

---

# Philosophie de Rousseau

Sous la direction de Blaise Bachofen, Bruno Bernardi,  
André Charrak et Florent Guénard



CLASSIQUES  
GARNIER

L'EUROPE DES LUMIÈRES, 31

L'EUROPE DES LUMIÈRES  
sous la direction de Michel Delon,  
Jacques Berchtold et Christophe Martin

31

---

## Philosophie de Rousseau

---

# Philosophie de Rousseau

Sous la direction de Blaise Bachofen, Bruno Bernardi,  
André Charrak et Florent Guénard

PARIS  
CLASSIQUES GARNIER  
2014

## RÉFÉRENCES ET ABRÉVIATIONS

Sauf mention particulière, les citations de Rousseau sont faites dans les éditions suivantes :

- OC *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 volumes, 1959-1995
- CC *Correspondance complète* éditée par R. A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire, puis Oxford, The Voltaire Foundation, 52 vol., 1965-1998

Pour les œuvres les plus fréquemment citées, on usera d'abréviations :

- Confessions* *Les Confessions*, OC I
- Corse* *Projet de constitution pour la Corse*, OC II
- CS *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, OC III
- DEP *Discours sur l'économie politique*, OC III ; également B. Bernardi (éd.), Paris, Vrin, 2002
- DI *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC III
- Dialogues* *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OC I
- DSA *Discours sur les sciences et les arts*, OC III
- Émile* *Émile, ou De l'éducation*, OC IV
- EOL *Essai sur l'origine des langues*, OC V
- IC *Institutions chimiques*, B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi (éd.), Paris, Fayard, 1999
- L. à Beaumont* *Lettre de J.-J. Rousseau à Christophe de Beaumont*, OC IV
- L. à d'Alembert* *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, OC V

Blaise Bachofen est maître de conférences à l'université de Cergy-Pontoise, membre du CPJP (EA 2530). Spécialiste de philosophie politique et juridique, il a publié un essai sur Rousseau, *La Condition de la liberté* (Paris, 2002), ainsi que plusieurs éditions critiques et ouvrages collectifs, dont *Le Libéralisme au miroir du droit* (Lyon, 2008), et, avec Bruno Bernardi, *Rousseau, politique et esthétique* (Lyon, 2011).

Bruno Bernardi, membre de l'UMR 5037, est spécialiste de la philosophie de Rousseau dont il a édité et commenté plusieurs œuvres. Il a publié *La Fabrique des concepts, recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau* (Paris, 2006) et *Le Principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique* (Paris, 2007).

André Charrak, maître de conférences à l'université Paris I – Panthéon – Sorbonne et membre de l'UMR 5037, est spécialiste de la théorie de la connaissance à l'âge classique, en particulier de l'empirisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il a notamment édité et commenté *l'Émile* de Rousseau (Paris, 2009) et publié *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience* (Paris, 2013).

Florent Guénard, maître de conférences à l'université de Nantes, est spécialiste de philosophie morale et politique. Il a notamment publié *Rousseau et le travail de la convenance* (Paris, 2004), *Le Ressentiment, passion sociale* (Rennes, 2012), avec Antoine Grandjean, et *Peuples et populisme* (Paris, 2014), avec C. Colliot-Thélène.

© 2014. Classiques Garnier, Paris.  
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.  
Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN 978-2-8124-2136-5 (livre broché)  
ISBN 978-2-8124-2137-2 (livre relié)  
ISSN 2104-6395

L. à Franquières	Lettre à M. de Franquières, OC IV
L. à Malesherbes	Quatre Lettres à M. le Président de Malesherbes, OC I
L. à Voltaire [sur la Providence]	Lettre de J.-J. Rousseau à M. de Voltaire [sur la Providence], OC IV
LEM	Lettres écrites de la montagne, OC III
Les Solitaires	Émile et Sophie, ou les Solitaires, OC IV
MLM	Mélanges de littérature et de morale, OC II
MsG	Du Contract social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève), OC III; également B. Bernardi, E. Murgia et J. Swenson (éd.), Paris, Vrin, 2012
Narcisse	Narcisse ou l'amant de lui même, OC II
NH	Julie ou La Nouvelle Héloïse, OC II
PDG	Principes du droit de la guerre, B. Bernardi et G. Silvestrini (éd.), Paris, Vrin, 2008
Pologne	Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée, OC III
Préf. à Narcisse	Narcisse ou l'amant de lui même, Préface, OC II
Réponse à Bordes	Dernière réponse [sur le Discours sur les sciences et les arts], OC III
Réponse à Stanislas	Observations de J.-J. Rousseau sur la Réponse à son Discours [sur les sciences et les arts], OC III
Rêveries	Les Rêveries du promeneur solitaire, OC I
Sur « De l'Esprit »	Notes sur « De l'Esprit » d'Helvétius, OC IV

## PHILOSOPHIE DE ROUSSEAU

Le titre de cet ouvrage énonce une évidence et pose un problème. Une évidence d'abord, que le portrait de Rousseau accroché au-dessus du bureau de Kant peut symboliser<sup>1</sup> : Rousseau est, avec Hume et Kant lui-même, un de ceux qui ont fait de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle une époque marquante en philosophie<sup>2</sup>. Aussi bien, depuis lors, n'est-il guère de philosophe qui ne l'ait tenu pour un interlocuteur majeur<sup>3</sup>. Mais cette évidence est aussi un problème : si sa stature philosophique n'a été contestée que par la médiocrité ou la mauvaise foi, on a sérieusement douté qu'il ait constitué une philosophie. Dès son premier *Discours* (1751), on avait prétendu qu'il écrivait moins en philosophe qu'en rhéteur. Même ceux qui voyaient en lui un penseur se sont demandé si ses idées, si fulgurantes soient-elles, constituaient l'unité d'une philosophie. Le statut de ses œuvres aussi a été contesté : l'usage de la fiction dans le second *Discours* et dans l'*Émile* compromettrait leur ambition théorique. Enfin, entré tardivement, presque par accident, dans le champ de la philosophie, il s'en serait finalement retiré<sup>4</sup>. Il y aurait de la philosophie chez Rousseau, non une philosophie de Rousseau. Certains récusent encore l'accaparement par les philosophes d'une pensée qui disqualifierait la philosophie tandis que d'autres jugent qu'il est resté, dans ce domaine aussi, un amateur. Rousseau est une figure majeure de la modernité philosophique mais, pour beaucoup, parler de sa philosophie n'est jamais allé et n'ira sans doute jamais de soi.

- 1 D'après Reinhold Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in seinen Briefen an einen Freund*, Königsberg, 1804, trad. J. Mistler, dans le recueil *Kant intime*, Paris, Grasset, 1985.
- 2 Hume (1711-1776) et Rousseau (1712-1778) sont contemporains. Kant (1724-1804) est à peine leur cadet.
- 3 Céline Spector l'a montré en politique : *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, SVEC, 2011.
- 4 C'est la conclusion de Jean Starobinski dans la notice « Jean-Jacques Rousseau » rédigée pour l'*Histoire de la Philosophie de l'Encyclopédie de la Pléiade*, vol. II, Y. Belaval (dir.), Paris, Gallimard, 1973, p. 697-714. Voir aussi la contribution de Michael O'Dea dans le présent volume.

