

Le social comme re-connaissance de soi et une lecture contemporaine de la doctrine politique de Rousseau.

La philosophie de Rousseau et la politique entretiennent des liens évidents et pourtant problématiques.

En effet, nous avons souligné la misanthropie nécessaire et salutaire à une connaissance aiguë de soi et de l'homme en général. Malgré les apparentes contradictions de Rousseau, que ce soit dans son argumentaire ou dans la mise en œuvre pratique dans sa vie, nous avons conclu que l'authenticité était indissociable de la solitude. En effet, que ce soit lors de retraite volontaire à Ermenonville à la fin de sa vie, ou contrainte lors de son séjour aux bords du lac de Bièvre, Rousseau n'a cessé d'être à la fois acteur et spectateur des effets de sa théorie dans sa vie.

Cependant, Rousseau est aussi connu pour être le penseur politique de la Révolution Française, des Lumières. En effet, l'auteur du *Contrat social* a exercé une influence déterminante sur l'élaboration des droits fondamentaux de 1789 en France. On ne saurait d'ailleurs citer les multiples références, dans la structure même de notre système politique des concepts élaborés par le plus Genevois des philosophes des Lumières français. Rousseau est donc un être à multiples facettes : écrivain-poète de la sensibilité, de la subjectivité, mais aussi penseur rationnel, père de concepts inclus dans un système de pensée politique. Ces différents visages de Rousseau font de cet auteur un sujet d'étude exigeant, dont il faut s'efforcer de saisir l'unité, la cohérence.

L'écart entre nos conclusions en matière de philosophie pratique et ce chapitre de philosophie politique accroît grandement la difficulté. La raison en est simple : nous savons que Rousseau prescrit une vie en société, que le groupe est salutaire pour l'homme et qu'en aucune façon, il n'est souhaitable que l'homme revienne à un état antérieur à celui de société.

Pour commencer, rappelons la doctrine politique de Rousseau et définissons les concepts principaux afin d'élaborer un projet de réinterprétation en cohérence avec l'idée de nature, terme qu'il conviendra également de définir. Quelles sont donc, selon Jean-Jacques Rousseau, les règles fondamentales d'une bonne constitution ? Précisons d'abord qu'il s'agit d'un régime démocratique direct. Autrement dit, le peuple est souverain et dispose du pouvoir législatif. Le *Contrat social* précise que « la puissance législative appartient au peuple, et ne

peut appartenir qu'à lui »³¹. Ensuite, s'agissant du pouvoir exécutif, c'est-à-dire de l'organisation du gouvernement, divers systèmes sont possibles : démocratie, aristocratie, monarchie. Mais ces termes ne doivent pas être compris dans un sens d'un régime constitutionnel total, mais uniquement dans un sens d'organisation du pouvoir chargé d'exécuter les lois. Chaque système présente des avantages et des inconvénients, et à chaque type de société, à divers moments, correspond un type d'organisation. Rousseau considère ce pouvoir comme subordonné au pouvoir législatif, réel lieu du pouvoir. « Le Gouvernement reçoit du Souverain les ordres qu'il donne au peuple »³². C'est ainsi que nous pouvons présenter succinctement la morphologie du système politique de Rousseau. À présent, étudions brièvement les raisons de ce régime focalisé sur le pouvoir législatif. Quelle sont les raisons qui font que seul un régime qui donne le pouvoir législatif aux citoyens est un régime valable ? Autrement dit, quelle est la genèse de la doctrine politique de Rousseau ? Du point de vue de son origine fictionnelle, Rousseau évoque ce « Contrat Social », et si l'attribution de ce moment hypothétique au titre de son célèbre ouvrage en a fait souvent perdre la notion de fiction, il faut rappeler que dans la préface du *Second Discours*, Rousseau prie « que [ses] lecteurs ne s'imaginent pas qu'[il] ose [se] flatter d'avoir vu ce qui [lui] paroît si difficile à voir. [il a] commencé quelques raisonnements, [il a] hazardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état »³³. Quelles sont les conséquences de ce pacte fondamental ? Sur quels principes la démocratie directe trouve-t-elle ses fondements ? D'abord, le système politique doit assurer la liberté, l'autonomie des individus membres de la société. Cette condition est rendue possible dans la mesure où le pacte social est le résultat d'une démarche collective et volontaire. Il s'effectue synchroniquement, unanimement et tacitement. Il en résulte que « chacun s'unissant à tous, ne se donne à personne, et, comme il n'y a pas un associé sur lequel on acquiert le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de ce que l'on perd, et plus de force que ce que l'on a »³⁴. Et puisque les lois sont le résultat de la volonté de tous, il n'y a pas de soumission, logiquement, puisque la loi ne fait qu'explicitier et compiler les souhaits individuels.

Il est donc logique que la démocratie soit la seule voie possible pour l'élaboration de la constitution. Par la participation individuelle et effective de chaque citoyen, il n'en saurait être autrement, ou alors une limitation des libertés serait nécessairement observée. Il s'agit donc

³¹ *Contrat social*, III, 1, p.91.

³² *Ibid.*

³³ *Second Discours*, p.53.

³⁴ *Contrat social*, p.53.

d'un argument logique : nul ne peut être injuste envers lui-même. Donc en entrant en société, l'homme n'a renoncé à rien, et trouve ses intérêts légitimes parfaitement garantis. Autrement dit l'homme ne peut pas ne pas vivre en société, attendu que la société lui apporte, en plus de la garantie de la liberté, la sécurité.

Cet exposé de la doctrine politique de Rousseau synthétique à dessein doit retenir notre attention à travers un aspect en particulier, en lien avec notre problématique globale : en quoi cette théorie rapproche-t-elle l'homme de la nature ? Et comme ici, il est évident qu'il ne s'agit pas de la nature-environnement, de quelle nature parle-t-on ? Donc, de quelle nature la politique de Rousseau nous rapproche-t-elle ? Et qu'en est-il de l'authenticité développée dans le chapitre précédent et dont nous avons mis en évidence l'importance, tout comme la nécessité d'isolement et de misanthropie ? Tout ceci semble à première vue incompatible et nous allons donc nous efforcer d'en mettre en évidence la cohérence.

Le problème est évoqué dans *Le contrat social* lors du processus de dénaturation de l'homme. Les besoins mutuels ont rapproché les hommes dans un premier temps, mais ont ensuite créé un déséquilibre entre ceux plus puissants et dont les besoins ont accru, et les plus misérables, alors asservis à satisfaire les besoins des plus puissants. La constitution de la société et des rapports sociaux est d'emblée pervertie à cause de la déformation de l'amour de soi en amour-propre. Ce passage est également observable à l'échelle individuelle, pour Rousseau, au cours de la vie de l'enfant. L'amour-propre naît dès lors que l'on est confronté au regard d'autrui. C'est alors que débute la dénaturation de l'homme.

