

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**La construction de la spontanéité: morale
sensitive et rêverie dans la pensée de Rousseau.**

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/142514> since

Publisher:

Editum

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

*This is an author version of the contribution published on:
Questa è la versione dell'autore dell'opera:*

**Marco Menin, *La construction de la spontanéité: morale
sensitive et rêverie dans la pensée de Rousseau***

In

**José Lopez Hernandez y Antonio Campillo Mesequer, *El
legado de rousseau 1712-2012* Murcia, Editum, 2013, pagg. 291-302**

La construction de la spontanéité: morale sensitive et rêverie dans la pensée de Rousseau

Marco Menin

Peut-on considérer la rêverie comme l'expression privilégiée de cette "morale sensitive" qui, de l'aveu même de Rousseau, constitue l'une des clés philosophiques de toute son œuvre¹? C'est ce qu'on se propose d'examiner dans les pages qui suivent.

Une brève évocation de l'histoire tourmentée de l'"écrit fantôme" intitulé *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage* (1756) nous permettra de mettre en évidence la relation complexe et réciproque que Rousseau s'efforce d'établir entre la liberté et la nécessité, entre la spontanéité spirituelle et le conditionnement physique.

Dans un deuxième temps, on observera, dans le «fonctionnement» de la rêverie, la dialectique, solidaire et conflictuelle à la fois, entre liberté de l'esprit et besoins du corps, que Rousseau analyse dans le projet de morale sensitive: la rêverie permet au promeneur solitaire de "construire" la spontanéité morale – et partant, les preuves irréfutables de son innocence – à partir de la relation avec l'environnement extérieur.

Enfin, l'analyse détaillée de quelques extraits de la huitième et de la neuvième promenades des *Rêveries*, nous permettra de souligner comment, en parfaite concordance avec la conception du «matérialisme du sage», la va-

1 Rousseau définit la *Morale sensitive* «un livre vraiment utile aux hommes, et mêmes un des plus utiles qu'on pût leur offrir». J.-J. Rousseau: *Confessions*, dans *Œuvres complètes* [dans la suite OC], eds. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995, 5 vols., vol. I, p. 408. (N.B.: nous respecterons la graphie de Rousseau telle qu'elle apparaît dans cette édition). Étienne Gilson a souligné, dans un article pionnier, la centralité de cette œuvre inachevée: «Même restée à l'état de projet, l'idée du livre à écrire me semble commander à bien des égards l'interprétation de l'œuvre écrite. L'une des sources intérieures si multiples où s'alimente le rousseauisme, c'est assurément ce rêve jamais réalisé». E. Gilson, «La méthode de M. de Wolmar», dans: Id., *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932, 1955², pp. 275-298 (ici p. 284).

leur morale de la rêverie réside dans l'acceptation et dans l'intériorisation de la nécessité sensorielle, celle-ci devenant, paradoxalement, le moment inaugural de la découverte de l'autonomie morale du sujet.

1. «FORCER L'ÉCONOMIE ANIMALE À FAVORISER L'ORDRE MORAL»: LA MORALE SENSITIVE ENTRE SPONTANÉITÉ ET CONDITIONNEMENT NATUREL

L'idée d'utiliser la dimension physico-physiologique pour favoriser la dimension morale est un des grands rêves intellectuels de Rousseau. Durant son séjour à l'Ermitage en 1756, il avait projeté d'écrire une œuvre, intitulée *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*, dans laquelle il se proposait d'enquêter sur l'influence que les objets extérieurs ont nécessairement sur ce qui est intérieur à l'être humain en raison de la nature réceptive de ce dernier; le but ultime de sa recherche était une réforme morale qui ne serait plus obtenue par la médiation de prescriptions et de règles faisant appel à la raison mais qui s'accomplirait immédiatement grâce à l'aide du monde extérieur.