## TABLE DES MATIÈRES

Références et abréviations .....	7
Bruno BERNARDI <i>Philosophie de Rousseau</i> .....	9

### PREMIÈRE PARTIE

#### DISPOSITIONS

André CHARRAK <i>Dispositions</i> .....	31
Gabrielle RADICA L'usage chez Rousseau, entre propriété et activité .....	37
Paul AUDI Qu'est-ce que Rousseau entend par « liberté naturelle » ? .....	51
Rudy LE MENTHÉOUR La vertu du moindre effort. La morale sensitive de J.-J. Rousseau .....	69
Marion CHOTTIN L'éducation des sens dans l' <i>Émile</i> ou l'accomplissement du projet empiriste .....	85
Thomas ROBERT Corps-machine et langage naturel .....	99

John P. MCGUIRE Défendre le matérialisme. Rousseau contre Buffon sur l'histoire naturelle de l'âme . . . . .	113
François PÉPIN L'épistémologie empiriste et la critique du matérialisme dans les <i>Institutions chimiques</i> . . . . .	131
André CHARRAK Le rôle des fictions dans la théorie de l'homme . . . . .	145
Laurence LEMAIRE La question ontologique du <i>Discours sur l'inégalité</i> . . . . .	155
Michael O'DEA Les méditations d'un solitaire. Une approche chronologique . . . .	169

## DEUXIÈME PARTIE

## SENSIBILITÉ

Florent GUÉNARD <i>Sensibilité</i> . . . . .	185
Martin RUEFF La doctrine des facultés de Jean-Jacques Rousseau comme préalable à la détermination du problème de la sensibilité . . . . .	193
François CALORI Qu'appellez-vous sentiment? . . . . .	215
John T. SCOTT En vertu de la bonté. Shaftesbury, Diderot et la bonté naturelle . . . . .	233

Hélène BOUCHILLOUX La genèse de l'amour-propre . . . . .	249
Florent GUÉNARD Amour de soi, amour-propre, amour de l'égalité . . . . .	261
Christophe LITWIN Amour de soi et pensée du néant. Rousseau héritier de Malebranche? . . . . .	275
Charles L. GRISWOLD Narcissisme, amour de soi et critique sociale. <i>Narcisse</i> de Rousseau et sa <i>Préface</i> . . . . .	289
Ryan Patrick HANLEY Pitié développée. Aspects éthiques et épistémiques . . . . .	305
Géraldine LEPAN L'amitié et l'attachement . . . . .	319

## TROISIÈME PARTIE

## RELATIONS

Blaise BACHOFEN <i>Relations</i> . . . . .	339
Céline SPECTOR De Rousseau à Charles Taylor. Autonomie, authenticité, reconnaissance . . . . .	349
Christopher HAMEL «L'infortuné Sidney pensait comme moi». Sur l'héritage républicain dans la philosophie politique de Rousseau . . . . .	363

James SWENSON	
La vertu républicaine dans le <i>Contrat social</i> . . . . .	379
Blaise BACHOFEN	
Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun.	
Les complications de la notion d'intérêt particulier . . . . .	393
Rosanne KENNEDY	
Rêver de politique. Les <i>Rêveries du promeneur solitaire</i> . . . . .	413
Sergey ZANIN	
Rousseau et les physiocrates. Sur l'ordre politique,	
l'abolition du servage et l'éducation . . . . .	427
Mary TROUILLE	
Le paradoxe de Sophie et Julie. La pensée de Rousseau	
sur les femmes . . . . .	441
Antoine HATZENBERGER	
Le discours républicain de Brutus. Pragmatique et politique	
chez Rousseau . . . . .	455
Makoto MASUDA	
Nature humaine et autorité du discours	
dans la « Profession de foi du Vicaire savoyard » . . . . .	471
Ghislain WATERLOT	
Une foi qui s'épure. La pensée religieuse de Rousseau . . . . .	485
Index des noms . . . . .	499
Présentation des auteurs . . . . .	505

## DANS LA MÊME COLLECTION

1. Caroline JACOT GRAPA, *Dans le vif du sujet. Diderot, corps et âme*, 2009
2. Léonard BURNAND, *Les Pamphlets contre Necker. Médias et imaginaire politique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 2009
3. Christophe MARTIN, « Éducatifs négatifs ». *Fictions d'expérimentation pédagogique au dix-huitième siècle*, 2009
4. Marie-Florence SQUAITAMATTI, *Le Dialogue et le conte dans la poétique de Crébillon*, 2010
5. Maëlle LEVACHER, *Buffon et ses lecteurs*, 2010
6. Laure CHALLANDES, *L'âme a-t-elle un sexe ? Formes et paradoxes de la distinction sexuelle*, 2010
7. *Voltaire à l'opéra*, études réunies par François JACOB, 2010
8. René SIGRIST, *La Nature à l'épreuve. Les débuts de l'expérimentation à Genève (1670-1790)*, 2011
9. Jean-Christophe IGALENS, *Casanova. L'écrivain en ses fictions*, 2011
10. Stéphanie LOUBÈRE, *Leçons d'amour des Lumières*, 2011
11. Morihiko KOSHI, *Les Images de soi chez Rousseau. L'autobiographie comme politique*, 2011
12. Christof SCHÖCH, *La Description double dans le roman français des Lumières (1760-1800)*, 2012
13. Fabrice CHASSOT, *Le Dialogue scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle. Postérité de Fontenelle et vulgarisation des sciences*, 2012
14. Rudy LE MENTHÉOUR, *La Manufacture de maladies. La dissidence hygiénique de Jean-Jacques Rousseau*, 2012
15. Christine HAMMANN, *Déplaire au public : le cas Rousseau*, 2012
16. Noémie JOUHAUD, *L'Aventure éditoriale de Jean-Jacques Rousseau*, 2012
17. *La Question sexuelle. Interrogations de la sexualité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau*, études réunies par Jean-Luc GUICHET, 2012
18. Audrey GUITTON, *L'Autre lointain en dialogue. La quête de la voix idéale au siècle des Lumières*, 2012
19. Guilhem FARRUGIA, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, 2012
20. Arnaud TRIPET, *Jean-Jacques Rousseau : la tension et le rythme*, 2012
21. Sergey ZANIN, *Société idéale et horizon d'utopie chez J.-J. Rousseau*, 2012
22. Jean-Christophe ABRAMOVICI, *Encre de sang. Sade écrivain*, 2013
23. Florence LOTTERIE, *Le Genre des Lumières. Femme et philosophe au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 2013
24. *Penser l'homme. Treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, sous la direction de Claude HABIB et Pierre MANENT, 2013
25. Eleonora BARRIA-PONCET, *L'Italie de Montesquieu. Entre lectures et voyage*, 2013
26. Lucien NOUIS, *De l'infini des bibliothèques au livre unique L'archive épurée au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 2013



289

## NARCISSISME, AMOUR DE SOI ET CRITIQUE SOCIALE

*Narcisse de Rousseau et sa Préface*

Ce n'est donc pas de ma pièce, mais  
de moi-même qu'il s'agit ici.  
ROUSSEAU, *Préface de Narcisse*<sup>1</sup>.