Donc dans ce chapitre, nous devons envisager la nature comme nature humaine, autrement dit, l'homme tel qu'il existe à ce moment particulier où il entre en société mais n'a pas encore démarré le processus de dénaturation, c'est-à-dire où il n'a pas encore transformé l'amour de soi en amour-propre. Il s'agit ici de l'homme naturel, c'est-à-dire de l'homme sorti de l'état de nature, donc distinct de l'animal, et disposé à développer les facultés données par la nature. Rousseau conceptualise cet état par la notion de perfectibilité, concept au centre de sa doctrine et dont on trouve la définition et la genèse dans le *Second Discours*:

« Mais quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseront quelque lieu de disputer sur cette différence entre l'homme et l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner ; faculté, qui, à l'aide des circonstances développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois,

ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. »³⁵

Le souci de donner sens à la doctrine politique de Rousseau anime les commentateurs depuis trois siècles, et il serait vain de tenter une reformulation de ce qui a déjà été explicité : il n'est pas contradictoire de penser que la société est la source des maux de l'homme et en même temps son salut, le seul moyen de réaliser sa liberté, son autonomie. Ce nous voulons proposer ici, c'est un rapprochement des problématiques rousseauistes dans la société contemporaine. Que peut-on faire de la doctrine politique de Rousseau dans notre société actuelle ? Conscients que la corruption de l'homme est une question structurelle à l'échelle individuelle et collective, comment mettre en œuvre cette tension dans les malaises que rencontrent les citoyens du XXI^e siècle ? Plutôt qu'une démarche de repentir, de réparation, et de retour, nous proposons ici de dépasser le problème et de projeter la logique de Rousseau afin de découvrir ce que cherche vraiment l'homme dans ce double mouvement : domination de l'autre dans un amour-propre exacerbé, et répulsion des effets produits, repli sur soi, isolement et misanthropie. Cette approche est justifiée par les questions et préoccupations posées en introduction de ce travail, et en lien avec les enjeux écologiques de notre temps.

Il s'agit donc davantage d'un regard sociologique sur notre société qui a tant de dettes envers Rousseau et le mouvement des Lumières, mais dans laquelle tant de dysfonctionnements persistent et où l'être humain ne semble toujours pas avoir atteint le bonheur. Autrement dit, nous requérons le regard de Rousseau, son entendement, sur un phénomène symptomatique, à savoir le mécontentement, la revendication de reconnaissance sociale. En effet, ce thème nous paraît approprié dans la mesure où d'une part, la reconnaissance suppose, d'un point de vue morphosyntaxique, un mouvement de retour sur la connaissance d'un objet. Connu des uns, il demande à être connu maintenant des autres et le résultat de cette connaissance doit être rendu aux premiers. Ce double mouvement correspond, d'une certaine manière, au cheminement intellectuel de Rousseau au cours de sa vie : de la rencontre avec lui-même par l'intermédiaire de la relation avec Madame de Warens, il s'est révélé à lui-même à l'occasion du *Premier Discours*. Par la suite, au sommet de sa vie intellectuelle, il se retire brusquement de la société française, persuadé d'être persécuté. Commence alors une lente réclusion ponctuée d'écrits introspectifs. Ces écrits singuliers tels que *Les Confessions*, ou *Rousseau juge de Jean-Jacques* mettront en évidence l'insoluble problème de la vie de Rousseau c'est-à-dire ce phénomène d'attraction/répulsion envers ses

³⁵ *Second Discours*, p.72.

semblables. D'autre part, ce thème nous paraît approprié car il nous incite à nous interroger sur ce qu'il y a réellement à « entendre » du mécontentement. Dans cette perspective, la question évolue du « qu'entend-on réellement dans le désir de se faire entendre ? » au « que comprend-on réellement dans le désir de se faire comprendre ? ». L'ambiguïté du terme « entendre » est ici révélatrice de l'activité sociologique d'une part et philosophique d'autre part. D'abord parce qu'entendre peut se confondre avec « écouter avec attention », c'est cette acception que l'on peut attribuer à l'action politique quand elle propose des solutions aux citoyens et à l'action sociologique quand elle s'attèle à expliciter ces revendications, ensuite, parce que le terme « entendre » s'applique tout autant au domaine de la réflexion pure en tant que faculté pure de perception par l'esprit, par opposition à la sensibilité. C'est ainsi que l'analyse sociologique se révèle être un pivot de l'appréhension du monde, et comme l'a démontré Franck Fishbach dans son *Manifeste pour une philosophie sociale*, la sociologie a le potentiel d'une ouverture sur une réflexion de type méta-social qu'il convient de prendre en considération dans l'activité de recherche contemporaine. D'un point de vue philosophique, on peut alors se demander ce qu'il faut comprendre de l'analyse sociologie dans sa compréhension des irrégularités sociales.

Dans son ouvrage *L'invisibilité sociale*³⁶, Guillaume Le Blanc propose de s'interroger sur la problématique de la reconnaissance sociale dans une perspective philosophique dans la mesure où seront mises en œuvre des réflexions éclairées de méthodologies philosophiques telles que la phénoménologie hégélienne, le transcendantalisme kantien ou la capabilité nussbaumienne. Dans la droite lignée de la doctrine d'Axel Honneth et de la théorie de la reconnaissance, nous pouvons envisager de relire Rousseau et de réfléchir aux enjeux politiques d'aujourd'hui à la lumière d'une philosophie sociale rousseauiste.

En plus de renouveler notre regard sur la lecture des problèmes sociaux relatifs à la précarité, la vulnérabilité, la marginalité et plus sensiblement la norme sociale, la lecture de cet essai nous ramène finalement aux questions fondamentales de la socialisation, de l'individuation, de la connaissance de soi. Autant de thèmes fondamentaux qui n'ont pas échappé aux philosophes classiques, notamment à Rousseau. Car au-delà de son « métier » de penseur, nous savons que Rousseau n'a cessé de chercher sa place dans la société de son temps, de s'entourer de semblables qui auraient pu le comprendre. En définitive, Rousseau dans toutes les dimensions de son existence n'a peut-être que cherché à être « reconnu ». Et ce dans tous les paradoxes du personnage et de ses écrits : recherche d'authenticité dans la

³⁶ Guillaume Le Blanc, *L'invisibilité Sociale*, PUF, Pratiques théoriques, Paris, 2009.

rupture avec la société, nécessité d'être lu, de répondre à ses adversaires, de se justifier en tant qu'intellectuel, citoyen et en tant qu'homme.