Ce projet fut toutefois rapidement abandonné, comme Rousseau le souligne dans le neuvième livre des *Confessions*² et le rappelle nettement dans le dixième: «A l'égard de *la Morale sensitive*, dont l'entreprise étoit restée en esquisse, je l'abandonnai totalement» (OC I, p. 516). Les seules informations certaines concernant cette œuvre, à propos de laquelle il n'existe aucun manuscrit (la minute de *la Morale sensitive* aurait été volée par d'Alembert³) ni aucune ébauche préparatoire, sont le titre et le sous-titre, ainsi qu'un résumé programmatique qui occupe un paragraphe de l'autobiographie de Rousseau et qui mérite d'être rapporté dans sa totalité:

En sondant en moi-même et en recherchant dans les autres à quoi tenoient ces diverses manieres d'être je trouvai qu'elles dépendoient en grande partie de l'impression antérieure des objets extérieurs, et que, modifiés continuellement par nos sens et par nos organes, nous portions, sans nous en apercevoir, dans nos idées, dans nos sentimens, dans nos actions mêmes l'effet de ces modifications. Les frappantes et nombreuses observations que j'avois recueillies étoient au-dessus de toute dispute; et par leurs principes physiques elles me paroisoient propres à fournir un régime extérieur qui varié selon les circonstances

2 «J'ai cependant bien peu travaillé à cet ouvrage, dont le titre étoit *la morale sensitive* ou *le matérialisme du Sage*» (OC I, p. 409).

3 Jean-Jacques suspecta du vol d'abord Madame de Luxembourg, pour se convaincre ensuite de la culpabilité de d'Alembert, lequel «avoit pu trouver le moyen de fureter ces papiers et d'en enlever ce qu'il lui avoit plu, tant en manuscrits qu'en lettres; soit pour chercher à me susciter quelque tracasserie, soit pour s'approprier ce qui lui pouvoit convenir. Je supposai qu'abusé par le titre de *La morale sensitive*, il avoit cru trouver le plan d'un vrai traité de matérialisme dont il auroit tiré contre moi le parti qu'on peut bien s'imaginer» (OC I, p. 608).

pouvait mettre ou maintenir l'âme dans l'état le plus favorable à la vertu. Que d'écart on sauroit à la raison, que de vices on empêcheroit de naître, si l'on savoit forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle trouble si souvent! Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, les aliments, le bruit, le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine et sur notre âme par conséquent; tout nous offre mille prises presque assurées, pour gouverner dans leur origine les sentimens dont nous nous laissons dominer (OC I, p. 409).

Quelle philosophie Rousseau voulait-il élaborer? Au-delà des incertitudes inévitables quant aux questions qui auraient dû être abordées dans cet écrit inachevé, il semble plausible de supposer que l'aspiration du philosophe était de trouver un juste et subtil équilibre entre le matérialisme proprement dit, qui impliquait à ses yeux une réduction mécanique inacceptable au physique, et un dualisme rigide entre l'âme et le corps, qui ne rendait pas pleinement compte de la prééminence de la sensibilité dans la formation de l'être humain. Fonder un "matérialisme du sage", c'est-à-dire un matérialisme non réductionniste, c'est en quoi aurait consisté ce défi ardu (peut-être impossible).

Il convient ici de se demander s'il est possible d'identifier avec certitude des points de contact entre ce projet philosophique et la conception de la rêverie selon Rousseau, compte-tenu du fait que les chercheurs (peu nombreux⁴) qui se sont aventurés sur le terrain du "matérialisme du sage" ont généralement identifié – comme l'a rappelé Pierre Burgelin – son "application romanesque" dans d'autres œuvres: «S'il l'a abandonné, ne serait-ce pas plutôt parce qu'en ayant utilisé la substance un peu partout, il [Rousseau] a reculé devant l'effort de reprendre et de compléter ce qu'il avait déjà dit? La morale sensitive, c'est *Emile* pour la théorie, *Julie* pour la pratique»⁵.

Un certain nombre d'arguments, deux types d'arguments au moins, peuvent toutefois être avancés à l'appui de la thèse d'une influence substantielle, et non seulement occasionnelle, de la morale sensitive sur la rêverie. Le premier indice est d'ordre textuel, il peut être dépiqué dans l'un des

4 Sur la complexe question de la morale sensitive, voir T. O'Hagan: «La morale sensitive de Jean-Jacques Rousseau», *Revue de théologie et de philosophie*, n° 4, 1993, pp. 343-357; Id.: *Rousseau*, London-New York, Routledge, 1999, en particulier pp. 11-32; A. Bruno: *Jean-Jacques Rousseau. La morale sensitive o il materialismo del saggio*, Milano, Angeli, 1997; J.-L. Lecerclé: «Le matérialisme du sage selon Rousseau», dans: B. Fink et G. Stenger (éds.): *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Mélanges offerts à Roland Desné*, Paris, P.U.F., 1999, pp. 175-183; M. di Palma: «Rousseau's Enlightenment Ethics: The Synthesis of Materialism and Morals», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n° 5, 2000, pp. 73-227. Je me permets aussi de renvoyer à M. Menin: «Sulle tracce di un'assenza ingombrante. Prospettive interpretative della *Morale sensitive* di Rousseau», *Giornale critico della filosofia italiana*, n° 3, 2009, pp. 590-608; Id.: *Il libro mai scritto. La morale sensitive di Rousseau*, Bologna, Il Mulino, 2013.