Au lendemain de la parution de son *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau prend part à de vifs échanges avec ses critiques. Il rédige alors la *Préface de Narcisse*, un de ses plus célèbres apologétiques, qu'il compte parmi ses « bons écrits » : « je commençai de mettre à découvert mes principes un peu plus que je n'avois fait jusqu'alors<sup>2</sup> ». Cette justification de l'argument du premier *Discours* dans ce qui est la préface non seulement d'une *pièce*, mais d'une pièce dont le sujet est le *narcissisme*<sup>3</sup>, a soulevé des questions d'interprétation complexes. J'entends explorer deux d'entre elles dans la présente étude ; ce faisant j'approfondirai certains points essentiels qui, parce qu'ils engagent la nature de l'amour de soi, conduisent au cœur de la philosophie de Rousseau. Bien évidemment, l'amour de soi et le narcissisme ne sont pas identiques ; ces notions n'en demeurent pas moins liées. Le narcissisme s'avère aussi en relation avec un autre thème important : celui de l'illusion. Comme l'amour de soi, ce thème est un lieu commun chez Rousseau et à l'époque moderne<sup>4</sup>.

1 *Narcisse ou l'amant de lui même*, Préface (abrévés *Narcisse* et *Préf. à Narcisse*), *Œuvres complètes*, éd. Gallimard, Pléiade (abrégé OC), vol. II, p. 959.

2 *Confessions*, VIII, OC I, p. 388.

3 Le mot, dont l'invention est ultérieure, ne figure évidemment pas dans la pièce, ce qui ne signifie pas que le concept en soit absent.

4 Sur ce rôle de l'illusion dans la philosophie de Rousseau, voir David Gauthier, *Rousseau : the Sentiment of Existence*, Cambridge, Cambridge UP, 2006 ; Matthew W. Maguire, *The Conversion of Imagination : From Pascal Through Rousseau to Tocqueville*, Cambridge MA,

La première question d'interprétation qui nous occupera (§ 1 et 4) est celle de la relation entre la *Préface* et la pièce. Au premier abord, cette relation paraît bien étrange et arbitraire. Étrange parce que la pièce fut composée des années auparavant. Arbitraire parce que, tandis que la *Préface* semble principalement traiter des thèmes du premier *Discours* (et donc de questions sociales et politiques), la pièce a un sujet sensiblement différent : la nature de l'amour de soi d'un individu. Qui plus est, la *Préface* elle-même dit peu de chose du rapport entre les deux écrits. L'acte de les réunir nous interpelle : se pourrait-il qu'il y ait au fond une relation entre la critique sociale du premier *Discours*, telle que récapitulée dans la *Préface*, et le portrait du narcissisme dans la pièce ? La question doit se lire dans les deux directions, car la lecture de la *Préface* éclaire peut-être celle de la pièce et réciproquement.

La seconde question d'interprétation (§ 2) renvoie à un autre niveau d'intertextualité et nous conduit aussi à des questions importantes. L'histoire de Narcisse se trouve à l'origine dans les *Métamorphoses* d'Ovide. Rousseau transforme l'histoire d'origine tout en nous éclairant sur le rôle de l'illusion. J'explorerai certains aspects de cette réappropriation.

La question du narcissisme est en elle-même complexe. Je commenterai brièvement (§ 3) certains passages de l'*Émile* qui aident à cerner la relation entre idéalisation, narcissisme et illusion. Tout cela se rapporte encore au problème de la manière dont Rousseau se présente lui-même dans la *Préface* (§ 4). Je ne pourrai manquer d'en examiner le caractère théâtral ou performatif et l'extrême complexité herméneutique. Quelle en est donc la fonction relativement aux grands thèmes qui sont présentés dans ce contexte ?

Harvard UP, 2006 (surtout le chap. 4). Pour une autre perspective, voir Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971. Sur le rôle de l'illusion chez Smith, voir Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge UP, 1999.

## LA PRÉFACE ET SA RELATION À NARCISSE

Rousseau ouvre la *Préface* sur une contre-vérité : « J'ai écrit cette Comédie à l'âge de dix-huit ans », ce qui voudrait dire en 1730-31. En réalité, comme il l'avouera<sup>1</sup>, « j'ai menti de quelques années ». La pièce a apparemment été plusieurs fois remaniée au début, et Rousseau l'aurait soumise autour de 1742-43 à Marivaux, qui aurait accepté « de la retoucher<sup>2</sup> ». Bien que sa rédaction précédât (Rousseau était âgé d'une vingtaine d'années) la parution du premier *Discours*, *Narcisse* ne fut publié, avec la *Préface*, qu'en 1753, soit après le premier *Discours*. La pièce fut jouée à Paris en 1752. Même après le premier *Discours*, il composa, entre autres, *Le Devin du village* (1752), ainsi que la *Nouvelle Héloïse* (1761) et *Émile* (1762). La décision de publier *Narcisse* s'accorde bien avec un engagement continu dans la création littéraire, alors même que la critique des arts et des sciences du premier *Discours* est défendue dans la *Préface*, puis étendue dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758)<sup>3</sup>. On semble ainsi assister à une tension tout au long de l'œuvre de Rousseau entre d'un côté sa critique des arts et des sciences et, de l'autre, sa propre production.

Les critiques n'ont guère tardé à le signaler. En joignant sa *Préface* à une production dramatique, puis en les publiant ensemble, Rousseau leur renvoyait justement au visage cette apparence de contradiction<sup>4</sup>. La *Préface* est pour l'essentiel consacrée à réfuter l'accusation d'inconséquence entre ses paroles et ses actes. Rousseau met donc au devant de la scène

1 *Confessions*, III, p. 120.

2 *Ibid.*, VII, p. 287. Sur la genèse complexe de la pièce, on consultera la notice de J. Scherer (dans *OC II*) et l'introduction de l'édition par H. Coulet de la pièce et de la *Préface* (Paris, Desjonquères, 2008).

3 Je dois beaucoup à la discussion du rapport de Rousseau au théâtre menée par David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, chap. 5.