C'est pourquoi il paraît pertinent d'aborder la lecture de la problématique de l'invisibilité sociale avec comme toile de fond les œuvres majeures du Citoyen de Genève, et qui, espérons-le, donnera une profondeur adéquate à la pensée du « philosophe des vies minuscules ». Que cherchons-nous, en compagnie des philosophes, à apprendre si ce n'est « apprendre à mourir », ce peut être aussi « s'apprendre », se connaître afin de prétendre à un « frêle bonheur », tel que le suggère Rousseau ? Quel fil, quels concepts suivre dans cette quête ? Quels paradoxes doivent être pris « à bras le corps » pour penser l'invisibilité sociale au prisme d'une pensée des Lumières préromantique ? On ne pourra faire l'économie de penser en termes d'authenticité, de réalisation de soi, de sentiment de soi, d'éducation, de solitude et de socialisation. Ces thèmes, si lisibles et éclairants dans la pensée de Rousseau, apparaissent comme essentiels à une réflexion sur l'invisibilité dans notre société. Ils nous amèneront à démêler des paradoxes tels que la reconnaissance de l'individu dans une quête de socialisation, l'authenticité dans le processus de dénaturation sociale, en clair : se connaître grâce à autrui. Autrement dit : En quoi la reconnaissance sociale est-elle source de connaissance de soi et en quoi conduit-elle à une certaine forme d'authenticité et non à une homogénéisation sociale ?

Nous tenterons d'abord de déterminer les différentes sources de connaissance de soi pour ensuite nous interroger sur la relation de cette connaissance au social et enfin mettre en évidence les écueils de cette reconnaissance dans la recherche du bonheur.

2.1 Les sources de connaissance de soi.

Le thème de la reconnaissance sociale est lié à celui de l'authenticité. Bien que ces deux thèmes semblent peu interdépendants, l'apport de la théorie de Charles Taylor nous éclaire sur la pertinence de ce rapprochement. En effet, l'auteur canadien, dans *Les sources du moi* (1989), développe la théorie d'après laquelle l'individualisme moderne révèle le paradoxe de notre temps : les hommes nourrissent un idéal d'indépendance ontologique, existentiel, et pourtant, ils sont en quête d'une approbation du corps social même dans l'émancipation, dans la marginalité. Le *moi* est une construction *contre* mais *dépendante* du social. Partant du constat que l'homme est aujourd'hui plus libre dans ses déterminations qu'auparavant, il est moins dépendant des sociétés traditionnelles d'un point de vue moral et religieux. En ce sens,

Taylor rejoint la tradition de « désenchantement du monde » qui anime un bon nombre de doctrine du XIX^{ème} siècle (Nietzsche, Weber). A la lumière de la doctrine du « véritable moi » (*true self*), il nous apparaît évident que l'homme moderne est l'héritier de la pensée de Rousseau, et que la connaissance de soi est une notion essentielle pour penser les enjeux modernes de la société.

«Rousseau se situe à l'origine d'une grande part de la culture contemporaine, autant des philosophies de l'exploration de soi que des credo qui ont fait de la liberté autodéterminée la clé de vertu. Il est le point de départ d'une transformation dans la culture moderne qui tend vers une intériorité plus profonde et une autonomie radicale. Tous les courants partent de lui»³⁷

C'est en ce sens que nous pouvons envisager de réinvestir la pensée de Rousseau dans une lecture des enjeux du malaise des individus dans la société d'aujourd'hui, de la quête d'identité, de la connaissance de soi comme source de compréhension du monde.

Il conviendrait d'étudier les différentes sources de connaissance de soi à travers les différentes phases de la vie sociale. Ainsi, examinons d'abord dans l'enfance les différents effets de l'éducation domestique et de l'éducation institutionnelle sur la socialisation et sur la connaissance de soi. On sait qu'Émile, l'élève imaginaire de Rousseau dans son traité sur l'éducation paru en 1762, est éduqué à domicile par un précepteur particulier et est coupé du contact des autres enfants et de toute institution sociale. Rousseau prescrit ce type d'environnement conformément à la nature humaine, telle qu'il l'a mise en évidence dans le *Second Discours*. L'homme n'a, par nature, ni besoin de la société ni désir de société. Il est suffisamment robuste pour pourvoir à ses besoins et la rencontre avec d'autres n'est que le résultat de l'augmentation de la population et les liens d'attachements ne viennent que de l'habitude de vivre ensemble. En plus d'être négative (privation du contact avec autrui), l'éducation d'Émile est naturelle, indépendante de l'élévation à un rang social, à une représentation. Elle est en outre domestique, c'est-à-dire que jusqu'au livre IV, donc jusque l'âge de douze ou quinze ans, Émile sera confiné au sein du domicile familial, et n'aura pas de contact avec la société. Jusqu'à cet âge, l'enfant doit expérimenter par lui-même afin de développer ses capacités. Le but de cette éducation est qu'Émile soit bon pour lui-même, intrinsèquement, sans devoir se conformer à un idéal, demeurer en accord avec lui-même. Autrement dit, Émile sera un homme authentique, donc bon. Pour comprendre pourquoi nous pouvons penser que l'homme naturel est un homme bon, il convient de se référer plus longuement au livre II de l'*Émile* et aussi au *Second Discours* et comprendre pourquoi un homme seul aux prises des dangers naturels est plus fort qu'un homme civil qui bénéficierait

de la protection de la société. L'homme sauvage peut « se porter, pour ainsi dire, tout entier avec soi ». Nous pouvons comprendre ce passage comme accord avec soi-même, la société ne cessant de créer de nouveaux désirs, et donc de détourner des aspirations de départ. En définitive, l'éducation institutionnelle ne peut être une source fiable de connaissance de soi, elle devrait rester dans le domaine privé afin de garantir la bonté du sujet adulte. Une fois la vérité sur soi établie, il s'agit de la faire connaître à autrui.

