

**Rousseau on Arts and Politics**  
**Autour de la Lettre à d'Alembert**

**edited by**  
**sous la direction de**

**Melissa Butler**

**Pensée Libre N° 6**

**Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau**  
**North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau**

**Ottawa 1997**

## **L'éthique Rousseauiste dans la Querelle des Anciens et des Modernes**

L'interrogation éthique qui traverse l'oeuvre de Rousseau nous apparaît particulièrement révélatrice d'une certaine ambiguïté dont les termes peuvent être ramenés à ceux qui caractérisent l'opposition entre les anciens et les modernes au sujet de la liberté. Cette ambiguïté se révèle d'une manière très nette dans l'ensemble des écrits issus du séjour à Montmorency, parmi lesquels figurent, dès mars 1758, la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*.

Le début du séjour à Montmorency est marqué par la passion de Jean-Jacques pour Sophie d'Houdetot, passion embarrassante qui se transforme dans la sublimation d'une recherche et d'un discours sur la vertu, le bonheur et la moralité de la vie humaine. '...je fais de la morale et je pense à vous,' écrit-il à Sophie, dans sa lettre du 31 octobre 1757 (CG, III:162). Et dans sa lettre du 5 décembre 1757, il précise à Sophie: '...je songe à nos principes de morale et j'en jette quelques mots sur le papier, ainsi j'ai le plaisir de m'occuper de vous toute la journée.' (CG, III: 220). Ces principes, auxquels Jean-Jacques fait référence, nous sont connus par les *Lettres morales* ou les six *Lettres à Sophie*, dont les deux dernières ont été en substance reprises dans la Profession de foi du Vicaire Savoyard, ainsi que dans les réflexions métaphysiques inspirées de Descartes et qui font l'objet de la troisième *Lettre à Sophie*.

Si on compare le contenu et l'orientation fondamentale de ces *Lettres morales* avec les idées éthiques exprimées dans la *Lettre à d'Alembert*, nous sommes d'emblée mis en présence de deux types de discours dont l'un s'adresse à l'individu et considère la moralité de ses actions, tandis que l'autre discours s'adresse à la collectivité et se préoccupe de la vertu et du bonheur des peuples. Faut-il voir dans ces deux types de discours une ambiguïté profonde de la pensée de Rousseau sur la question éthique, voire même une pensée contradictoire, ou encore faut-il y voir plus simplement le reflet d'une préoccupation constante chez Rousseau qui s'exprime à travers le dualisme de l'individu et de la communauté, sans qu'il y ait pour autant contradiction? C'est à la clarification de cette question que nous consacrons l'analyse qui suit.

Que nous livre d'abord le discours rousseauiste sur l'éthique

individuelle dont les principes sont exprimés dans les Lettres morales, dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* et dans les idées romanesques de *La Nouvelle Héloïse*? Il s'agit essentiellement d'un discours qui porte sur les conditions de la vie heureuse qui suppose au départ un choix radical entre le rationalisme de la science et la sagesse fondée sur la vertu. Rupture donc avec le rationalisme de Descartes et engagement résolu dans la recherche de la vérité éthique et de la sagesse du bonheur. Comme l'affirme d'emblée Jean-Jacques, au début de sa deuxième lettre à Sophie: 'l'objet de la vie humaine est la félicité de l'homme' (IV: 1087) et non la science issue de la raison et de l'entendement. Or toute la difficulté réside dans la façon de parvenir à cette félicité et à la vérité intérieure; car, en ce domaine, la raison et la philosophie, quand elles sont laissées à elles-mêmes, offrent peu d'utilité, pas plus que les passions du reste. Ni la raison, ni les passions ne peuvent servir de guide dans la quête de la sagesse et du bonheur, en raison de leur incertitude. 'Nous n'avons de règle invariable, écrit Jean-Jacques à Sophie, ni dans la raison qui manque de soutien, de prise et consistance, ni dans les passions qui se succèdent et s'entredétruisent incessamment. Victimes de l'aveugle inconstance de nos coeurs, la jouissance des biens désirés ne fait que nous préparer des privations et des peines, tout ce que nous possédons ne sert qu'à nous montrer ce qui nous manque et faute de savoir comment il faut vivre nous mourons tous sans avoir vécu' (IV: 1087).