4 Voir les *Observations de J.-J. Rousseau sur la Réponse à son Discours* [sur les sciences et les arts] (abrégé *Réponse à Stanislas*), *OC III*, p. 38. Dans sa réponse à la *Lettre sur les spectacles*, D'Alembert fait lui aussi mention de cette contradiction. Voir *Lettre de M. d'Alembert à M. J.-J. Rousseau, sur l'Article Geneve tiré du septième Volume de l'Encyclopédie*, Amsterdam, Chez Zacharie Chatelain & fils, 1759, p. 138-140. Sur le commentaire pour ainsi dire théâtral de Rousseau sur sa pièce, voir Susan Jackson, *Rousseau's Occasional Autobiographies*, Columbus, Ohio State UP, 1992, chap. 1.

cette présentation de soi, la cohérence de sa position publique, et ce non seulement pour les spectateurs, mais aussi bien pour lui-même. Il met en scène sa décision de présenter cette pièce au public comme l'occasion d'une connaissance de soi-même : il s'agit pour lui de savoir s'il est attaché ou non aux opinions du public, et si, par là, il mérite sa propre estime<sup>1</sup>. A l'exception des lignes citées ici en exergue, Rousseau ne fait que deux fois mention de la pièce dans la *Préface*, la seconde pour en condamner la qualité et implicitement pour louer son honnêteté de le reconnaître<sup>2</sup>. Mais tout cela participe à nouveau de l'acte même de publier la pièce en son propre nom.

On peut assurément affirmer que, du début à la fin de sa carrière littéraire, Rousseau se préoccupe de la réception de son œuvre. Par conséquent, nous demeurons dans l'incertitude quant au crédit à accorder à cette présentation de lui-même et quant à la manière de relier celle-ci au thème de l'examen honnête de soi et à la critique sociale (qui a tant à voir avec le mensonge et la falsification, comme nous l'apprennent la *Préface*<sup>3</sup>, le premier *Discours*<sup>4</sup> et le second *Discours*<sup>5</sup>).

Pour en revenir à l'accusation d'inconséquence, la *Préface* propose trois réponses :

1. En la supposant exacte, l'accusation ne prouverait pas que les principes de Rousseau soient faux, mais seulement qu'il a personnellement échoué à vivre en accord avec eux<sup>6</sup> ;
2. Quand bien même il y aurait de l'inconséquence à condamner les arts et les lettres tout en étant auteur, il faudrait reconnaître que, lorsqu'il écrivit et composa les œuvres que le premier *Discours* et la *Préface* condamnent, Rousseau n'avait pas encore bien articulé ses principes<sup>7</sup> ;
3. L'accusation n'est pas exacte, puisqu'il n'y a pas de véritable inconséquence.

1 *Préf. à Narcisse*, p. 959.

2 *Ibid.*, p. 973.

3 *Ibid.*, p. 968.

4 *Discours sur les sciences et les arts*, I, OC III, p. 8.

5 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (abrégé DI), II, OC III, p. 193.

6 *Préf. à Narcisse*, p. 962.

7 *Ibid.*, p. 963.

À elles seules, les deux premières réponses seraient assez faibles : la première ne prouverait pas la vérité des principes ; la seconde laisserait intacte l'accusation d'inconséquence (surtout si on prend en compte le fait que Rousseau a continué à écrire et composer des œuvres après le premier *Discours*). Il n'est donc pas surprenant que le gros de la *Préface* soit consacré à la démonstration de (3). Quel en est l'argumentaire ?

Il faut rappeler que la *Préface* propose plusieurs hypothèses pour expliquer pourquoi les arts, les lettres et les sciences, loin de purifier les mœurs, participent *de* et *à* leur corruption. Ils amollissent notamment le corps et l'esprit<sup>1</sup> et la philosophie conduit à l'insociabilité<sup>2</sup>. Plus encore, les gens succombent au « désir de se distinguer<sup>3</sup> », et abandonnent ainsi la vertu pour son apparence. En résulte « la plus étonnante et la plus cruelle » des vérités : l'interdépendance d'éléments cruciaux de « la politique de notre siècle » (« les sciences, les arts, le luxe, le commerce, les loix et les autres liens [...] resserrant entre les hommes les nœuds de la société par l'intérêt personnel ») produit un effet aussi terrible qu'imprévu, décrit dans ce passage déjà évoqué où Rousseau montre que la société moderne requiert le mensonge, la manipulation, et falsifie le rapport à soi<sup>4</sup>.

En quoi ceci prépare-t-il la troisième réponse à l'accusation d'inconséquence ? Il est clair que, pour Rousseau, l'élimination des arts, des lettres, des sciences et de la philosophie ne permettrait aucunement de revenir à une condition plus pure de l'humanité<sup>5</sup>. Cependant, si la thèse selon laquelle l'homme n'est pas méchant par nature est jugée par Rousseau « très-consolante et très-utile<sup>6</sup> », cela laisse penser qu'il est possible d'espérer davantage que le simple endiguement du déclin moral. Rousseau recourt à une analogie médicale : l'usage modéré de certaines drogues peut servir à traiter le mal que leur mauvais usage a produit ; il en irait de même pour les arts et les sciences<sup>7</sup>. Les arts, les lettres et les sciences pourraient donc avoir quelque vertu médicinale dans ce monde imparfait<sup>8</sup>. Le sens de cette homéopathie est peu articulé

1 *Ibid.*, p. 966.

2 *Ibid.*, p. 967.

3 *Ibid.*, p. 965.

4 *Ibid.*, p. 968.

5 *Ibid.*, p. 971-972.

6 *Ibid.*, p. 969.

7 Voir *ibid.*, p. 972 et 974, note \*.

8 Sur cette homéopathie, voir *Réponse à Stanislas*, p. 56 et *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (abrégé L. à d'Alembert), OC V, p. 59.

ici : les arts et les sciences peuvent « distraire [les hommes] de faire le mal » en lui substituant une quête *relativement* peu nocive ; ils rendent possible un « simulacre public » de vertu qui est déjà préférable au vice et « une certaine admiration des belles choses qui empêche les bonnes de tomber tout-à-fait dans l'oubli<sup>1</sup> ».

Il n'est pas non plus clair que *Narcisse* appartienne au genre étroit de ces remèdes homéopathiques utiles. Outre que cette comédie est souvent drôle, elle est aussi transgressive à certains égards ; qui plus est, elle soulève des questions embarrassantes et profondes. Quand bien même des pièces telles que *Narcisse* permettraient de « prévenir une plus grande corruption<sup>2</sup> », il est difficile de concevoir comment ce résultat cadrerait avec la revendication plus forte et plus optimiste que sa thèse selon laquelle l'homme n'est pas méchant par nature serait « très-consolante et très-utile. »

J'en conclus que la réponse de la *Préface* à l'accusation d'inconséquence est, au mieux, faible. J'ajoute que la manière dont Rousseau décrit ce qui l'a motivé à publier la pièce, et en particulier l'idée qu'il n'ait jamais eu soin que de confirmer s'il mérite ou non sa propre estime, est loin d'être convaincante.

#### NARCISSE, ENTRE OVIDE ET ROUSSEAU

Venons-en à présent à ma seconde question d'interprétation, celle qui concerne la relation entre la pièce et l'histoire de Narcisse dans Ovide. Nous examinerons successivement chaque aspect de cette intertextualité.