À l'âge adulte donc advient la sociabilité, l'ouverture sur ses semblables. Cette étape est révélatrice des effets de l'éducation domestique car elle y est en quelque sorte mise à l'épreuve. Nous pouvons imaginer qu'une société où chaque individu a été élevé de manière à ne révéler que le meilleur de lui-même pourrait constituer un groupe humain où les relations sociales seraient fortifiantes et bienveillantes. Dans cette hypothèse, la reconnaissance sociale ne peut se situer ailleurs que dans l'exigence d'authenticité. Être un adulte accompli est donc être un adulte en accord avec sa nature, et ceci ne manque pas de difficulté puisque Rousseau semble à la fois faire part d'une nécessité de nature et de socialisation. Ceci est possible dans la mesure où lors des premières années de sa vie, l'individu aura intégré que le bien commun est supérieur au bien particulier, autrement dit, qu'il aura nourri un sens de la volonté générale qui rend possible l'unité d'une nation. Si l'on se risque à transposer cette idée dans un schéma nussbaumien en termes de capacités (c'est-à-dire un seuil de valeurs morales et de droits acquis en deçà desquels une vie n'est pas pleinement une vie humaine), les capacités rousseauistes sont à la fois simples et ambitieuses : être pleinement fidèle à soi-même et également être un citoyen pleinement adhérent à la volonté générale. Pour la première, seule une éducation ou une « religion naturelle » à l'image de celle du Vicaire savoyard du livre IV semble pouvoir la garantir. Pour la seconde, elle devrait idéalement être réglée par le droit en tant qu'épreuve de reconnaissance. Pourquoi l'intervention seule de la justice dans le domaine de la reconnaissance serait-elle le signe d'une société à l'image de l'idéal rousseauiste ? Dans l'idéal des Lumières, les rapports sociaux, les conflits sociaux plus précisément ont pour référence une règle de vie commune, établie par le contrat social. C'est ce qui remplace la religion, ou tout autre référence extra-sociale. Il est donc logique, au sens de nécessaire, qu'un contentieux soit réglé au même niveau, suivant les mêmes références. Le courant intellectuel des Lumières établit fortement et fermement l'autorité du souverain, ici, du peuple dans les arbitrages des conflits. Dans la même idée, la reconnaissance sociale, l'estime de soi en qualité de citoyen ne peut se faire valoir et être défendue devant une instance judiciaire. Nous établirons plus loin que ce mécanisme a une étendue plus vaste que

³⁷ Charles Taylor, *Les sources du moi*, Paris, seuil, 1998, p. 455.

l'intervention en cas de dysfonctionnement, mais que la vie sociale rend nécessaire l'estime sociale en complément de l'estime de soi.

La reconnaissance de l'authenticité, on l'a vu, ne revêt pas les mêmes enjeux dans l'enfance et à l'âge adulte. Le sens qu'en donne Rousseau dans cette dernière étape de la vie est-il source de connaissance de soi en général ?

La question mérite d'être posée dans la mesure où a priori la vieillesse n'est pas la période privilégiée en termes d'apprentissage. Or, notre société est de plus en plus amenée à envisager une considération particulière de cette tranche d'âge compte tenu de son effectif croissant et du rôle social et économique occupé de plus en plus significatif. Dès lors, il convient de s'interroger sur la reconnaissance et donc sur la connaissance de soi dans la dernière phase de la vie. Que peut-on attendre de la vieillesse pour ce qui est de la connaissance de soi ? Rousseau, une fois encore, est susceptible de nous éclairer, toujours dans son souci d'authenticité et son désir de faire connaître sa vraie nature. Les *Rêveries du promeneur solitaire*, œuvre crépusculaire écrite les deux dernières années de sa vie (il meurt le 2 juillet 1778) nous livre quelques pistes de réflexion. Dans cet ouvrage, le philosophe tente une nouvelle et dernière fois une recherche du sens de l'introspection, de la méditation, sur sa nature propre. Pour ce faire, Rousseau propose une nouvelle fois (comme avec Émile pendant son enfance) un contact rapproché avec la nature et une rupture avec la société, l'artificiel, source de dénaturation. La solitude est ici source d'authenticité, de présence à soi ou pour reprendre l'expression de Rousseau comme un état ou une tentative d'« être-en-soi-même ». La cessation d'activité professionnelle, donc une certaine forme d'oisiveté, est une condition spécifique à la vieillesse qui crée un contexte singulier de réflexion sur soi. L'expérience de la vie sociale, la confrontation au groupe, ont été source de connaissance, la fin de la vie paraît donc encore plus propice à une réflexion sur ces expériences, un moment où une rétrospection est possible. D'un point de vue théorique, on peut alors envisager la vieillesse comme un troisième moment dialectique : l'individu serait capable d'une sorte d'autodétermination prenant en compte sa formation individuelle infantile préservée du contact social, puis d'une période de vie intensément sociale, où l'exercice de la citoyenneté et l'expérimentation du pacte social a été éprouvée, pour enfin en tirer le parti d'une présence à soi, pour soi, authentique. On notera que dans cette perspective, il ne semble possible d'atteindre ce niveau de connaissance que par un contact privilégié et durable avec la société. Tout semble alors résider dans une forme d'équilibre, une « assiette assez stable ». Ce passage de la cinquième promenade reprend de façon claire cette dialectique :

« Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de tout contentement et de paix qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connaissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instant n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme. Il ne serait même pas bon dans la présente constitution des choses qu'avidés de ces douces extases ils s'y dégoûtassent de la vie active dont leurs besoins toujours renaissants leur prescrivent le devoir. Mais un infortuné qu'on a retranché de la société humaine et qui ne peut plus rien faire ici-bas d'utile et de bon pour autrui ni pour soi, peut trouver dans cet état à toutes les félicités humaines des dédommagements que la fortune et les hommes ne lui sauraient ôter. »³⁸

Cette première étape de notre étude de la reconnaissance sociale, à savoir, la connaissance de soi a mis en évidence un paradoxe classique mais portant sur la frontière toujours floue entre individu et société, entre besoin d'individuation et de socialisation, et plus précisément, l'apparente contradiction du besoin de l'autre pour se connaître soi-même. C'est ce lien que nous proposons maintenant d'étudier plus précisément : que peut-on attendre de la reconnaissance sociale, c'est-à-dire du retour d'autrui sur ce que l'on estime être ?

2.2 La reconnaissance sociale comme reflet de la connaissance de soi.

La connaissance de soi par la seule source individuelle étant incomplète sans la confrontation au groupe, étudions désormais le retour de cette connaissance sur l'individu, soit la reconnaissance. Que prend en compte la société lorsqu'elle pose un regard sur l'individu ? L'ouvrage de Guillaume Le Blanc place au centre de sa réflexion dans la première partie une notion moderne qu'on peut supposer héritée de la tradition du siècle des Lumières : la reconnaissance d'humanité. Ce « critère » s'inscrit dans une logique de perte de référence religieuse ou autre référence extra-sociale. En effet, l'auteur montre par la négative, et donc par la déshumanisation ce qui relève du critère humain. Le texte met alors en évidence les principales formes d'aliénation, d'instrumentalisation, de répression. « Comment maintenir dans l'invisibilité, en vue d'une efficacité économique, la qualité sociale qui neutralise des qualités de la vie humaine majeures alors même que les personnes ainsi réifiées ont vocation à produire la critique de cette réification ? » (p.13). En plus de la chosification, l'auteur identifie deux autres processus d'invisibilité : l'oubli et le défaut de perception, mais qui ont un caractère plutôt passif. Toujours est-il que la réification d'un individu ou d'un groupe social

³⁸ *Rêveries*, p.113.

