrets de tous les cœurs seront manifestés » (Cor. 14, 25 et Cor. 5, 10).

⁴⁸ Ms F, f° 164 v°, p. 385.

irrationalisme⁴⁹, Rousseau se protège du fanatisme par l'autonomie du contentement moral. L'ordre divin espéré est un ordre dans lequel chacun est reconduit au caractère absolu de l'amour de soi – le bonheur des uns n'est plus conçu relativement et en rivalité avec celui des autres – mais en un sens sublimé : chacun jouit, dans la solitude de sa conscience, du souvenir de ses actions passées. Le contentement est dans un rapport absolu à soi garanti par la promesse d'un ordre divin qui réconcilie chacun avec soi-même. Là où le sujet éprouvait la division de ses inclinations et souffrait de cette contradiction, le fondement de l'identité lockienne est réinvesti en puissance autonome de jouissance d'une unité retrouvée.

Cette thèse a des effets subversifs étonnants. Non seulement la punition des méchants ne consiste plus *que* dans « les ~~supplices~~ remords » de leur propre conscience, mais de plus le Vicaire est tout à fait indifférent à leur sort : « Que m'importe ~~de savoir~~ ce que deviendront les méchants ? je ne prends aucun intérêt à leur sort »⁵⁰. Ne concevant « d'autres formes de bonheur » que la « volupté pure » du souvenir de ses actions vertueuses, le Vicaire ôte à la rétribution ou à la punition divines toute nécessité : il suffit d'espérer que chacun puisse jouir de soi et soit délivré de la recherche de plaisirs sensibles illusoire. La croyance en l'au-delà est vidée de toute image superstitieuse (celle des enfers notamment) et de tout contenu dogmatique. Elle ne fait que soutenir la réconciliation avec soi-même *dès à présent*. En ce sens, le juste ne sacrifie pas sa vie ici-bas dans l'attente de l'au-delà, mais se donne au contraire les moyens d'en jouir. De plus, Rousseau subvertit le sens de la charité chrétienne à l'égard de tous les pécheurs : délivré de tout désir distinctif, assuré d'être « consolé »⁵¹ du scandale du juste opprimé et du méchant prospère, le bonheur autonome et absolu du juste est aussi la garantie paradoxale de son expansivité. Dans l'ordre divin, puisque le méchant ne peut plus lui causer de tort et puisque sa félicité n'est pas relative au sort des autres, le Vicaire peut espérer généreusement que les tourments du méchant prennent fin et que chacun jouisse d'un bonheur égal et partagé⁵².

L'homme vertueux « s'intéresse » aux souffrances « de l'opprimé » dans ce monde⁵³ : parce qu'il n'aspire qu'au mérite moral et à la jouissance de ses propres souvenirs, il peut

⁴⁹ Voir Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, IV, 19.

⁵⁰ Ms F, f° 163 v°, p. 380. L'*Émile* atténua quelque peu la radicalité du manuscrit Favre : « Je prends peu d'intérêt à leur sort » (p. 591). Nous interprétons ce désintéret de manière complètement différente de celle de P.-M. Masson qui y voit au contraire « l'espérance secrète » qu'aurait Rousseau de voir les méchants punis pour tous les torts qu'ils lui ont fait subir (*La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine reprints, [1916] 2012, p. 83).

⁵¹ Ms F, f° 163 v°, p. 380.

⁵² L'*Émile* précisera ce point : « Le méchant n'est-il pas mon frère ? Combien de fois j'ai été tenté de lui ressembler ? Que délivré de sa misère il perde aussi la malignité qui l'accompagne, qu'il soit heureux ainsi que moi ; loin d'exciter ma jalousie, son bonheur ne fera qu'ajouter au mien. » (*Émile*, p. 592).

⁵³ Ms F, f° 164 v°, p. 384.

s'identifier à lui. L'individu vertueux est dans un *double rapport au méchant*, qui permet de mettre au jour un double rapport à l'ordre juste. D'un côté, la voix de la conscience est intrinsèquement liée à la voix de la pitié. La conscience « s'indigne » contre ceux qui font souffrir les autres. Dans l'ordre social, il faut condamner le méchant qui nuit à autrui. L'ordre espéré est précisément celui qui, comme « sur vos théâtres », permet à l'homme de mettre « tout intérêt personnel à part » pour s'intéresser à ce qui est juste⁵⁴. Mais, contrairement au théâtre, cette mise à part ne doit pas être un aparté : l'ordre divin rend possible l'action vertueuse dans les circonstances mêmes d'une société injuste et conflictuelle. L'ordre projeté permet un retour à soi qui neutralise la vision antagoniste de son propre intérêt : chacun occupe une place absolue au sens où il ne jouit que de lui-même. Projeté dans cet ordre, le vertueux peut alors être clément avec les méchants.

Conscience : voix céleste ou naturelle, instinct divin ou disposition cultivée ?

Au f° 164 r°, dans un passage qui ne sera pas repris dans la version imprimée, Rousseau affronte la thèse qui dissout la conscience dans le bain de l'éducation : la conscience « n'est point *comme disent les philosophes* l'ouvrage des préjugés »⁵⁵. L'abandon de ce paragraphe dans la version définitive révèle très clairement la difficulté d'une réponse directe à cette objection et la nécessité d'un saut dans la croyance et d'une rupture dans le régime discursif pour attester l'existence d'un guide naturel vers le bien moral.