5 P. Burgelin: *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, P.U.F., 1952, p. 361.

témoignages tardifs de Rousseau, la vingt-septième carte à jouer. Dans ce texte, le rappel de la morale sensitive se présente, de manière quasi-obsessionnelle, deux fois en quelques lignes, en liaison précisément avec la thématique de la rêverie: «Connois toi toi-même / Froides et tristes rêveries / Morale sensitive / Comment dois je me conduire avec mes contemporains / Du mensonge / Trop peu de santé / Eternité des peines / Morale sensitive» (OC I, p. 1172).

Un deuxième indice, décisif, est d'ordre théorique: il consiste dans la constatation que la morale sensitive et la rêverie sont fondées l'une et l'autre sur une dialectique binaire entre la nécessité physique et la liberté morale, d'où découle une conception très particulière de la spontanéité⁶. Deux éléments significatifs émergent, dès la première lecture, du résumé du projet non réalisé dans les *Confessions*. Tout d'abord, un lien étroit est établi entre la nécessité et le domaine physique d'un côté, la liberté et le domaine moral de l'autre; au premier de ces deux termes sont rapportées les considérations concernant un milieu extérieur caractérisé par des principes physiques précis (climat, couleurs, bruits, ...) ainsi que l'"économie animale"⁷ qui règle la physiologie humaine; au second terme sont rapportées les réflexions sur les vices et les vertus et sur l'ordre moral. De plus, s'il est vrai *de facto* qu'il y a souvent conflit entre économie animale et ordre moral, cela n'implique en aucune façon une opposition originelle ou *de jure*: puisque «tout agit sur notre machine et sur notre ame par conséquent» (OC I, p. 409) rien n'interdit d'utiliser les éléments physiques pour atteindre un objectif moral. C'est à partir de cette conviction que le projet ambitieux de la morale sensitive peut arriver à maturité: il n'est rien d'autre que la tentative de garantir la liberté morale au travers de la nécessité physique.

L'idée que la nécessité physique est bonne en soi, justement parce qu'elle est naturelle et originelle, était du reste déjà présentée dans la *Dernière Réponse à Bordes*, par l'affirmation – aussi significative que rarement rappelée – selon laquelle «tout est source de mal au-delà du nécessaire physique» (OC III, p. 95). La spontanéité morale pourra ainsi être construite à l'image de la nécessité physique qui, conçue comme expression directe de la volonté divine, est nécessairement "bonne" (dans le sens de la "bonté naturelle" typique

6 Sur la conception de la spontanéité selon Rousseau, voir H. Boschann: *Die Spontanitätstheorie bei Jean-Jacques Rousseau*, Berlin, Ebeling, 1926; B. Sierra: «Une évolution dans la philosophie de Rousseau: de la vertu comme spontanéité à la spontanéité comme vertu», *Études Jean-Jacques Rousseau*, n° 9, 1997, pp. 273-280.

7 L'expression «économie animale» avait déjà été utilisée dans une note de la *Lettre à Christophe de Beaumont* (OC IV, p. 939). Cette expression, rendue célèbre par l'œuvre de 1746 de Quesnay *Essai physique sur l'économie animale*, est d'ascendance médicale. Voir C. T. Wolfe et M. Terada: «The Animal Economy as Object and Program in Montpellier Vitalism», *Science in Context*, n° 21, 2008, pp. 537-579.