#### LE NARCISSE DE ROUSSEAU

Au centre de l'intrigue, il y a la vanité et la frivolité d'un certain Valère, dont la sœur (et, à contrecœur, la fiancée Angélique) complotte à le guérir le jour de son mariage. Pour des raisons de longueur, je m'en tiendrai ici à l'examen des fils de l'intrigue les plus pertinents pour

1 *Préf. à Narcisse*, p. 972 et note \*.

2 *Ibid.*, p. 972.

ma démonstration, et en ignorerai les aspects secondaires. Au départ donc, le remède à l'égoïsme de Valère ne fait qu'empirer les choses. Ce remède consiste en un portrait altéré de Valère qui est placé sur sa toilette. Sa sœur Lucinde, avec l'aide de sa suivante Marton, a retouché le portrait d'une manière particulière et transgressive. Valère, orné et paré, sans doute au pinceau, y est représenté en femme. Comme le dit Lucinde au début de la pièce, son portrait est « travesti<sup>1</sup> ». Lorsque Valère découvre le portrait<sup>2</sup> il ne se reconnaît pas, bien qu'apparemment son visage soit demeuré intact. Il en va ainsi presque jusqu'au dénouement. Valère s'amourache de la femme du portrait, envoie inutilement son valet à la recherche de la charmante personne et essaie de repousser son mariage. Les différentes strates de cette reconnaissance de soi ratée sont instructives : Valère ne se reconnaît pas dans l'objet de son amour ; son image capte quelque chose de la « femme cachée » qu'il est aussi, selon les mots de Lucinde, « à son état naturel<sup>3</sup> » – état qu'il ignore manifestement. Sa frivolité est un mystère à ses propres yeux : « En vérité, je ne comprends rien à mon cœur [...] »<sup>4</sup>.

Valère sera finalement vacciné de son égoïsme en étant piteusement contraint, devant les autres, de devenir spectateur de lui-même comme de celui qui était déjà spectateur de... lui-même. La relation théâtrale se redouble, mais le point de vue du spectateur devient celui d'un regard social qui contre la mauvaise conduite. Toutefois, comme nous l'avons remarqué, au départ, les choses ne se passent pas comme prévu : Valère est tombé amoureux de quelqu'un qu'il n'a *pas* reconnu comme lui-même. Cette extravagance est soulignée dans la pièce. Frontin (le valet de Valère) commente ainsi le portrait de Valère travesti :

Tenez. C'est un portrait.... métamor.... non, métaphor.... oui, métaphorisé.  
C'est mon maître, c'est une fille.... vous avez fait un certain mélange<sup>5</sup>.

Frontin utilise d'abord un mot mi-grec mi-latin (« métamor ») qui signifie quelque chose comme « un autre amour » et joue sur une allusion aux *Métamorphoses* d'Ovide ; il passe ensuite au mot « métaphor », pour en

1 *Narcisse*, sc. I, p. 977.

2 *Ibid.*, sc. III, p. 983.

3 *Ibid.*, sc. I, p. 977.

4 *Ibid.*, sc. III, p. 988.

5 *Ibid.*, sc. XIII, p. 1006.

arriver enfin à la forme passive du verbe. Toute métaphore contient des relations à la fois de ressemblance et de dissemblance avec ce qu'elle métaphorise ; Valère refoule ici la ressemblance.

Paul de Man avait raison de remarquer que l'amour de soi insatisfait de Valère n'est pas purement *amour-propre*. Il n'est cependant pas non plus *amour de soi* au sens du second *Discours*<sup>1</sup>. Valère ne fait montre ici ni de ce qu'on appellerait habituellement vanité ni d'une quelconque forme positive d'auto-appréciation. Ce n'est pas tant qu'il s'aime ou s'aime *en* l'autre, mais plutôt, comme le suggère de Man, qu'il s'aime comme s'il était l'autre<sup>2</sup>. C'est ce qui fait la justesse du terme de « métaphor » employé par Frontin. Dans quelle mesure cet amour est-il pour *un autre que soi* ? La métaphorisation n'est pas consciente : cette ignorance ou ce manque de reconnaissance de soi seraient-ils nécessaires à l'amour d'un autre ? Chose inquiétante, l'image de soi et l'image de l'autre seraient désespérément entrelacées, et cela d'une manière que ni l'aimé, ni l'amant ne comprend.

#### L'HISTOIRE DE NARCISSE ET ÉCHO CHEZ OVIDE

Elle vint demander s'il verrait sa vie se prolonger dans une vieillesse avancée ; le devin [Tirésias], interprète de la destinée, répondit : « S'il ne se connaît pas ». OVIDE<sup>3</sup>.

Bien que la pièce de Rousseau s'inspire manifestement d'Ovide, il procède à quelques changements considérables. Du point de vue du genre, d'abord, il déplace l'histoire sur le terrain de l'hétérosexualité (chez Ovide, l'amour de Narcisse est homoérotique)<sup>4</sup>. En outre, il la situe dans un contexte social spécifique, alors que le Narcisse d'Ovide tombe amoureux

1 Voir *DI*, note XV, p. 219.

2 Voir Paul de Man, *Allegories of Reading*, New Haven, Yale UP, 1979, p. 168.

3 Ovide, *Narcisse et Écho*, dans *Les Métamorphoses*, III, 346-348, trad. G. Lafaye, IV<sup>e</sup> tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 80. Toutes les prochaines références renvoient à cette édition et à sa numérotation des lignes. Tirésias parle ici de Narcisse à sa mère. Dans les *Confessions*, I (p. 9) Rousseau raconte qu'enfant il lisait les *Métamorphoses* à son père.

4 Rousseau n'est pas pionnier en la matière. Voir Louis Vinge, *The Narcissus Theme in Western European Literature up to the Early 19<sup>th</sup> Century*, trad. anglaise Lund, Gleerups, 1967, p. 279.

de son image dans une nature privée d'hommes (certains passages nous apprennent cependant que Narcisse a vécu en société), mais non pas, paradoxalement, exempté de l'illusion que des relations interpersonnelles ou sociales sont en jeu, comme nous verrons. Et tandis que la version de Rousseau est une comédie amoureuse, celle d'Ovide ne l'est pas. Il est néanmoins bien question dans les deux versions de connaissance de soi et d'amour. Et celle d'Ovide a aussi une intrigue secondaire (l'amour de la nymphe Écho pour Narcisse). Restons un instant avec Ovide.

Un jour, tandis qu'il se promène seul dans les bois et se demande significativement : « Y a-t-il quelqu'un près de moi ? », Narcisse entend la réponse d'Écho : « Moi ! ? ». Il ne reconnaît pas en cette voix la sienne – son manque de reconnaissance de soi est déjà là – et lorsqu'Écho se révèle à lui, il la rejette, comme il avait déjà rejeté avec arrogance toutes ses soupirantes. Elle se retire mais sa voix continue de faire écho aux paroles de Narcisse, bien qu'elle s'efface, physiquement meurtrie que son amour ne soit pas partagé. Audible sans être visible, incapable d'une parole ou d'une voix qui soit sienne sans équivoque, Écho symbolise la ligne floue entre le moi et l'autre. Il faut remarquer que, quoique le contexte soit celui d'un état de nature, l'amour de soi de Narcisse requiert tout au moins les échos de cet autre moi relativement inconsistant (Écho), soit encore l'expérience d'une socialité interpersonnelle. Le narcissisme est structurellement un phénomène social qui dépend au moins du prétexte d'une présence authentiquement autre.