est identifiable à une entorse de l'impératif moral kantien dans la mesure où dans ce contexte, l'humain n'est plus vu comme une fin, mais comme un moyen, et donc va à l'encontre du respect de la vie humaine. Il se manifeste même dans le mépris, auquel la première partie du livre consacre une large place en déroulant la pensée autour du récit de Kafka, *La Métamorphose*. Le narrateur transformé en mille-pattes, ne cesse de crier et d'attirer l'attention, tente en vain de recueillir la sollicitude de son entourage. L'absence de réponse dans le récit est un exemple de ce qui se produit dans le social quand les couches invisibles ne peuvent plus faire entendre leur voix. « Si l'absence d'interpellation vaut comme l'effet ultime de la dépossession de soi, comme en témoignent progressivement les différents membres de la famille et la bonne qui ne veulent plus avoir à faire au héros, le récit maintient cependant la logique performative de la métamorphose, contre la possibilité de l'invisibilité totale ». (p.21). Ce qu'il y a de plus difficile est certainement la conscience persistante de sa propre existence conjointement au constat d'être méprisé par ses pairs. À ce stade, il s'agit quasiment de survie : il est indispensable d'être entendu et reconnu en tant qu'être humain pour exercer les activités humaines de base. C'est ce qu'entend l'auteur par *viabilité*. « Une vie viabilisée, c'est une vie qui peut déployer ses régimes d'activité à la même quotidienneté et qui parvient ainsi à préserver une série de relations aux autres. Inversement, venir à manquer d'un type d'activité considéré comme normal pour une vie, c'est s'éprouver sur le régime de la perte » (p.23). Les propos de Le Blanc sont particulièrement éclairants dans la mesure où ils mettent en évidence l'importance du social dans la possibilité d'une vie individuelle, aussi isolée soit-elle.

C'est ainsi que l'on passe de l'estime de soi à l'estime sociale de soi et donc à une « société des individus ». Il est curieux de constater que loin d'induire la possibilité d'une diversité large de vies différentes, cet impératif d'ouverture peut se resserrer si les conditions morales psychologiques et sociologiques ne sont pas réunies, et peuvent même se muter en un écueil moral contre productif. Donc d'abord d'un point de vue psychologique, l'individu doit être convaincu de son identité propre, individuelle et authentique, dans laquelle peut se déployer l'estime de soi. Ensuite moralement, les individus doivent avoir la garantie de vivre dans des conditions leur permettant une vie décente, (seuil de tolérance décrit plus haut sous le terme de « capacités ») et d'envisager leur existence sous l'angle d'une fin et non d'un moyen. Enfin, dans une perspective sociologique, l'estime sociale s'appuie sur la répartition des inégalités sociales justes, qui proviennent des compétences conquises légitimement par les uns et les autres et les inégalités injustes qui remettent en question la dignité d'une vie en affectant durablement l'estime de soi dont jouit un individu. Cette triple conditionnalité de la

reconnaissance sociale semble vertigineuse et paraît être possible uniquement dans un espace de probabilité très restreint, à la merci de la moindre frustration, conjoncture anxio-gène ou belliqueuse bref, dans un équilibre fragile. Cette analyse permet, à défaut d'être prescriptive, d'identifier les nombreuses sources de dysfonctionnement qui donneront sens aux phénomènes d'exclusion, d'invisibilité et de mépris de l'individu.

Au-delà du problème ontologique de la reconnaissance sociale se pose un problème moral, tout aussi corollaire et surnois sur lequel l'auteur nous met en garde, à l'instar de Martha Nussbaum dans ses propres développements : le problème moral de la normalisation. Cette déviance du souci de l'autre et de sa reconnaissance en tant qu'être humain est immédiatement lisible dans les critères que Martha Nussbaum nomme capacités. Le risque est bien de délimiter avec un manque de discernement les conditions d'acceptation d'une vie décente et socialement acceptable et de restreindre avec excès le champ d'analyse et donc d'exclure *nolens, volens* des individus qui, pourtant, mènent leur vie avec authenticité (en cohérence avec eux-mêmes) mais ne reçoivent pas de la société de reconnaissance à la hauteur. C'est le cas des vies marginales parfois victimes de préjugés et de rejet social. Le « curseur des capacités » n'est pas toujours placé à bon escient. Le problème qui doit attirer notre attention est celui de créer un cadre restreint de critères de vie, et donc de créer une norme, un modèle qui ne rend en fait pas compte de choix de vie qui nous paraissent inacceptables en terme de dignité humaine.

« Si l'analyse des capacités en leur contexte social est renforcée par l'analyse des capacités éthiques d'une vie (pouvoir de faire, pouvoir de dire, pouvoir de se raconter, imputabilité) qui font comprendre comment une personne peut se prendre légitimement comme fin, en retour, l'analyse des capacités éthiques ne saurait être déconnectée de l'analyse des capacités dans leur contexte social »³⁹.

Et plus loin :

« Une phénoménologie négative pourrait alors se désigner comme tâche théorique l'élucidation de l'invisibilité. Cela implique de dégager la scène sociale sur laquelle courent les trajectoires humaines, ce à quoi, la phénoménologie, en règle générale, rechigne. »

Il semble ici que l'on puisse observer une sorte de renversement intellectuel du problème des capacités. Nous sommes passés d'une détermination *a priori* des critères du seuil minimal acceptable pour estimer qu'une vie humaine est reconnue en tant que telle à une détermination *a posteriori* où la philosophie doit au préalable se confronter au réel et ensuite,

³⁹ Guillaume Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, PUF, Pratiques théoriques, Paris, p. 90.

par expérience, établir le seuil en adéquation avec la société, ses valeurs, ses mœurs, les inégalités qui y sont acceptables ou non. Nous sommes donc au cœur d'une tension entre norme et authenticité, ou plus exactement entre normalisation et amour-propre. Dans la mesure où il s'agit d'un sentiment relatif, l'amour-propre est *de facto* mis à l'épreuve du social. Si l'on peut considérer que l'amour-propre, dans l'idéal de Rousseau devient vertu, car voie de connaissance de soi, on peut alors considérer que l'individu fait référence bon gré, mal gré à la grille de capacités de son environnement social. C'est l'un des effets pervers les plus connus des principes des Lumières : la nécessité de définitions précises tend à exclure une partie de l'étendue de cette définition.