de l'état de nature). Cependant, la normativité de la nécessité physique est seulement en puissance; pour s'exprimer pleinement à un niveau éthique, en fait, la spontanéité doit être intériorisée par l'individu et placée dans un ordre moral librement choisi. C'est à ce point qu'est évidemment supposée la double déclinaison de la sensibilité, théorisée dans le second *Dialogue*, dont dépend la possibilité même de moralisation de la nécessité – et, plus généralement, de l'aspect physique – et qui représente un des éléments les plus impétueusement originaux de l'anthropologie selon Rousseau: «Il y a une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paroît n'avoir pour fin que la conservation de notre corps et celle de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur. Il y a une autre sensibilité que j'appelle active et morale qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers» (OC I, p. 805). La sensibilité passive et la sensibilité active, identifiées respectivement avec la sensation et avec le sentiment, ne correspondent pas à deux niveaux séparés mais bien à deux aspects de la même faculté. L'idée d'une analogie de fonctionnement entre ces deux genres de sensibilité n'est pas écartée, au contraire une influence réciproque est clairement théorisée. «J. J.», précisera Rousseau lui-même en peignant, dans le deuxième *Dialogue*, le portrait de Jean-Jacques, «m'a paru doué de la sensibilité physique à un assez haut degré. Il dépend beaucoup de ses sens et il en dépendroit bien davantage si la sensibilité morale n'y faisoit souvent diversion; et c'est même encore souvent par celle-ci que l'autre l'affecte si vivement» (OC I, p. 807)⁸.

La conséquence la plus importante de cette distinction – du moins en ce qui concerne la rêverie – est certainement l'interaction continue entre l'intériorité du sujet et l'espace extérieur: d'une part, l'environnement agit inévitablement sur la constitution sensible (dans le sens physique du terme) de l'homme⁹; d'autre part, et en revanche, la sensibilité individuelle (comprise dans sa déclinaison morale) peut contribuer à changer de façon déterminante la perception objective du monde: «J. J. esclave de ses sens ne s'affecte pas néanmoins de toutes les sensations, et pour qu'un objet lui fasse impression il faut qu'à la simple sensation se joigne un sentiment» (OC I, p. 808).

8 Pour les études générales sur la sensibilité, voir A. M. Wilson Jr.: «Sensibility in France in the Eighteenth Century. A Study in Word History», *French Quarterly*, n° 13, 1931, pp. 35-46; P. Trahard: *Les maîtres de la sensibilité française au XVIII^e siècle: 1715-1789*, Paris, Boivin, 1931-1933, 4 vols.; F. Baasner: *Der Begriff "sensibilität" im 18. Jahrhundert. Aufstieg und Niedergang eines Ideals*, Carl Winter, Heidelberg, 1988. Pour les indications sur les contributions plus récentes, voir D. J. Denby: «The current State of Research on Sensibility and Sentimentalism in late Eighteenth-Century-France», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n° 304, 1992, pp. 1344-1347.

9 On peut rappeler, à ce propos, la définition célèbre que Saint-Preux donne de l'"homme sensible": «Vil jouet de l'air et des saisons, le soleil ou les brouillards, l'air couvert ou serein régleront sa destinée, et il sera content ou triste au gré des vents» (OC II, p. 89).

2. «LE CONCOURS DES OBJETS ENVIRONNANS»: RÊVERIE ET NÉCESSITÉ SENSORIELLE

La relation complexe et à double sens, entre l'âme sensible et le monde des objets se déploie dans l'expérience de la rêverie dont l'importance va croissant au cours de la dernière phase de la réflexion de Rousseau, au point qu'elle en vient à définir son entière existence: «Ma vie entière n'a guère été qu'une longue rêverie divisée en chapitres par mes promenades de chaque jour» (OC I, p. 1165).

Le thème de la rêverie se caractérise non seulement par une indéniable valeur littéraire et esthétique, il est aussi partie intégrante de la spéculation morale de Rousseau: l'essence de la rêverie, c'est à dire sa capacité à «convertir la douleur en volupté» (OC I, p. 1074), la place au cœur de la quête du bonheur qui caractérise la vie de chaque individu. Ce n'est certes pas une coïncidence si dans un des rares passages de son œuvre où Rousseau parle en termes non polémiques de la figure du philosophe – dans la *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation* – Jean-Jacques décrit «le premier homme qui tenta de philosopher livré à une profonde et délicieuse rêverie» (OC IV, p. 1044).