En guise de châtiment pour cette *hubris* avec laquelle il a rejeté toutes ses soupirantes, Narcisse va être pris à son propre jeu. Quand il se penche sur une source pour se désaltérer, il tombe amoureux de son image : « Que voit-il ? Il l'ignore ; mais ce qu'il voit le consume ; la même erreur qui trompe ses yeux les excite<sup>2</sup> ». Il se méprend ici doublement : il ignore que l'objet est une image ou une illusion, et il ignore que c'est une image de lui-même (par contraste, Valère sait au moins que le portrait est une image). Il vient cependant à en prendre conscience : « Mais cet enfant, c'est moi ; je l'ai compris et mon image ne me trompe plus ; je brûle d'amour pour moi-même, j'allume la flamme que je porte dans mon sein<sup>3</sup> ». Cette prise de conscience est cette fatale connaissance de

1 Ovide, *Narcisse et Écho*, l. 380.

2 *Ibid.*, l. 430-431.

3 *Ibid.*, l. 463-464.

soi contre laquelle Tirésias avait mis en garde. Car elle rend absurde l'action de Narcisse : « Que faire ? Attendre d'être imploré ou implorer moi-même<sup>1</sup> ? ». Ce qu'il désire n'est pas en effet un être aimé qui vive, respire, et soit véritablement autre, mais son fantasme d'un autre, qu'il se figure autre bien qu'étant lui-même.

Comme ses larmes troublent l'eau, il implore l'image : « Où fuis-tu, cria-t-il ? Demeure ; n'abandonne pas, cruel, celui qui t'adore<sup>2</sup> ». Incapable de se nourrir, il meurt doucement de faim. Il est difficile de savoir si ce qui le tue, c'est la prise de conscience que c'est lui-même ou que ce n'est pas lui-même qu'il aime. La vérité est peut-être qu'il prend conscience de ces deux aspects à la fois : il s'aime lui-même dans l'autre en même temps qu'il croit que l'autre n'est pas lui-même, et parvient à éviter l'opposition de ces deux plans en déployant l'illusion de l'altérité. Il est défait quand cette illusion se défait, et son traumatisme le paralyse. S'il ne présupposait pas silencieusement que, pour pouvoir être aimé de façon satisfaisante en retour, il faut que l'être aimé soit autre que lui-même, Narcisse serait vraisemblablement ravi de prendre conscience que l'être qu'il aime n'est autre que lui-même. Le résultat est pourtant identique : le narcissisme de Narcisse l'empêche d'aimer véritablement un autre en tant qu'autre. Comme l'écrit Adam Phillips à propos de Narcisse, « This is a story, to put it equally plainly, about someone who would rather die than have a relationship with anyone [...] »<sup>3</sup>. Cette histoire décrit l'impossibilité de cette ouverture aux relations qui caractérise, comme le montre le second *Discours* de Rousseau, l'état sauvage et la naissance des sentiments sociaux<sup>4</sup>.

Dans la version d'Ovide comme dans celle de Rousseau, l'amour narcissique dépend de l'illusion que l'être aimé n'est pas l'aimant. Le véritable *telos* de l'amour – l'union d'âmes et de cœurs distincts – est compris dans le préjugé narcissique de l'altérité de l'être aimé. Aussi

1 *Ibid.*, I, 465.

2 *Ibid.*, I, 477-478.

3 Adam Phillips, « Narcissism, For and Against », dans *Promises, Promises : Essays on Psychoanalysis and Literature*, New York, Basic Books, 2001, p. 213. Toutes les références à cet essai renvoient à cette édition.

4 L'état de nature, tel qu'il est dépeint dans le second *Discours*, est-il celui d'un parfait narcissisme où chacun n'est intéressé que par lui-même (*modulo* quelques moments occasionnels de pitié) ? Jean Starobinski suggère dans *L'œil vivant* (Paris, Gallimard, 1961, p. 177) que pour Rousseau l'amour de soi dans l'état de nature est une forme de narcissisme sans miroir.

ce narcissisme n'est pas celui qu'on associe aujourd'hui vulgairement à ce mot – ce n'est pas la vanité. Car le sens courant tient pour entendu qu'on aime l'être aimé en tant qu'il sert à confirmer qu'on est admirablement aimable. Narcisse, pas plus que Valère, n'est narcissique en ce sens restreint. Qui plus est, le narcissique peut en venir à se persuader de son parfait altruisme (et cela peut-être même le cas dans l'amour qu'on éprouve pour Dieu, la nature ou sa nation).

Dans la reprise de l'histoire d'Ovide par Rousseau, la société fournit l'occasion de l'amour (ou de ce qui se fait passer pour tel sous ce nom). La présence de la société sauve le narcissique, soi-disant en le rappelant au meilleur de lui-même. J'arguerais toutefois que dans le *Narcisse* de Rousseau, c'est la pression sociale et la honte, plutôt que la connaissance de soi-même, qui produit ce résultat. L'interrogation profonde que soulève le narcissisme – aimons-nous jamais l'autre en tant qu'autre ? – reste sans réponse. De fait, elle est occluse : dans la mesure où les masques socialement préconçus sont éprouvés comme la réalité même, ce n'est pas par hypocrisie qu'ils sont adoptés. Lorsqu'on se rappelle quelle était la critique sociale de Rousseau, le problème paraît encore exacerbé : car l'image que l'autre a de moi peut devenir constitutive de ma propre image de moi.

#### NARCISSISME ET SA PRÉFACE REVISITÉS

L'une des morales de l'histoire de Narcisse, c'est que, pour aimer, on a besoin de ce qu'on pense être un autre, mais que, ce faisant, on se dissimule à soi-même qu'en un sens c'est soi-même qu'on aime en aimant l'autre. Dans la *Préface*, nous rencontrons quelque chose de similaire avec l'accusation que dans la société (moderne, ou peut-être en général) les individus s'aiment eux-mêmes avant tout, quoique souvent sans le savoir ou l'admettre. *Narcisse* laisse penser qu'un problème endémique de la société moderne selon Rousseau – celui de l'auto-dissimulation ou de l'insincérité – est aussi bien caractéristique de l'amour, et peut-être aussi de toute amitié, affection ou union. De ce point de vue, le « comme si » performatif qui caractérise la vie sociale mérite bien d'être appelé