2.3 Les effets indésirables de la reconnaissance et la recherche du bonheur.

Nous avons donc vu que le principal travers de la reconnaissance sociale peut être une forme d'intolérance vis-à-vis de la marge. Donc, si d'une part, l'authenticité de l'être humain doit se construire à l'écart de la société, et que, d'autre part, l'estime de soi passe nécessairement par une reconnaissance sociale, mais que celle-ci est hélas conditionnée à des critères qui peuvent être très restrictifs, comment prétendre pouvoir vivre heureux en société ? Il s'agit ici d'allier contrat social et bonheur, tel qu'il est entendu au sens de bonheur originel, sans que la société ait encore corrompu l'homme. Autrement dit, il s'agit de faire de nécessité vertu. Rousseau sur ce point a en quelque sorte pensé ce passage si l'on s'attarde sur le lien entre le *Second Discours* et le *Contrat social* et peut-être est-il possible de donner un écho à cette perspective dans la vie de l'écrivain. Le second Discours développe l'idée selon laquelle les hommes sont poussés à s'assembler afin de mettre en œuvre leur perfectibilité, qualité qui les distingue des animaux. Ce rapprochement arrachera l'homme à son existence de brute « stupide et bornée » décrite dans le *Contrat social* (« Si chacun de nous n'avait nul besoin des autres il ne songerait guère à s'unir à eux » : *Émile* IV). Si l'entraide est bien le point de départ de la société, l'histoire a montré à Rousseau que la société n'a pas tenu ses promesses, et qu'au lieu de renforcer l'homme, elle l'a affaibli : inégalité, propriété, dépendance à la technique. Dans la deuxième partie du *Discours*, Rousseau met encore largement en évidence la perte du bonheur de la vie antérieure à la vie sociale et la perte définitive de l'authenticité humaine. Partant de ce constat, nous devons envisager comment l'homme pourra conserver sa nature d'homme perfectible et s'accepter comme individu « dénaturé ».

La solution peut résider dans la théorie contemporaine de l'estime de soi et de la solidarité, telle que l'explique Guillaume Le Blanc à propos d'Axel Honneth. « Honneth peut

vouloir articuler la confiance en soi ou amour comme noyau élémentaire de toute réalisation de soi et la solidarité comme la reconnaissance la plus normative et la plus sociale d'une telle réalisation. » (p.146). Ce concept (l'estime) est donc bidirectionnel : il nous conduit à la fois sur un terrain éthique et de philosophie sociale. Il résout simultanément la question de l'authenticité à titre individuel et celle de la reconnaissance de l'humanité de l'autre sans référence normative restrictive. De plus, il est bidirectionnel dans la négative, puisqu'une perte de visibilité sociale entraîne une perte de l'estime de soi. On observe une nouvelle occurrence de l'inextricable interdépendance de l'individuel et du collectif et à ce stade, on ne pourrait toujours pas trancher en faveur de la démarche rousseauiste c'est-à-dire de la double aporie entre la vie isolée et la vie en société. La doctrine de Rousseau permet-elle de mettre en œuvre cette estime bidimensionnelle et pourrait-on envisager cette dernière comme alternative au rejet qu'a vécu Rousseau tout au long de sa vie ?

« L'estime de soi en laquelle culminaient la logique morale des conflits sociaux et les procédures positives de la reconnaissance ne se contentait pas de faire apparaître, à côté de l'amour et du respect une troisième matrice de la reconnaissance, elle découlait largement du jeu des premières formes et se trouvait ainsi pensée comme un prolongement du respect, une excroissance légitime de celui-ci. Avec l'estime de soi pratiquée dans la communauté des ego, c'est bien la forme normative du respect qui est encore convoquée dans le jeu de la réciprocité entre l'estime de l'autre et l'estime de soi par l'autre qui seul autorise la possibilité d'une estime de soi. Or, précisément, pour que cette estime de soi puisse être établie, il est fondamental qu'elle soit raccordée à des gestes particuliers de reconnaissance qui impliquent une perception aiguë de l'autre [...]. L'estime de soi se voit alors corrélée nécessairement à la forme du respect, non pas simplement comme sa forme juridique, mais, de manière plus ample, comme l'attitude qui consiste à attribuer une « intelligibilité » à l'autre. »⁴⁰.

C'est peut-être là, dans cette « intelligibilité à l'autre », que Rousseau n'a pas su se faire entendre malgré les formes diverses et variées qu'il a mises en œuvre pour faire entendre sa voix. On peut imaginer que sa volonté d'être reconnu en tant qu'intellectuel souhaitant transmettre une idée originale d'un système philosophique (éducation, religion, progrès, arts, politique, éthique...) n'est pas parvenue dans son authenticité à cause de la censure, de l'exil et en dépit de la diversité des supports (roman, confessions, essais, lettres...). C'est ce que l'on pourrait nommer « l'épreuve de la confrontation au monde » que Rousseau n'a pas surmontée et qui a nourri en lui un rejet total de la société à la fin de sa vie mais qui, pour autant, n'a pas affecté son estime personnelle. « Il ne me reste plus rien à espérer ni à craindre

⁴⁰ *Ibid*, p.150

en ce monde, et m'y voilà tranquille au fond de l'abîme, pauvre mortel infortuné, mais impassible, comme Dieu même » (*Rêveries*, troisième promenade). Il est curieux de constater que Rousseau à la fin de sa vie se soit presque érigé comme Dieu, alors qu'il aurait pu tout autant prendre le parti de devenir un homme originel, tel qu'il l'avait théorisé dans le *Second Discours*. L'enseignement que l'on peut tirer de l'expérience de Rousseau dans l'analyse de la reconnaissance sociale est que l'épreuve de la confrontation au monde, cette sorte de troisième mouvement dialectique, est une grande question de conjoncture, de hasard, d'époque, de contexte social que l'homme ne peut pas modifier, malgré les multiples formes d'expression dont l'individu est capable. Tout ceci dénote une vision assez pessimiste de la possibilité d'une vie épanouie, authentique, en accord avec soi et avec la société. Ce pessimisme peut être doublé du fait que dans la solitude, le bonheur n'existe pas.

En définitive, nous avons établi que la connaissance de soi se construit dans un subtil équilibre entre vie domestique et vie institutionnelle, mais toujours relativement au social et au groupe, et que cette reconnaissance qui découle de la connaissance et qui l'actualise, n'est pas une garantie du bonheur. Seulement, compte tenu du caractère conjoncturel de cette reconnaissance, l'existence semble alors vouée à une forme de fatalisme, de hasard dans lequel l'homme ne pourrait être autodéterminé, mais seulement aux prises avec une entité extérieure qui le déresponsabilise, dans le sens où l'homme ne serait plus à l'origine de son bonheur. Nonobstant, on ne saurait se satisfaire d'une telle responsabilisation sans être attentif à la voix de Thoreau, qui, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, met en œuvre une attitude philosophique similaire sur plusieurs points à celle de Rousseau et qui aboutit à une conclusion similaire à savoir : on ne peut philosopher que dans la solitude et au contact de la nature-environnement. Or, il est notoire que la pensée politique de Thoreau est loin d'être anecdotique. On ne peut donc pas faire l'impasse sur son apport à la question : qu'attend l'individu de la société ?

2.4 Thoreau et la responsabilité morale en société.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que la démarche de Thoreau conduit à un sentiment très personnel de l'idée de bien et de morale que l'on découvre en soi à condition de se détacher des besoins matériels et des contingences quotidiennes. Mais cet impératif d'isolement et de solitude a paradoxalement fait émerger une forte conviction politique et une idée précise de la conduite à suivre afin d'être cohérent avec soi-même en société en dépit

d'une vie recluse. Son éloignement l'amène à vouloir améliorer la société qu'il critique et c'est ainsi que Thoreau, à sa manière, a mis en œuvre ce mouvement d'introspection, puis d'expression de ses problématiques politiques, puis de mise en œuvre suivant les circonstances de la réception de son désaccord.