Le but de la vie est donc clair pour Jean-Jacques, dans la perspective d'une éthique du bonheur et de la sagesse: il faut savoir 'comment il faut vivre' si on ne veut pas mourir sans avoir vécu. Et le chemin, pour y parvenir, doit conduire à la recherche en intériorité et à la conquête globale de soi qui ne peut s'accomplir sans entretenir le doute à l'endroit des penchants naturels de la raison et des passions qui représentent des 'bornes naturelles' ou des obstacles à la poursuite de la sagesse et du bonheur. Il faut donc, confie Jean-Jacques à Sophie, 'se défier de tous ses penchants, de s'étudier soi-même, de porter au fond de son âme le flambeau de la vérité, d'examiner une fois tout ce qu'on pense, tout ce qu'on croit, tout ce qu'on sent et tout ce qu'on doit penser, sentir et croire pour être heureux autant que le permet la condition humaine' (IV: 1087). Le chemin du bonheur est donc lié à la conquête globale de soi et de la vie, conçue comme une totalité harmonieuse.

Le rationalisme pur de la science et de la philosophie, opérerait à l'inverse, tout en surface et en extériorité, il permet de briller et de bien paraître, mais ne conduit pas à la sagesse ni au vrai bonheur: 'on devient sage en dedans et heureux pour soi,' précise Jean-Jacques à Sophie (IV: 1088).

C'est du reste ce que, dans sa quatrième Lettre, Jean-Jacques appelle la 'saine philosophie' et la vraie science qui se découvrent dans le 'sentiment intérieur' qui révèle la grandeur de l'âme et permet d'accéder aux réalités les plus sublimes. Dans un passage tout imprégné de platonisme, Jean-Jacques ne demande-t-il pas à Sophie si elle n'a jamais éprouvé ces 'transports involontaires' qui portent les âmes sensibles à la 'contemplation du beau moral,' si elle n'a jamais éprouvé 'cette ardeur dévorante qui vient tout à coup embraser le coeur de l'amour des célestes vertus, ces sublimes égarements qui nous élèvent au-dessus de notre être, et nous portent dans l'empirée à côté de Dieu même' (IV:1101).

À côté de l'intériorité et des sentiments, la raison paraîtra comme celle qui 'écrase' et 'avilit' l'homme, qui le rend petit par ses lumières; alors que 'l'âme est élevée' et rend l'homme grand par ses sentiments (IV:1101). L'existence ainsi retrouvée ouvre la voie à la sagesse et au bonheur qui ne dépendent plus des accidents extérieurs, mais des soins qu'on met à les 'cultiver en soi-même' selon la règle stoïcienne de la suffisance à soi-même ou de l'autonomie. 'Apprenez à tirer de vous-mêmes vos premiers biens, conclut Jean-Jacques; ce sont les seuls qui ne dépendent point de la fortune [et] peuvent suppléer aux autres. Voilà toute ma philosophie et je crois, tout l'art d'être heureux qui soit praticable à l'homme' (IV:1105).

On voit déjà se profiler très nettement, dans ces *Lettres morales*, le sujet éthique bien caractéristique de la modernité des Lumières. Un sujet qui, tout en conservant les caractères métaphysiques du sujet cartésien, c'est-à-dire, la pensée, la liberté et l'autonomie, se complète au plan de l'action par sa responsabilité totale fondée sur l'intention et la volonté. Il s'agit bien d'une éthique du sujet, de l'individu conscient, libre et responsable de son action, de son bien comme de son bonheur.

