

Rousseau Rousseau
and et la
Criticism Critique

edited by
sous la direction de

Lorraine Clark and Guy Lafrance

Pensée Libre N° 5

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

Ottawa 1995

La politique de l'amour de soi: Helvetius et Rousseau

Dans sa préface au *Narcisse*, en 1753, Rousseau répond en ces termes aux reproches qu'on ne cesse de lui faire depuis son premier *Discours* : "Je me plains de ce que la philosophie relâche les liens de la société qui sont formés par l'estime et la bienveillance mutuelle, et je me plains de ce que les sciences, les arts et tous les autres objets de commerce resserrent les liens de la société par l'intérêt personnel. C'est qu'en effet on ne peut resserer un de ces liens sans que l'autre ne se relâche d'autant. Il n'y a donc point là de contradiction"¹. Si contradiction il y a, c'est plutôt celle de la société elle-même, selon Rousseau; c'est pourquoi il est frappant qu'elle reste inaperçue par l'ensemble des philosophes des Lumières. Or c'est précisément l'enjeu, quelques années plus tard, de sa critique de *De l'esprit* de Helvetius, puis de la réponse de celui-ci à Rousseau dans *De l'homme*. On peut le formuler ainsi: la reconstruction éclairée d'un lien social fondé sur le calcul d'intérêt est-elle possible ? Et surtout, quelles sont les conséquences d'une telle reconstruction, et sur quelle base peut-on prétendre s'y opposer ? Afin d'y réfléchir un moment, je rappellerai d'abord quelques éléments de la genèse de cette philosophie de l'intérêt qui couronne, dans la forme radicale et scandaleuse que lui donne Helvetius, la grande réhabilitation des passions et de l'amour-propre sous l'égide de laquelle se met en place la pensée des Lumières; je définirai ensuite la position qu'adopte Rousseau pour la combattre, et qui repose avant tout sur la distinction entre l'amour de soi et l'amour-propre dans le *Discours sur l'inégalité*; je suggérerai enfin ce qui me semble être la portée de ce débat en matière politique et morale.

Dans ses célèbres "Remarques" sur les *Pensées* de Pascal, dans les *Lettres philosophiques*, Voltaire prend résolument le contrepied de la condamnation pascalienne de la "pente vers soi" qui serait le "commencement de tout désordre". "C'est l'amour de nous-mêmes, écrit Voltaire, qui assiste l'amour des autres; c'est par nos besoins mutuels que nous sommes utiles au genre humain; c'est le fondement de tout commerce; c'est l'éternel lien des hommes. Sans lui il n'y aurait pas eu un art inventé, ni une société de dix personnes formée; c'est cet amour-propre que chaque animal a reçu de la nature

¹ Rousseau, Préface à *Narcisse ou l'amant de lui-même*, dans *Oeuvres complètes*, Edition de la Pléiade, 1959-1969, tome II, p.968.

qui nous avertit de respecter celui des autres"². Cet amour-propre (synonyme d'amour de soi jusqu'à Rousseau, je le rappelle³) est ce qui éloigne de Dieu, selon Pascal, ce qui ruine les rapports aux autres et enfonce l'homme dans l'illusion et la déchéance, alors que Voltaire y voit la source de toute sociabilité et par là justement la manifestation de la volonté divine. Pour lui, consentir à l'amour-propre est la voie d'une lucidité sur ce que sont véritablement les hommes, contre les visions imaginaires d'un homme altruiste ou animé de charité chrétienne. A partir d'un tel consentement, l'effroi pascalien n'apparaît plus que comme l'une des passions excessives dont l'homme doit justement modérer la force, en visant un bonheur qui soit à sa mesure. Le malheur vient de ce que les hommes visent trop haut: ils aspirent à une vertu incompatible avec la nature de l'homme, pour ensuite déplorer l'incapacité de cet homme à l'atteindre. "Qui veut détruire les passions au lieu de les régler veut faire l'ange", lance Voltaire⁴, traçant ainsi contre Pascal le programme éthique des Lumières: *régler les passions*, c'est-à-dire non plus condamner les désirs de l'homme en ce qu'ils manifesteraient sa misère essentielle, mais distinguer entre eux et apprendre à les gérer.