« narcissique » en raison à la fois de l'intérêt égocentrique qu'il suppose et de l'illusion largement inconsciente d'elle-même (l'aveuglement) que ce n'est vraiment pas un intérêt égocentrique. Il me semble que ces ambivalences de la théâtralité font le pont entre la critique sociale de la *Préface* et la critique de l'amour interpersonnel dans *Narcisse*. Dans le contexte social, les ambivalences se replient les unes sur les autres de façons multiples : chaque personne est consciente d'être interprétée par l'autre selon les termes de l'autre, et parfois chacune « gobe » l'interprétation de l'autre, tandis qu'à d'autres moments l'une se récrimine, mais utilise (consciemment ou non) l'image que l'autre se fait d'elle et tire profit de « jouer » le rôle désiré. L'écho du phénomène s'amplifie au niveau social de sorte que l'illusion donne prise aux manipulations de l'idéologie, de la fausse conscience ou de la rationalisation. Dans ce théâtre social, les acteurs joueraient en oubliant qu'ils jouent. Voilà qui donnerait un sens effrayant à l'insistance de la *Préface* sur le fait que, corrompus, « Il faut désormais se garder de nous laisser jamais voir tels que nous sommes [...] »<sup>1</sup>. Nous nous sommes dissimulés à nous-mêmes en nous dissimulant aux autres.

Mais alors, la vérité sur ce que nous faisons quand nous aimons l'autre mettrait à mal ce que nous devons nous faire croire sur la nature de cet amour<sup>2</sup>. De même, les relations sociales ne pourraient pas davantage soutenir l'épreuve de la connaissance de soi que l'amour de Narcisse. Le dévoilement sincère de soi – ce que la socialité (dans sa forme moderne du moins) rend difficile, voire impossible, d'après la *Préface* – nous laisserait aussi dans l'impasse. Par la suite, Rousseau a continué à développer sa réflexion au sujet de cette tension entre la vérité et l'amour. Elle trouve son expression la plus précise aux livres IV et V de l'*Émile* : l'amour est « chimère, mensonge, illusion », car « On aime bien plus l'image qu'on se fait que l'objet auquel on l'applique<sup>3</sup> » – image dont la beauté est « l'ouvrage de nos erreurs<sup>4</sup> ». La reconnaissance de l'illusion détruit l'amour. Le narcissisme de l'idéalisation est patent dans ces passages ; on retrouve là une idée familière de Freud que Platon avait peut-être déjà

1 *Préf. à Narcisse*, p. 968.

2 Voir Alan Bloom, *Love and Friendship*, New York, Simon and Schuster, 1993, p. 91.

3 *Émile*, IV, p. 656.

4 *Ibid.*, V, p. 743. Sur l'illusion, voir aussi « Entretien sur les romans », dans *La Nouvelle Héloïse* (abrégé NH), OC II p. 15.

anticipée dans la présentation d'Éros du *Phèdre*<sup>1</sup>. Ceci n'équivaut pas à dire que tout narcissisme suppose une idéalisation. Néanmoins, dans le contexte du désir et de l'amour romantique, l'idéalisation de l'autre à partir de l'image de soi semble naturelle et assez bien attestée (on peut soutenir l'existence de phénomènes analogues dans les contextes politiques et religieux).

La littérature post-freudienne (et sans doute déjà Freud) soulève la question de savoir pourquoi le narcissique ressent le besoin de se voiler à lui-même l'objet de son désir, de le transformer selon ses souhaits, ses croyances, ses besoins ou ses peurs. Cette question rejoint sans doute une préoccupation intime de Rousseau. A. Phillips parle de « a self-destructive, indeed, presumptuous relationship » de Narcisse avec lui-même<sup>2</sup>. Le narcissique est engagé dans un « unmisgiving project of self-sufficiency » et est « addicted to his own propaganda<sup>3</sup> ». Ce projet est une échappatoire à la dépendance à l'égard d'autrui, qui, selon A. Phillips, est vouée à l'échec<sup>4</sup>. Ladite dépendance inclurait le fait d'avoir besoin de l'aide ou de l'amour d'autrui. Il se peut alors que le dilemme auquel le narcissisme répond se résume ainsi : nous possédons tous (ou sommes tous possédés par) un besoin insatiable et inévitable de reconnaissance des autres, besoin dont la prise de conscience nous est intolérable. D'où ces stratégies pathologiques de l'évitement et du réconfort, dont témoignent Narcisse, Valère et – selon Rousseau – la société (moderne).

1 *Phèdre* 252 d–253 c, 255 c–e. Voir Charles L. Griswold, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, rééd. University Park, Pennsylvania State UP, 1996, p. 123–129. Cf. Sigmund Freud, *Zur Einführung des Narzissmus* (1914).

2 Adam Philips, « Narcissism, For and Against », dans *Promises, Promises...*, *op. cit.*, p. 213.

3 *Ibid.*, p. 215. On retrouve la même idée dans Nancy McWilliams et Stanley Lependorf, « Narcissistic Pathology of Everyday Life », *Contemporary Psychoanalysis*, vol. 26, 1990, p. 434, 436–437, 447.

4 Voir *op. cit.*, p. 208 et 214.



LA MISE EN SCÈNE DE ROUSSEAU :  
SES VISÉES ET LA QUESTION  
DE LA COHÉRENCE DE SON PROPOS

Revenons à nos interrogations initiales : la réponse de Rousseau à l'accusation d'inconséquence entre sa parole et ses actes tient-elle ? La publication de *Narcisse* et de sa *Préface* justifie-t-elle, en un sens, l'estime que Rousseau se porte ?

Je dirais pour commencer que Rousseau est coupable de ce dont on l'accuse : il est publiquement engagé dans l'activité qu'il critique, et il trouve certainement un intérêt à la considération et à la distinction qu'on lui accorde. Il est atteint des pathologies mêmes qu'il condamne, et vit donc les échecs qu'il décrit. Toutefois, il s'accorde bien ainsi avec l'opinion que nous sommes tous complices de ce système de falsification. Rousseau met en œuvre sa propre critique en l'incarnant. J'ai déjà souligné la théâtralité de sa manière de se présenter ; je dirais qu'il incarne sur un plan littéraire la mise en scène du *moi* qu'il a diagnostiquée dans la vie ordinaire. La manière dont il se met lui-même en examen est alors modérée par le fait qu'elle lui permet de manifester deux vertus qu'il estime : l'honnêteté et le courage de dire des choses qui déplaisent même quand cela implique qu'il faut s'accuser aussi soi-même. Rousseau est ainsi pleinement justifié à s'estimer lui-même. Dans la mesure où il saisit notre condition par la pensée, il se libère bien de son emprise.

Qu'est-ce que Rousseau pouvait espérer apporter aux autres en s'engageant dans la République des Lettres ? C'est ici que l'argument du remède homéopathique (voir § 1) prend sens. En déployant les moyens littéraires qui nous éveillent à la conscience de notre corruption – bien que ces moyens aient eux-mêmes pour condition cette corruption – Rousseau peut bien se réclamer de faire du bien à ses lecteurs, au sens tout au moins où il les force à franchir un pas sans lequel ils pourraient difficilement amender notre condition. Car nul progrès n'est possible si nous ne reconnaissons pas les échecs que nous nous sommes dissimulés à nous-mêmes.