Le cas de Thoreau dans l'analyse politique est un catalyseur de la pensée de Rousseau puisque la démocratie américaine représente la quintessence de l'idéal des Lumières. Égalité des individus, individualisme, représentativité, propriété privée, tous ces fondements de la Constitution de 1776 sont un observatoire pour qui souhaite expérimenter les concepts qui se sont heurtés en Europe à la survivance de la société aristocratique. D'un point de vue historique, Thoreau évolue dans une société relativement jeune. La constitution n'a pas encore cent ans, la société américaine est en pleine mutation. Entre l'archaïsme des pratiques esclavagistes et la modernité des secteurs de l'industrie, Thoreau vit une époque plus que propice à une réflexion sur la politique et la place de l'individu dans celle-ci. Que nous dit la philosophie de Thoreau sur le rapport de l'homme à la politique ? D'après lui, la politique en tant qu'institution limite la liberté de l'homme. « La loi ne rendra jamais les hommes libres ; ce sont les hommes qui libéreront la loi. »⁴¹. Thoreau fait ici allusion à la pratique de l'esclavage dans les États du sud et qui constituera la plus grande partie de son engagement politique. Son engagement trouve sa justification dans une exigence de cohérence (ou de fidélité à soi ? ou alors peut-être d'authenticité) de la pensée et des actes. C'est ainsi qu'en tant que citoyen, il refusera de s'acquitter de ses impôts, justifiant qu'il ne peut cautionner le financement d'un système légalisant la traite d'êtres humains.

« Le citoyen ne doit-il jamais le moins, ne serait-ce que pour un instant, remettre sa conscience aux mains du législateur ? Pourquoi donc chaque homme serait-il doté d'une conscience ? Je pense que nous devrions avant tout être hommes et seulement ensuite sujets. Il n'est pas souhaitable de développer pour la loi un respect qui soit aussi fort que celui que l'on voue au bien. La seule obligation qui m'incombe, à juste titre, consiste à agir en tout moment en conformité avec l'idée que je me fais du bien. On dit tout à fait avec raison qu'un groupe d'homme ne jouit pas d'une conscience propre, mais qu'un groupe d'hommes pourvus d'une conscience devient alors un ensemble lui-même *doué de conscience* »⁴².

Cet impératif que Thoreau s'impose, cet idéal politique, le conduit à mettre en œuvre une résistance et un refus de payer l'impôt. Cette résistance le conduira en prison, une nuit

⁴¹ *Reform Papers, The writings of Henry D. Thoreau*, Princeton, NJ, Princeton UP, 1973, traduit et cité par Michel Granger, *Henry David Thoreau*, Belin, coll. Voix Américaines, Paris, 1999, p.76.

⁴² Henry D. Thoreau, *Désobéir*, Bibliothèque 10/18, édition de l'Herne, Paris, 1994 pour la traduction française de Sophie Rochefort-Guillouet et Alain Suberchicot, p.48. L'auteur souligne.

durant. C'est la manière de Thoreau de se faire entendre, et d'exposer par la suite sa conception intuitive, sensible de l'action morale. C'est pour Thoreau ce qui est constitutif de l'humanité, sans qu'il en précise l'origine.

« Mais, demandera-t-on, qu'est ce qui donne à l'individu l'autorité de l'opposer à un gouvernement démocratique exécutant la volonté de la majorité ? D'où sa conscience tire-t-elle la force et l'assurance de son bon droit face à un pouvoir légitime ? Dans la pensée transcendantaliste dont Thoreau s'est nourri, la conscience, sorte de constitution innée ou de voix intérieure, souffle ce qu'est le vrai, le bien, subjective, au contenu mal défini, elle accède aux lois supérieures de l'humanité. Thoreau ne précise pas comment cette transcendance se fait connaître. »⁴³

Examinons comment Thoreau a mis en œuvre une démarche de reconnaissance et comment cette expérience a enrichi la connaissance de l'homme, et a de surcroît amendé la pensée politique contemporaine. Thoreau a effectivement, au contact de la nature et de manière introspective, développé une conscience de lui-même et une connaissance de ses valeurs morales. Sa démarche est lisible dans *Résistance au gouvernement civil*, publié en 1849, texte dans lequel va émerger le célèbre concept de désobéissance civile. Pour ce qui concerne la reconnaissance, on peut y lire :

« Je ne rencontre face à face le gouvernement américain ou son représentant, le gouvernement de l'État qu'une fois par an, pas davantage, en la personne de son collecteur d'impôt. Un homme dans ma situation est nécessairement amené à ne le rencontrer que sous cette seule forme. Il me dit alors clairement « reconnais-moi », et cependant la manière la plus simple, la plus pratique, et, dans l'état actuel des choses, la plus adéquate de gérer avec lui cette affaire, d'exprimer ma faible satisfaction et mon peu d'affection à son endroit, consiste alors à le renier sur le champ. Mon voisin, fort civil, le percepteur, est bien l'homme avec qui je dois traiter car, après tout, je cherche querelle à des hommes et non à des parchemins, et ce dernier a librement choisi de devenir un agent du gouvernement. Comment pourrait-il savoir ce qu'il est vraiment, ce qu'il accomplit en tant que fonctionnaire et en tant qu'homme, avant de se trouver obligé de se demander s'il doit me traiter comme son prochain auquel il porte un certain respect et qu'il tient pour un homme bien intentionné, ou bien comme un fou et un perturbateur de l'ordre public ? »⁴⁴

On observe dans ce passage deux mouvements autour de la reconnaissance : d'abord, Thoreau invite le lecteur à prendre en compte la responsabilité du fonctionnaire en tant de sujet moral libre et adhérant aux principes civiques véhiculés par l'administration et les lois.

⁴³ Michel Granger, *Henry D. Thoreau*, Belin, coll Voix Américaines, Paris, 1999, p.80.

⁴⁴ Henry D. Thoreau, *Désobéir*, « Résistance au gouvernement civil », 10/18, Paris, 1994, traduction de Sophie Rochefort-Guillouet et Alain Suberchicot. P. 60.