Rousseau accuse les matérialistes de tenir leur position par amour-propre : leur « hautaine affirmation » et leurs « vains discours » ne seraient faits que pour se dérober à leur propre conscience et « briller aux yeux d'autrui ». Mais cet argument est réversible : les matérialistes affirment que la foi en Dieu et la croyance en une autre vie ne sont que « l'effet de l'amour-propre »⁵⁶. En se plaçant sur le terrain de ses adversaires, Rousseau risque de voir le soupçon se retourner contre lui-même. En outre, le passage manifeste la tension entre l'idée d'une naturalité de la conscience et « le besoin » de « la cultiver ». Le Vicaire n'a pas d'autre

⁵⁴ Ms F, f° 164 v°, p. 383.

⁵⁵ Ms F, f° 164 r°, p. 382.

⁵⁶ Dans un texte intitulé *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme* inclus dans un recueil formé d'ouvrages antichrétiens sous le titre *Nouvelles libertés de penser* et circulant dans la clandestinité en 1743, il est soutenu que l'immortalité est une doctrine dont l'homme se sent flatté : « Une telle croyance est moins une preuve de cette immortalité que de l'amour-propre des hommes qui ont imaginé cette flatteuse manière d'exister après la destruction du corps. » Dans son *Dictionnaire*, à l'article *Épicure*, Bayle rapporte la discussion de l'épicurisme par Plutarque : « S'il est certain qu'en niant la providence de Dieu et l'immortalité de l'âme, on se prive de mille douceurs et de mille consolations, ce n'est point par des motifs d'intérêt, par amour-propre, par attachement à la volupté, qu'Épicure a choisi l'hypothèse philosophique qu'il a enseignée. Il aurait plutôt choisi l'autre s'il se fût déterminé par de semblables motifs ».

preuve qu'un sentiment⁵⁷. Or, si son interlocuteur ne s'identifie pas à sa voix, rien ne pourra le persuader. Se placer sur le plan d'une philosophie du soupçon c'est d'emblée empêcher cette identification. C'est pourquoi Rousseau manifeste le retour à soi que chacun doit opérer pour entendre sa conscience : « il ne faut point t'aller chercher si loin »⁵⁸.

L'auteur appelle alors la *Lettre à Sophie* à son secours. L'objectif premier de la « Profession de foi » ne doit pas être polémique, le Vicaire ne s'adresse pas aux philosophes et à leurs systèmes, mais à une personne singulière en proie au doute et à laquelle il importe de trouver des « règles morales à son usage ». Mais au « nom de conscience », « la voix des philosophes » s'élève encore⁵⁹. Le scepticisme de « Montagne », et après lui la méfiance lockienne à l'égard de la conscience morale⁶⁰, contraignent le Vicaire à une nouvelle rupture à la fois typographique, rhétorique, et philosophique :

Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et celeste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infailible du bien et du mal qui rends l'h : semblable aux Dieux, c'est toi qui fais l'excellence de ta nature⁶¹.

Reste que, en amont de cette épiphanie de la conscience, c'est bien le retour inquiétant de ces adversaires récurrents qui rend nécessaire cette incantation faisant signe vers une transcendance. Or, sans le sentiment de celle-ci, le « système moral » du Vicaire, uniquement « formé par ce double rapport à soi même et à ses semblables »⁶² à l'origine de la naissance de l'impulsion de la conscience, pourrait lui-même apparaître comme un système philosophique parmi d'autres, et son statut d'exception dangereusement hypothétique.

⁵⁷ Dans la « Lettre à Voltaire » du 18 août 1756, Rousseau excluait l'absolutisation de ce sentiment : « Je n'empêche pas que, ce que j'appelle sur cela *preuve de sentiment*, on ne l'appelle *préjugé* ; et je ne donne point cette opiniâtreté de croyance comme un modèle » (Pléiade, vol. 4, p. 1071).

⁵⁸ Ms F, f° 164 r°, p. 383.

⁵⁹ Ms F, f° 165 r°, p. 386.

⁶⁰ Sur l'usage critique du sens moral de la conscience, voir Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, I, 2, § 8, *op. cit.*, p. 131 : « si la conscience était une preuve de l'existence des principes innés, ces principes pourraient être opposés les uns aux autres. » Au § 9, Locke affirme que de nombreuses atrocités sont commises par les hommes sans remords. Aucune obligation n'est « écrite » dans le cœur. Chacun acquiert la conviction de ses obligations soit par la raison, c'est-à-dire « par la même voie qu'ils parviennent à la connaissance de plusieurs autres vérités », soit par l'éducation : la conscience « n'est autre chose que l'opinion que nous avons nous-mêmes de ce que nous faisons » (*ibid.*, p. 131).

⁶¹ Ms F, f° 165 v°, p. 388-389. Cet ensemble est séparé de la copie du texte de la 5^e *Lettre morale*. Voir le brouillon qui en est donné dans la note 112, p. 389.

⁶² Ms F, f° 165 v°, p. 387-388.