Y a-t-il cependant place pour un progrès au-delà de cette reconnaissance intellectuelle ? Comme nous l'avons vu, dans la *Préface* elle-même,

Rousseau nie qu'un tel progrès soit impossible, et clame que sa philosophie est « très-consolante et très-utile ». Il est néanmoins difficile de montrer qu'il fonde bien l'espoir d'un tel changement. Il paraît encore indécis sur ce point à ce moment de sa carrière. D'un côté, il semblerait que reconnaître honnêtement le problème à travers une comédie comme *Narcisse* suscite un rire consolateur, et peut-être aussi cette sorte de plaisir qui accompagne la compréhension (la satisfaction de la *theoria*). Et le progrès dépend bien de cette compréhension. D'un autre côté, reconnaître que nous sommes bien pris au piège, et comme prisonniers de nous-mêmes, laisse penser non seulement, comme l'affirme Rousseau, qu'il n'est pas de retour possible à une autre condition, mais aussi que toute voie future est d'avance condamnée (car le même *moi* risible est toujours du voyage).

On peut d'ailleurs se demander si, possible ou non, un tel progrès est désirable à tout point de vue. La réponse implicite de Rousseau est ambivalente, et je rends là hommage à la profondeur de sa réflexion au sujet de la condition humaine. Les lignes de l'*Émile* citées plus haut sont adressées par Rousseau à son lecteur et non à Émile, car l'amour de ce dernier pour Sophie serait détruit par cet enseignement. Si nous acceptons sincèrement ce que dit là Rousseau, nos propres affections n'en pâtiraient-elles pas ? Si tel est le cas, alors le projet même d'éclairer les profondeurs narcissiques de la vie humaine ne serait jamais désirable sans ambiguïté. Je ne me réfère pas seulement ici au projet des Lumières que Rousseau critique, mais aussi bien à sa propre critique de ce projet en tant qu'elle constitue un effort pour amener lumière et vérité dans la sphère publique. Le présage de Tirésias pourrait être toujours d'actualité.

En somme, la *Préface* et sa justification du premier *Discours* nous enseignent que, dans l'interdépendance de notre état social, nous ne sommes pas qui nous croyons ; les passages cités de l'*Émile* nous disent que nous ne pourrions pas être qui nous sommes et être aimés. L'histoire d'Ovide suggère que nous nous fanons sans l'amour d'un être que nous croyons véritablement autre, mais aussi que cet « autre véritable » est au fond, pour parler comme Rousseau, « l'ouvrage de nos erreurs ». Il en va de même pour *Narcisse*, qui souligne encore avec quelle facilité nos rationalisations et nos compulsions (sociales autant que personnelles) dissimulent combien nous nous aimons nous-mêmes dans l'autre. Dès



lors, nous ne savons pas comment vivre sans nos fictions ; nous ne pouvons revenir à une condition où nous n'en avons pas besoin ; nous ne savons pas avec certitude s'il serait vraiment désirable de nous en désabuser, mais sommes méprisables si nous ne reconnaissons jamais notre ignorance de nous-mêmes. Nous ne pouvons donc ni tolérer ni ne pas tolérer la reconnaissance de notre dépendance à l'égard des fictions. L'honnêteté elle-même se révèle une valeur ambiguë.

Rousseau laisse ici chacun dans l'aporie, sans voie évidente pour s'en sortir ou préserver sa tranquillité ou son honnêteté. Cette conclusion « socratique », et peut-être tragique, est pénétrante – pour autant qu'elle soutienne l'examen. Rousseau joue et interprète ce dilemme en théâtralisant sa propre activité de dramaturge et d'homme de lettres qui écrit pour le bien des autres comme de lui-même, et ce alors même que le drame dont il est l'auteur prend la forme d'une comédie humaine, trop humaine<sup>1</sup>.

Charles L. GRISWOLD  
Traduit par Christophe LITWIN

<sup>1</sup> Je remercie Z. Giannopoulou, P. Katsafanas, C. Kelly, A. Kra, J. Landy, C. Litwin, O. Mostefai et J. T. Scott pour leurs remarques sur mon texte. Ma gratitude va aussi à l'American Council of Learned Societies, à la Boston University Humanities Foundation et à l'Earhart Foundation, qui m'ont alloué les bourses qui ont rendu ce travail possible. Les premières versions en ont été présentées au Workshop in Late Modern Philosophy (Boston University), ainsi qu'à Babson College, The University of California (Davis) et enfin au colloque international Philosophie de Rousseau / Rousseau's Philosophy, ENS Lyon. Je suis reconnaissant envers chacun de ces auditoires pour leurs commentaires. Je remercie enfin Ch. Litwin pour sa traduction. Cet article est tiré d'une étude plus développée qui sera publiée ailleurs.

## PITIÉ DÉVELOPPÉE

### Aspects éthiques et épistémiques

À quelle question la théorie de la pitié élaborée par Rousseau se propose-t-elle de répondre ? Immédiatement, on imagine trois possibilités. Premièrement, il est possible que Rousseau ait conçu la pitié comme vertu de caractère ; en ce sens, la valeur de la pitié consisterait en sa capacité à promouvoir la réalisation d'une vie meilleure<sup>1</sup>. Deuxièmement, il est possible que Rousseau ait conçu la pitié comme vertu civique ; la valeur de la pitié consisterait alors en sa capacité à promouvoir la réalisation de la bonne société<sup>2</sup>. Des preuves de ces deux interprétations sont présentes dans les écrits de Rousseau. Il existe toutefois une troisième possibilité : Rousseau considérerait la pitié comme précieuse, non pas parce qu'elle promouvrait la réalisation d'un *summum bonum* éthique ou politique, mais parce qu'elle permet d'éviter un *summum malum* particulier : la dégénérescence de la société en un état de guerre et d'injustice dans lequel les faibles sont dominés par les puissants, conséquence d'une libération de l'amour-propre favorisée par la modernité. C'est cette proposition que je souhaite examiner ici, en montrant plus spécialement que la théorie de la pitié, chez Rousseau, a pour intention de fournir aux citoyens modernes les ressources nécessaires pour résister aux effets pernicieux de l'amour-propre et, plus fondamentalement, de réaliser cette ambition d'une manière qui soit en accord avec nos capacités et nos limites épistémiques.

Ce fait est important pour deux raisons. En premier lieu, il peut nous aider dans le travail de comparaison entre la théorie de la pitié chez Rousseau et des théories similaires développées par ses contemporains.

<sup>1</sup> Voir Nicholas Dent, *Rousseau*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 113 sq. ; Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, Oxford, Oxford UP, 2008 ; Paul Audi, « La pitié est-elle une vertu ? », *Dix-huitième siècle*, vol. 38, 2006, p. 464-480.  
<sup>2</sup> Voir Mira Morgenstern, *Rousseau and the Politics of Ambiguity*, University Park, Penn State UP, 2000.