Du renoncement aux passions et à la vie terrestre au nom d'un au-delà, on passe à leur réhabilitation; d'abord par la révélation de leur constante dissimulation par les hommes, par exemple chez La Rochefoucauld; ensuite par l'étude de leurs effets positifs si les hommes savent les régler, par exemple chez Mandeville. Le problème n'est plus de condamner la concupiscence, mais d'étudier ses effets pour en tirer le meilleur parti, d'autant plus qu'en inscrivant l'amour-propre dans un calcul d'utilité, on évite de bâtir en vain une morale imaginaire et de justifier hypocritement l'immoralisme qui existe de fait parmi les chrétiens. Plutôt que de définir la vertu par l'opposition aux passions, il s'agit de consentir à celles-ci et de

² Voltaire, *Lettres philosophiques*, 25e Lettre, no. XI, dans *Mélanges*, Edition de la Pléiade, 1961, p.113.

³ J. Deprun a repéré chez Vauvenargues, en 1749, la première formulation de cette distinction à laquelle Rousseau donnera l'importance historique que l'on sait. Voir "Vauvenargues et l'amour de soi", dans *De Descartes au romantisme*, Vrin, 1987. Voir aussi à ce sujet la note de J. Starobinski, dans O.C. III, p.1376.

⁴ Voltaire, *Ibid*, no. LII, p.131.

redéfinir la vertu dans ce cadre, c'est-à-dire à travers la passion fondamentale qu'est l'intérêt. Mais ces auteurs continuent néanmoins à présenter leur propos dans les termes de l'opposition traditionnelle du vice et de la vertu, c'est pourquoi leur pensée, c'est le cas de Pierre Bayle en particulier, est perçue comme "paradoxe": en vantant les bons effets de l'amour-propre, elle semble miner secrètement, et comme malgré elle, les fondements nécessaires de toute morale. Or c'est précisément ce cadre traditionnel qui saute chez leurs successeurs matérialistes comme Helvetius, car maintenant c'est explicitement qu'ils cherchent à fonder une morale *sur* l'intérêt. En étant bien comprises, certaines passions égoïstes deviennent des intérêts légitimes, et il en résulte que le vrai moraliste, selon Helvetius, doit "substituer le langage de l'intérêt à celui de l'injure"⁵. En effet, pourquoi continuer à appeler vice ce qui est à l'origine de toute vie sociale ? La morale de l'"intérêt bien compris" de Helvetius se présente, non plus comme une critique de l'inefficacité morale de la religion, mais comme une alternative positive à toute morale transcendante ainsi qu'au pessimisme qui semble inévitable si on réhabilite les passions sans bouleverser en même temps leur signification morale.

"L'intérêt est l'âme de l'amour-propre"⁶, et Helvetius donne à cet intérêt, comme unique et universel appréciateur du mérite des hommes, un sens précis: c'est ce qui peut procurer des plaisirs et amoindrir des peines. Le monde moral est soumis aux lois de cet intérêt comme l'univers physique l'est aux lois du mouvement, car l'amour-propre des hommes, comme bien sûr leur amour des autres, n'est que l'effet de leur faculté de sentir. "La sensibilité physique a produit en nous l'amour du plaisir et la haine de la douleur [...] Le plaisir et la douleur ont ensuite déposé et fait éclore dans tous les coeurs le germe de l'amour de soi, dont le développement a donné naissance aux passions, d'où sont sortis tous nos vices et toutes nos vertus". Les mots de bien et mal n'ont été créés que pour exprimer les sensations de plaisir et de douleur physique reçues des objets extérieurs, puis ils ont été étendus à tout ce qui peut procurer ces

⁵ Helvetius, *De l'esprit*, II, ch. 15, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1988, p.152.

⁶ Helvetius se réclame d'emblée des maximes de La Rochefoucauld: *Ibid*, I, ch. 4, p.45.

sensations, les diminuer ou les accroître⁷. En ramenant ainsi toute activité de l'esprit, y compris le jugement, à la combinaison et à la comparaison de sensations, Helvetius exclut tout principe permettant d'asseoir en l'homme un mouvement vers un Bien dépassant son bien-être et permettant à la vertu d'échapper de quelque manière au calcul d'intérêt.