Si le lien entre la rêverie et la spéculation morale est explicite dans plusieurs ouvrages, le lien que la rêverie entretient avec le projet du matérialisme du sage est non moins évident. Ces deux questions sont en effet l'une et l'autre situées au point précis de convergence entre la dimension physiologique et la dimension psychologique, entre les limites matérielles du monde des objets et la libre potentialité spirituelle de l'individu. L'analyse de cette relation si complexe est l'un des principes directeurs de la dernière production littéraire de Rousseau, les *Rêveries du promeneur solitaire* inachevées. La rédaction de cette œuvre – qui a occupé Jean-Jacques pendant les deux dernières années de sa vie – pourrait être interprétée comme une véritable application de la morale sensitive, soutenue désormais par la théorie de la sensibilité qui avait trouvé une formulation progressivement plus assurée et mieux définie dans les écrits de la maturité et qui avait été systématisée, pour ainsi dire, dans les *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques*.

L'analyse de la définition et du «fonctionnement» de la rêverie nous permettront de mieux comprendre que la rêverie soit conçue comme moment privilégié d'expression d'une morale de la sensibilité. Au-delà de l'étymologie incertaine et de l'extrême complexité sémantique qui rend difficile la traduction en d'autres langues, le terme «rêverie» indique une modalité de la pensée livrée à elle-même, ce qui implique une chaîne de sensations et de sentiments spontanément associés entre eux¹⁰. Il s'agit d'une catégorie

10 La bibliographie sur Rousseau et la rêverie est immense. Je me limite à renvoyer à M. Raymond:

ambiguë, dans laquelle convergent des valeurs liées aussi bien à la dimension rationnelle qu'à la dimension du sensible. Selon un mécanisme caractéristique de l'anthropologie de Rousseau, c'est la dimension du sensible qui assure la "bonté" et la naturalité de la dimension rationnelle, jusqu'à lui faire perdre toute connotation d'artificialité ou de médiation.

Une fois de plus, l'ordre moral a besoin du soutien de l'économie animale pour s'exprimer pleinement, comme le confirme le fait que la caractéristique prédominante de la conception de la rêverie selon Rousseau est précisément la passivité du sujet, c'est-à-dire son abandon à la nécessité physique en toute confiance. Cet aspect avait déjà été analysé avec pénétration dans le deuxième *Dialogue* qui insiste, à plusieurs reprises, sur la passivité totale et sur l'absence de contraintes du sujet durant la rêverie, celle-ci gagne en force et en élévation à partir de sa totale absence d'intérêt:

Dans la rêverie on n'est point actif. Les images se tracent dans le cerveau, s'y combinent comme dans le sommeil sans le concours de la volonté : on laisse à tout cela suivre sa marche et l'on jouit sans agir (OC I, p. 845);

Si j'aime quelquefois à penser c'est librement et sans gêne en laissant aller à leur gré mes idées sans les assujettir à rien [...]. Penser pour vivre me paroît la plus pénible ainsi que la plus ridicule de toutes les occupations (OC I, p. 839).

La centralité de la prédisposition réceptive des hommes à l'épanouissement de la rêverie semble confirmée par ce qu'on peut appeler "le mécanisme du rêve", c'est à dire la présence simultanée de conditions favorables au déroulement de la rêverie. C'est, en effet, Rousseau lui-même qui avertit son lecteur, dans un passage célèbre de la cinquième promenade, que les rêveries «ne peuvent être senties par toutes les âmes ni dans toutes les situations». En fait, «il y faut des dispositions de la part de celui qui les éprouve, il en faut dans le concours des objets environnans» (OC I, p. 1047). Les conditions nécessaires pour le libre développement de la rêverie sont ainsi essentiellement deux, reductibles à l'opposition fondamentale entre l'intériorité et l'extériorité: à une disposition spécifique du sujet, à la fois physiologique et psychologique, doit correspondre une configuration précise des objets environnants.

L'importance du "régime extérieur" devient encore plus évidente si l'on considère le développement de la rêverie dans son ensemble, car il joue un rôle clé dans deux phases distinctes. Non seulement la rêverie ne se déploie que dans un environnement particulier mais elle ne se réalise que par la création d'un nouvel espace, espace imaginaire mais bien réel qui

Jean-Jacques Rousseau. *La quête de soi et la rêverie*, Paris, Corti, 1962; A Tripet: *La rêverie littéraire. Essai sur Rousseau*, Genève, Droz, 1979; R. Morrissey: *La Rêverie jusqu'à Rousseau. Recherche sur un topos littéraire*, Lexington, French Forum Publishers, 1984.