La distance possible dans la représentativité a ses limites, et être fonctionnaire suppose un total accord avec les dispositions légales de l'État. C'est-à-dire qu'on ne peut considérer la fonction d'État jusqu'à une certaine limite. Lors de l'exercice d'une fonction, l'agent ne peut faire complètement abstraction des règles morales, des principes politiques qui dictent ses actions. C'est la loi morale en nous qui nous pousse à accepter ou à refuser d'accomplir une mission. C'est ainsi que l'envisage Thoreau à la nuance près que l'agent est d'emblée posé dans un regard critique vis-à-vis de la tâche à accomplir. Ensuite, la reconnaissance est entendue dans un second mouvement comme celle d'autrui à l'égard de soi-même. L'auteur émet l'idée qu'autrui effectue nécessairement une démarche d'identification, ou reconnaissance, une sorte d'évaluation de nos intentions.

En conclusion de ce deuxième chapitre, on observe que le volet politique de la doctrine de Rousseau, qui au départ nous exhorte à nous arracher de la vie sauvage et à entrer en société, n'en demeure pas moins une doctrine qui nous porte à une connaissance de l'homme dans son essence, dans ce qui le constitue dans ses fondements. Si la rupture avec la nature-environnement a mis en évidence la réalité de la nature humaine, on peut alors admettre que l'exercice du contact avec l'environnement vu dans le premier chapitre et la confrontation à l'autre, dans le présent chapitre, ont accru la connaissance de soi et de l'autre. Peut-être pouvons-nous par ailleurs soupçonner l'hypothèse d'un détour par, plutôt qu'un retour à la nature. Cette question demeure en suspens. En prolongement de la question politique, il convient à présent d'étudier le contact avec la nature-environnement comme source possible de connaissance morale et éthique.

3 Chapitre 3 : Le contact avec la nature-environnement comme source possible de connaissance morale et éthique.

Comment trouver le bonheur dans la connaissance et dans le contact avec la nature ? Quelle forme doit prendre la vie bonne au sein de la nature ? En quoi le retour à la nature est-il la bonne voie à suivre ?

L'œuvre littéraire de Rousseau, notamment son roman épistolaire intitulé *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, présente une entrée de réflexion dans ce domaine. Nous chercherons à travers la quête de Saint-Preux, le héros du roman, ce que Rousseau nous indique comme idéal de vie. Nous nous rapprocherons ensuite de l'*Émile*, afin de prendre un pli plus théorique et enfin, le *Second Discours* éclairera la pensée de Rousseau sur ce thème du bonheur et son corollaire, le malheur.

Au préalable, il semble intéressant de le situer dans le courant littéraire dont il fut un précurseur. En effet, Rousseau, au cœur de la pensée des Lumières, a inscrit sa singularité, sa marginalité dans une posture dite romantique. La posture romantique est une exaltation du moi, une croyance dans sa propre subjectivité, dans sa spontanéité et dans l'authenticité.

Dans quelle mesure pouvons-nous penser le bonheur en termes de morale ? En effet, il semble curieux de rapprocher ces deux sphères et de les traiter simultanément. Agir d'après le bien, est-ce vivre heureux ? Peut-on être heureux et accomplir de mauvaises actions ? Mes actions influencent-elles mon bonheur ? Il est légitime de poser ce problème parce que d'abord, en général, l'action n'est pas analysée de la même façon que l'être. Cette distinction fondamentale ne mobilise pas les mêmes postulats, ils n'appartiennent pas aux mêmes champs de la philosophie. Ensuite, en particulier, on ne peut pas penser l'action morale indifféremment de l'idée de bonheur sans quelques précautions sémantiques ou méthodologiques préalables. Il n'est pas du tout évident que mes actions amORALES affectent négativement mon bien-être. Alors pourquoi s'autorise-t-on dans ce chapitre l'association de ces deux domaines ? Est-ce un réflexe de doctrine judéo-chrétienne et de la crainte de la « mauvaise conscience » ? du remords ? Intuitivement, les actions amORALES semblent incompatibles avec le bonheur, mais est-ce si évident ? Les philosophes de l'Antiquité ont largement pensé cette problématique et c'est sous le concept d'*eudaimonia* (bonheur, prospérité ou félicité) ou eudémonisme. Dans le *Gorgias* de Platon, Socrate soutient la thèse d'après laquelle le bonheur coïncide avec la recherche de la vertu. Alors que ses interlocuteurs

répondent que le tyran peut être le plus heureux des hommes, et l'homme juste, refusant toute action immorale, se verrait confisquer ses biens et détruire sa réputation. C'est ainsi que Polos et Calliclès contredisent Socrate et voici comment la voie intuitive de l'état de bonheur à l'aune de nos désirs est battue en brèche.

Voilà alors comment nous devrions définir le bonheur : état de la conscience pleinement satisfaite, absence de douleur, de manque, but ultime à atteindre pour toute vie humaine. Nous y associons l'idée de paix intérieure, de sérénité. Chez Rousseau, nous pensons à son séjour aux Charmettes, en compagnie de Madame de Warens. Dans ses *Confessions*, nous pouvons lire à propos de cette période qu'elle fut le bonheur de sa vie (« Ici commence le court bonheur de ma vie »). La philosophie a été nourrie de riches débats sur la nature du bonheur, sur les voies pour l'atteindre. Mais concernant notre problème, il faut souligner à ce stade, que le bonheur semble tout relatif. Il semble appartenir à chacun de nous, il semble être vécu individuellement, et la difficulté que nous devons surmonter est liée au fait que le problème de la morale est lui, tout à fait absolu, qu'il concerne tous les hommes d'après les mêmes références de bien et de mal.

Quant à la morale, en tant que science du bien et du mal, théorie de l'action humaine en tant qu'elle est soumise au devoir et a pour but le bien, est frappante par son universalisation. Ici, le problème revêt un aspect commun, qui ne peut être attribué à une personne singulière. La seconde divergence avec le bonheur est bien le thème de l'action, en opposition à l'état. Ajoutons que l'universalisation se limite très vite aux différences culturelles, et donc que la morale a une réalité toute relative. Donc la morale se situe dans un espace entre l'individu et le groupe social de référence. Le bien et le mal sont déterminés dans cet espace. L'individu doit agir suivant les règles morales de son groupe, et cela doit, ou devrait, lui paraître naturel. Nous sommes conscients des immenses divergences entre les valeurs morales dans le monde, et combien il est difficile d'établir des règles universelles de conduite, comme l'illustre la déclaration universelle des droits de l'homme.

Nous voilà donc confrontés à deux notions que nous prévoyons de traiter concomitamment et qui pourtant présentent de nombreuses différences : nature, fonctionnement, finalité. Cette difficulté peut pourtant être surmontée s'il est admis que le point commun en est l'homme et que celui-ci est un être social. La doctrine kantienne est éclairante sur ce point car elle nous permet de rappeler que s'il ne peut vivre en dehors de toute référence sociale, l'homme possède la loi morale en lui, qu'il la mette en œuvre ou non, mais il la possède a priori. Ce point de vue nécessite de distinguer l'action morale de la loi morale : la loi morale est l'idée de bien et de mal que chacun possède en lui. C'est un système de valeurs qui varie