*La Profession de foi du Vicaire Savoyard* poursuit et complète cette éthique de la sagesse, de l'intention et de la responsabilité, en précisant toutefois davantage la nature de l'intentionnalité subjective au niveau de la conscience morale. Il est d'abord frappant de remarquer comment, en un premier temps, la démarche du Vicaire s'inscrit dans la problématique moderne du doute cartésien portant sur le jugement d'existence et la nature du 'je,' pour ensuite, très rapidement délaissier la spéculation métaphysique au profit des considérations pratiques et utiles pour la bonne conduite de la vie. Le Vicaire veut savoir ce qui le guide dans son action, car il se perçoit comme 'un pilote inexpérimenté qui méconnaît sa route et qui ne sait ni d'où il vient, ni où il va' (IV: 567). Il cherche 'la règle de ses devoirs' (IV: 567). C'est pourquoi, son interrogation se limite à ce qui lui importe de savoir pour la vie et l'action immédiate, à ce qui lui est 'utile pour la pratique' (IV: 570). La

pratique, pour le lui, c'est la vie morale, bonne et juste, qui a cependant besoin d'un guide. Or, ce guide il va le trouver dans la 'lumière intérieure' ou la 'voix de l'âme,' c'est-à-dire dans la conscience morale, juge du bien et du mal.

C'est donc bien la conscience qui fournit le point d'ancrage à la morale de la sagesse, du devoir et de la responsabilité; mais cette morale de la sagesse aura aussi besoin d'une volonté libre pour se déterminer dans l'agir. 'Conscience, conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal....' (IV: 600-601)

Sans qu'il soit nécessaire de rappeler ici toute la signification que Rousseau a voulu donner à la nature de la conscience morale, bornons-nous à dire qu'elle est présentée comme le guide intérieur de l'entendement et de la raison auxquels elle fournit la règle et le principe.<sup>1</sup> Mais la véritable responsabilité éthique découle de l'obéissance à la voix intérieure de la conscience et de la bonne foi. C'est à ce moment que l'éthique du Vicaire devient une morale de l'intention, du vouloir et par conséquent de la responsabilité. Elle suppose non seulement l'amour du bien, comme l'y incline la conscience, mais aussi la connaissance du bien par la raison, et surtout le désir de voir le bien se réaliser par une libre volonté. C'est à ce degré du vouloir que la conscience morale produit le bien moral avec sa conséquence attendue qui est le bonheur et le contentement de soi. 'Ne m'a-t-il pas donné (l'Auteur de la Nature), conclut le Vicaire de sa réflexion, la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir' (IV: 605).

L'éthique fondée sur la liberté et l'autonomie du vouloir, rend l'homme pleinement responsable du bien et du mal. Le Vicaire assume ainsi la responsabilité du mal moral qu'il considère comme étant 'incontestablement notre ouvrage' (IV: 587). L'éthique de la sagesse repose donc, en dernier ressort, sur le principe de l'autonomie de la volonté, dont le Vicaire fait son troisième article de foi: 'Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre' (IV: 586). Le principe du vouloir vient ainsi compléter la caractéristique métaphysique de l'homme comme 'agent libre,' en lui ajoutant sa dimension éthique. Il devient dès lors manifeste que l'éthique, définie par le Vicaire, repose entièrement sur la libre volonté qui exclut l'hétéronomie: 'je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable ou que j'estime tel, dit-il, sans que rien d'étranger à moi me détermine' (IV: 386). C'est donc en vertu de

---

<sup>1</sup>'Sans toi, dit le Vicaire, je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe' (IV: 601).

cette autonomie de la volonté que l'homme devient entièrement responsable de ses actions, du bien et du mal, du juste et de l'injuste: 'Homme, ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres et l'un et l'autre te vient de toi' (IV: 588).