devient le refuge le plus intime de la conscience individuelle: Jean-Jacques aime l'appeler «le pays des chimères»¹¹. Au cours de la rêverie, la compénétration et l'identification entre intériorité et extériorité est absolue. Le "je" est en fait tellement plongé dans la dimension sensible de la rêverie, qu'il peut éprouver la sensation de l'existence à l'état pur. Cette intégration transparente entre le "je" et le monde, et par conséquent entre l'ordre moral et l'ordre physique, est très clairement illustrée dans la deuxième promenade, par le célèbre récit de l'incident de Ménéilmontant¹²:

La nuit s'avançoit. J'aperçus le ciel, quelques étoiles, et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentois encore que par là. Je naissois dans cet instant à la vie, et il me sembloit que je remplissois de ma légère existence tous les objets que j'apercevois. Tout entier au moment présent je ne me souvenois de rien; je n'avois nulle notion distincte de mon individu, pas la moindre idée de ce qui venoit de m'arriver; je ne savois ni qui j'étois ni où j'étois; je ne sentois ni mal, ni crainte, ni inquiétude [...]. Je sentois dans tout mon être un calme ravissant auquel chaque fois que je me le rappelle je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus» (OC I, p. 1005).

La conscience de soi est ici reconduite à la simple sensation («Je ne me sentois encore que par-là») qui, aussitôt sortie du rien, accède immédiatement à l'être, mais d'une façon infiniment ténue et impondérable. Afin d'atteindre le sentiment de l'existence, le sujet doit en fait projeter sa propre existence sur le monde extérieur («Je remplissois de ma légère existence tous les objets que j'apercevois») qui devient une partie intégrante de son identité: le "je" et le milieu qui l'entoure se fusionnent en une chose seule, au point que le sujet perd soit la notion de lui-même, soit celle de l'espace («Je ne savais pas qui j'étais ni où j'étois»).

On retrouve dans l'ensemble des dix *Rêveries* la même centralité de la dimension physico-physiologique aboutissant aux mouvements d'expansion de l'âme du promeneur solitaire et à la réalisation du bonheur. Qu'il suffise de rappeler, à titre d'exemple, la cinquième promenade. Ce texte, qui est un chef d'œuvre stylistique, transpose dans un contexte poétique, avec

11 «Le pays des chimères est en ce monde le seul digne d'être habité, et tel est le néant des choses humaines, qu'hors l'Être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas» (OC II, p. 693). Sur l'idée de chimère selon Rousseau voir P. Sosso: *Jean-Jacques Rousseau. Imagination, illusions, chimères*, Paris, Champion, 1999; L. Sozzi, *Il paese delle chimere. Aspetti e momenti dell'idea d'illusione nella cultura occidentale*, Palermo, Sellerio, 2007, en particulier pp. 135-182.

12 Le 24 octobre 1776, Rousseau fut renversé frontalement par un énorme chien, alors qu'il rentrait d'une promenade sur la colline de Ménéilmontant. Il s'en est tiré avec une entorse du pouce et de nombreuses contusions. Dans le passage cité, Jean-Jacques décrit le moment où il reprend conscience. Sur cet épisode, voir J.-L. Guichet: «Nature et origine: l'accident de Ménéilmontant», dans J. C. O'Neal (éd.): *The Nature of Rousseau's Rêverie: Physical, Human, Aesthetic*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, pp. 85-97.

une précision déconcertante, la relation entre l'économie animale et l'ordre moral qui est décrite dans le résumé programmatique du neuvième livre des *Confessions*: «Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, les aliments, le bruit, le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine et sur notre ame par consequent; tout nous offre mille prises presque assurées, pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer» (OC I, p. 409).

Ce sont précisément les éléments non-naturels du monde extérieur qui favorisent ici la prédisposition à la rêverie, celle-ci se révélant comme prédisposition synesthésique qui implique la perception sensorielle dans son ensemble. La perte extatique dans la nature lacustre de Bienne est rendue possible, précisément, par les couleurs et les jeux de lumière, par le bruit des feuilles et le silence et, en particulier, par le mouvement rythmé et régulier de l'eau, qui finit par coïncider avec le mouvement de la vie intérieure:

Le bruit des vagues et l'agitation de l'eau fixant mes sens et chassant de mon ame toute autre agitation la plongeient dans une rêverie délicieuse [...]. Le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles frappant sans relache mon oreille et mes yeux suppléaient aux mouvemens internes que la rêverie éteignoit en moi et suffisoient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser. De tems à autre naissoit quelque foible et courte reflexion [...]: mais bientôt ces impressions légères s'effaçoient dans l'uniformité du mouvement continu qui me berçoit, et qui sans aucun concours actif de mon ame ne laissoit pas de m'attacher au point qu'appelé par l'heure et par le signal convenu je ne pouvois m'arracher de là sans effort (OC I, p. 1045)¹³.

L'harmonie de l'ordre physique se reflète ainsi dans l'ordre moral, dans une dimension spirituelle qui transcende désormais la perception des sens où le sujet a puisé sa force; ce dernier peut éprouver, «un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'ame aucun vuide qu'elle sent le besoin de remplir» (OC I, p. 1046).

3. «J'AI APPRIS À PORTER LE JOUG DE LA NECESSITÉ SANS MURMURE»: L'INTÉRIORISATION DE LA NÉCESSITÉ SENSORIELLE

La même dialectique entre nécessité sensorielle et liberté de l'âme sera reprise et approfondie dans la huitième et la neuvième promenades qui peuvent être considérées comme une sorte de résumé du rôle de la rêverie dans l'anthropologie de Rousseau et de son lien avec le projet de "maté-

13 Pour une analyse détaillée du rythme lyrique de ce passage voir R. Osmont: «Contribution à l'étude psychologique des *Rêveries*», *Annales Jean-Jacques Rousseau*, n° 23, 1934, pp. 7-135, en particulier p. 96 et suivantes; A. Tripet: *œuv. cit.*, p. 121 et suivantes.

rialisme du sage". Le premier des deux textes illustre la relation inverse qui existe entre le bonheur personnel de Rousseau et le malheur résultant de l'"obscur complot" que la société a ourdi contre lui: «Comment vivre heureux et tranquille dans cet état affreux? J'y suis pourtant encore et plus enfoncé que jamais, et j'y ai retrouvé le calme et la paix et j'y vis heureux et tranquille et j'y ris des incroyables tourmens que mes persécuteurs se donnent sans cesse» (OC I, p. 1076).

Jean-Jacques revient une fois de plus sur le lien indissoluble entre l'ordre physique et l'ordre moral afin d'expliquer comment est possible une situation aussi paradoxale à première vue: «D'où vient cette différence? d'une seule chose. C'est que j'ai appris à porter le joug de la nécessité sans murmure» (OC I, p. 1077). La nécessité mentionnée dans ce passage n'est évidemment pas la nécessité aveugle et mécanique des matérialistes, mais une nécessité résultant de la volonté divine et, en tant que telle, capable de s'adresser éthiquement à l'action humaine. Ces deux typologies de la nécessité sont juxtaposées ouvertement dans le douzième paragraphe de la promenade, par les exemples de la tuile qui tombe et du jeu de hasard (voir OC I, p. 1078). Le statut de la nécessité est ici, un fois de plus, ambigu: d'une part, elle libère l'âme affligée de son plus lourd tourment (attribuant le mal à l'extériorité), d'autre part, elle projette le sujet dans un état de vulnérabilité. En d'autres termes, la nécessité est toujours "joug" et "loi"; elle est en même temps règle naturelle et mère des besoins humains, limite et liberté conquise¹⁴.

Dans cette perspective l'acceptation et l'intériorisation de la nécessité sensorielle deviennent paradoxalement le moment inaugural de la découverte de l'autonomie morale du sujet. Le sage, en fait, sait «faire de nécessité vertu» (OC II, p. 275; OC IV, p. 761) pour assurer sa liberté, comme l'illustre un passage éclairant de la *Lettre à Christophe de Beaumont*: «Quiconque ne reconnoit que les lois de la vertu et celle de la nécessité n'est plus asservi aux hommes. Celui-là seul sait être libre et bon dans les fers» (OC IV, p. 1019). C'est la raison pour laquelle, ce n'est qu'en se livrant en toute confiance à l'ordre physique («tout ce que j'avois à faire encore sur la terre étant de m'y regarder comme un être purement passif». OC I, p. 1079), que le promeneur solitaire peut libérer les tendances expansives de son âme: «Tout me ramène à la vie heureuse et douce pour laquelle j'étois né. Je passe les trois quarts de ma vie ou occupé d'objets instructifs et meme agreables auxquels je livre avec delices mon esprit et mes sens» (OC I, p. 1081).