Ce qui ressort très nettement de cette forme du discours éthique chez Rousseau, c'est une conception moderne du sujet éthique, de l'individu libre et responsable de son action morale, qui trouve le bonheur et le contentement de soi dans l'acte volontaire guidé par son intentionnalité; alors que la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* nous livre un discours éthique tout imprégné des idées des anciens qui pensaient en termes de liberté collective, de vertu et de bonheur du peuple. C'est l'image et le modèle des mœurs anciennes, qui avaient inspirées le *Discours sur les sciences et les arts*, qui refont surface dans la *Lettre à d'Alembert*. Bien que, dans sa préface, Jean-Jacques ait invoqué son devoir d'agir et de parler selon sa conscience et ses lumières pour ne pas trahir sa patrie (V:5), ce sont essentiellement les mœurs républicaines qui le préoccupent dans la *Lettre à d'Alembert*. Or, ces mœurs républicaines, qui sont des mœurs publiques, sont inspirées des vertus anciennes de simplicité, d'innocence, de fierté de courage et de liberté publique. Comme le projet d'établir un théâtre de comédie à Genève risque de porter atteinte aux mœurs de la République, Rousseau juge très rapidement qu'il s'agit là d'une question pratique et utile puisqu'à son avis le théâtre ... ne peut rien pour corriger les mœurs [mais] peut beaucoup pour les altérer' (V: 52). Le théâtre est soupçonné, au départ, d'être 'une école de mauvaises mœurs' (V: 32) et d'engendrer l'oïveté, la mollesse, le luxe et la corruption. La question est donc d'un intérêt premier, puisqu' 'il ne s'agit plus ici d'un vain babil de philosophie, comme il le précise, mais d'une vérité de pratique importante à tout un peuple' (V: 6). Cette vérité touche à la vertu du peuple. Or, c'est la vertu antique, celle de Sparte et de Lacédémone, qui est prise en exemple par Rousseau.

Or, la vertu du peuple, comme celle de l'individu, même dans cette perspective ancienne, prend racine dans la bonté naturelle de l'homme; 'l'homme est né bon, je le pense et je crois l'avoir prouvé,' nous rappelle Jean-Jacques, en ajoutant que 'l'amour du beau (entendu au sens de 'beau moral' et faisant référence à la 'beauté de la vertu') est un sentiment aussi naturel au coeur humain que l'amour de soi-même' (V: 22). Mais le maintien de cette belle vertu ou des bonnes mœurs suppose que le peuple soit renforcé dans son inclination naturelle par de sages institutions. Or, dans cette *Lettre à d'Alembert*, Rousseau mentionne 'trois sortes d'instruments à l'aide desquels on puisse agir sur les mœurs du peuple; savoir, la force des lois, l'empire de l'opinion, et

l'attrait du plaisir' (V: 20-21). C'est précisément dans cette façon de concevoir ces trois instruments que se manifeste l'opposition des anciens et des modernes dans la *Lettre à d'Alembert*.

L'opposition des anciens et des modernes est d'abord affirmée dans le couple d'oppositions héros-hommes, et savoir-pratique. La première opposition s'applique au cas particulier du théâtre alors que la seconde s'applique aux moeurs et aux manières. Parlant d'abord du théâtre, Rousseau affirme: 'Les anciens avaient des héros, et mettaient des hommes sur leurs théâtres; nous, au contraire, nous n'y mettons que des héros, et à peine avons-nous des hommes' (V: 29-30). Rappelant ensuite l'incident rapporté par Plutarque du vieillard d'Athènes ridiculisé au théâtre par des jeunes gens puis réconforté par les ambassadeurs de Sparte, Rousseau tire sa conclusion sur le savoir et la pratique: 'les athéniens savent ce qui est honnête, mais les Lacédémoniens le pratiquent. Voilà la philosophie moderne et les moeurs anciennes' (V: 130).

Mais en quoi les lois, l'opinion et l'attrait du plaisir sont-ils si différents chez les anciens et les modernes? En considérant cette question, Rousseau fait sienne la perspective de Montesquieu, développée au Livre XIX *De l'Esprit des lois*, selon laquelle les moeurs ont la priorité sur les lois, ainsi qu'en témoignent les républiques anciennes de Sparte et de Lacédémone. Et c'est dans la manière d'utiliser cette dialectique des lois, des moeurs et de l'opinion, que Rousseau nous présente au mieux son attachement à l'éthique des anciens dans la *Lettre à d'Alembert*. Fidèle à la pensée de Montesquieu, sur ce point, Rousseau accorde la plus grande influence aux moeurs et à l'opinion dans la manière de concevoir les lois et surtout de les faire respecter; car 'l'amour des lois' est plus important que les lois elles-mêmes quand on se préoccupe d'abord de leur exécution et de leur observation.

Prenant encore ici l'exemple de Sparte, sur l'importance accordée à l'amour des lois si on veut qu'elles soient bien observées, Rousseau rappelle l'esprit de son institution: 'La première fonction des éphores de Sparte, en entrant en charge, était une proclamation publique, par laquelle ils enjoignaient aux citoyens, non pas d'observer les lois, mais de les aimer, afin que l'observation ne leur en fût point dure' (V: 61). Mais l'amour des lois tient surtout à leur rapport étroit avec les moeurs et l'opinion. Comme l'avait fait Montesquieu, c'est à l'exemple de Solon que nous renvoie Rousseau quand il dit de celui-ci qu'il avait eu le souci d'imposer au peuple 'moins les meilleures lois en elles-mêmes, que les meilleures qu'il puisse comporter dans la situation donnée' (V: 61). Dans cette façon de concevoir le rapport des lois avec les moeurs et avec l'opinion, Rousseau maintient la même cohérence et

continuité d'idée, lorsqu'au terme du Deuxième Livre du *Contrat social*, après avoir distingué les lois fondamentales des lois civiles et des lois criminelles, il souligne avec force une quatrième sorte de lois, 'la plus importante de toutes, dit-il; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les coeurs des citoyens; qui fait la véritable constitution de l'État.... Je parle des moeurs, des coutumes, et surtout de l'opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres: partie dont le grand Législateur s'occupe en secret,' et qui forme, selon son expression, "l'inébranlable Clef" de voûte de l'État ( III: 394).

Mais, l'analyse du rôle des moeurs et de l'opinion n'occupe pas une grande place dans le *Contrat social*; c'est davantage la *Lettre à d'Alembert* qui fournit cette analyse. Or, cette analyse est faite en privilégiant les moeurs anciennes comme modèles de liberté républicaine à laquelle sont rattachées les considérations sur les moeurs des femmes, sur les rapports entre les groupes sociaux et leurs rôles respectifs. Il s'agit, très clairement, d'une conception collective de la liberté qui, par sa préoccupation éthique, apparaît en opposition avec la liberté individualiste des modernes. Quant à la fonction de l'opinion, elle consiste, à diriger les moeurs; elle est, en fin de compte, selon l'expression de Rousseau: 'reine du monde' (V: 67). Mais l'opinion peut, à son tour, être dirigée par différentes choses dont le sentiment de l'honneur que Rousseau cite en exemple.

Le modèle ancien de la liberté est enfin repris au sujet du troisième instrument distingué par Rousseau pour agir sur les moeurs du peuple, soit l'attrait du plaisir. C'est pourquoi, d'emblée, Rousseau dit qu'il faut des spectacles, qu'il en faut même beaucoup, mais non des 'spectacles exclusifs,' réservés à un 'petit nombre de gens, (V: 114), et qui engendrent servitude et inégalité. Au contraire, il faut des spectacles auxquels tout le peuple participe; il faut favoriser le spectacle du peuple par lui-même et pour lui-même. C'est à cette seule condition de l'égalité que la vraie liberté peut s'exprimer à travers les spectacles et les jeux. Utilisant l'artifice d'une interrogation nostalgique, Rousseau tout en mêlant ses souvenirs d'enfance avec les jeux et les fêtes de Sparte et de Lacédémone, se demande: 'où sont les jeux et les fêtes de ma jeunesse? où est la concorde des citoyens? où est la fraternité publique? où est la pure joie et la véritable allégresse? où sont la paix, la liberté, l'équité, l'innocence?' (V: 121)

Quelle conclusion tirer de ce qui nous a semblé, au départ, être un double discours éthique chez Rousseau, soit le discours éthique de la sagesse individuelle d'une part, et le discours éthique de la vertu du peuple et des moeurs républicaines d'autre part? Ces deux discours ne sont pas, en vérité, contradictoires; ils se situent à deux niveaux

différents de la vie éthique et se complètent l'un l'autre. Ce sera, du reste, l'objectif visé par le *Contrat social*, de tenter de dissiper, au niveau du droit, le paradoxe de l'individu et de la communauté de même que le paradoxe de l'éthique individuelle et de la vertu collective, en montrant que la liberté passe par la règle de l'autonomie qui rend l'homme et le citoyen à la fois législateur et sujet, c'est-à-dire son propre maître, grâce à une liberté qui réalise l'harmonie de l'individu et de sa communauté.

*Guy La France*  
*Université d'Ottawa*