14 Sur la conception de la nécessité selon Rousseau, voir P. Casini: «Le hasard, la nécessité et "une diable de philosophie"», dans: A. J. Bingham et V. W. Topazio, *Enlightenment Studies in Honour of L. G. Crocker*, Oxford, Voltaire Foundation, 1979, pp. 59-70; F. S. Eigeldinger: «Nécessité et vertu dans les *minora* de Rousseau», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n° 4, 2001, pp. 319-339.

Les principes qui règlent les relations du "je" avec le monde naturel sont appliqués aux relations humaines, dans la suite de la huitième promenade:

Dominé par mes sens, quoique je puisse faire, je n'ai jamais su résister à leurs impressions, et, tant que l'objet agit sur eux mon cœur ne cesse d'en être affecté; mais ces affections passagères ne durent qu'autant que la sensation qui les cause. La présence de l'homme haineux m'affecte violemment mais sitôt qu'il disparoit l'impression cesse; à l'instant que je ne le vois plus, je n'y pense plus (OC I, p. 1082).

La même analogie entre la sensibilité physique et la sensibilité morale est reprise dans la neuvième promenade: «Toujours trop affecté des objets sensibles et surtout de ceux qui portent signe de plaisir ou de peine, de bienveillance ou d'aversion, je me laisse entraîner par ces impressions extérieures sans pouvoir souvent m'y dérober [...]. Un signe, un geste, un coup d'œil d'un inconnu suffit pour troubler mes plaisirs ou calmer mes peines» (OC I, p. 1094).

C'est justement parce qu'il est au courant «du pouvoir des sensations sur [s]es sentimens internes» (OC I, p. 1085) que Rousseau, appliquant les principes de la morale sensitive, peut contrecarrer les actions de ses ennemis et chercher un dédommagement aux maux qu'il a soufferts parmi les êtres humains le plus innocents, à savoir les enfants.

La neuvième rêverie se dénoue par le souvenir de deux épisodes substantiellement similaires, dans lesquels Jean-Jacques répond aux désirs de quelques enfants. Dans le premier récit, situé dans le Bois de Boulogne, Jean-Jacques rencontre un groupe des petites filles, il leur fait tirer des oublies à ses frais et leur contentement le ravit. Dans le second épisode, il offre de bon cœur aux pauvres savoyards un panier de pommes, après avoir assisté, au cours d'un banquet aristocratique à les Chevrette, au jeu cruel de ses amis jetant des friandises à des manants¹⁵. Le plaisir que Rousseau tire de ces simples "fêtes populaires" dépend précisément du lien indissociable entre la sensation et le sentiment: «De mon côté quand j'ai bien réfléchi sur l'espèce de volupté que je goutois dans ces sortes d'occasions j'ai trouvé qu'elle consistoit moins dans un sentiment de bienfaisance que dans le plaisir de voir des visages contens. Cet aspect a pour moi un charme qui, bien qu'il penetre jusqu'à mon cœur semble être uniquement de sensation» (OC I, p. 1093). C'est précisément ce chevauchement entre l'économie animale et l'ordre moral qui donne à la rêverie même sa valeur éthique: «Quoique ce ne soit là qu'un plaisir de sensation il a certainement une cause morale» (OC I, p. 1094).

15 Pour une analyse détaillée de ces épisodes voir J. Starobinski: «Don fastueux et don pervers. Commentaire historique d'une *Rêverie* de Rousseau», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 41, 1986, pp. 7-26.

Dans l'expérience privilégiée de la rêverie se réalise ainsi, avec toutes ses contradictions, le rêve intellectuel de la morale sensitive: la finalité naturelle et la finalité morale trouvent là un point de contact et vont jusqu'à s'entrecroiser; l'ordre sensible-esthétique et l'ordre éthique peuvent coïncider, jusqu'à créer dans ce monde – comme l'écrit Rousseau à son ami Paul-Claude Moulton, en 1769 – l'image la plus fidèle de la condition existentielle future: «La nature entière m'en est garante. Elle n'est pas contradictoire avec elle-même; j'y vois régner un ordre physique admirable et qui ne se dément jamais. L'ordre moral y doit correspondre. Il fut pourtant renversé pour moi durant ma vie; il va donc commencer à ma mort»¹⁶.

16 J.-J. Rousseau: *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, éd. R. A. Leigh, Genève-Oxford, Institut et Musée Voltaire-The Voltaire Foundation, 1965-1998, 52 vols., vol. XXXVII, p. 57. Pour une analyse de cette lettre voir M. Viroli: *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1988, pp. 22-23.