Il s'ensuit que la morale, définie par Helvetius comme "la science des moyens inventés par les hommes pour vivre entre eux de la manière la plus heureuse possible"⁸, consiste en l'étude des lois régissant les rapports de l'homme à son milieu, qui est la source de ses sensations, et en l'élaboration de mesures pour agir sur les comportements dans le sens d'un plus grand plaisir. Tous les autres sentiments auxquels on voudrait se référer sont "factices", ce qui a pour résultat, on le voit, de fonder cette science sur une psychologie très simple qui ne donne aucune place à des sentiments comme la pitié, l'amour ou l'amitié. L'homme désire avant tout les moyens de se procurer son bonheur, c'est-à-dire qu'outre les richesses il recherche passionnément la considération des autres. Sur le plan individuel, l'amour des hommes pour la justice n'est que l'amour de l'estime qu'elle peut donner, et la vertu est un amour déguisé du pouvoir; et sur le plan des nations, le "droit des gens" qu'elles établissent n'est respecté que tant qu'un équilibre de pouvoir subsiste entre elles, après quoi la force reprend ses droits.

Cette redéfinition de la vertu, non plus *contre* mais *à partir* des passions, prend la forme chez Helvetius d'une distinction de vocabulaire entre les "vertus de préjugé", qui ne contribuent rien au bonheur public (où Helvetius n'hésite pas à ranger l'austérité chrétienne), et les "vraies vertus", qui combinent les bonheur personnel et public⁹. Le citoyen vertueux n'est plus celui qui sacrifie son intérêt personnel ou qui le subordonne à quelque chose de plus élevé, c'est celui chez qui s'identifient l'intérêt particulier et l'intérêt général. L'homme n'agit que par amour-propre, mais c'est de ce dernier, s'il est bien compris, que peut procéder la recherche du

⁷ *Ibid*, III, ch. 9.

⁸ Helvetius, *De l'homme*, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1989, tome I, V, ch. 3, p.466.

⁹ Helvetius, *De l'esprit*, II, ch. 14.

bonheur public, comme son prolongement modifié, en ce qu'il y a une gratification dans ce bien public lui-même. Le problème d'une harmonisation des intérêts se ramène alors à créer, par l'éducation et la législation appropriées, les conditions de cette gratification.

On voit en quoi le problème moral est comme résorbé dans un projet politique, la morale et la législation étant "une seule et même science", selon Helvetius¹⁰. Il s'agit d'une législation adaptée aux circonstances particulières de chaque peuple, qui encourage par le libre développement des esprits la poursuite par chacun de son intérêt bien compris. De cette manière, comme le dit Helvetius, sous une bonne législation seuls les fous seront vicieux!

C'est avant tout comme un combat contre cette logique de l'intérêt qu'il faut comprendre la critique rousseauiste des sciences et des arts, comme une critique de la perte du lien affectif qui est consécutive au développement du commerce, des connaissances, des échanges, du paraître dont Helvetius ne fait que tirer les ultimes conséquences. Ces rapports brisent la bienveillance constitutive du lien social mais, paradoxalement, ils se donnent en même temps comme une tentative de le reconstruire. Or, pour Rousseau, cette reconstruction rationnelle par l'intérêt est vaine car, dans les faits, elle n'aboutit qu'à dissoudre le lien social qu'elle prétend favoriser. Cependant, si Rousseau s'oppose au cynisme de La Rochefoucauld et à la morale de l'intérêt de Helvetius¹¹, cela ne signifie pas qu'il récuse leur description du règne de l'amour-propre. Au contraire, on pourrait même dire qu'il en remet à cet égard dans ses dénonciations bien connues du paraître et de la fausse vertu dans les deux *Discours*. Mais on sait que pour lui cet amour-propre, aussi omniprésent qu'il soit, n'est pas naturel, car c'est la condition de "l'homme de l'homme", c'est-à-dire ce qu'il est devenu. Cela dit, et c'est ce qui donne à sa

¹⁰ *Ibid*, II, ch. 25, p.197.

¹¹ Malgré l'importance de son opposition aux idées de Helvetius, on sait que Rousseau refuse de se joindre trop vite à la "foule" des accusateurs de *De l'esprit* au moment de sa parution, et il souligne l'estime qu'il a pour cet auteur alors même qu'une bonne partie de la "Profession de foi du vicaire savoyard" est dirigée contre cette "abominable philosophie". Voir *Emile*, O.C. IV, p.582; et surtout les *Lettres écrites de la Montagne*, O.C. III, p.693. Sur la lecture par Rousseau de *De l'esprit*, voir les utiles explications de P.M. Masson dans "Rousseau contre Helvetius", *Revue d'histoire littéraire de la France*, tome XVIII, 1911.

pensée son importance dans le cadre des Lumières, Rousseau n'en revient pas pour autant à l'explication traditionnelle de ce mal telle qu'on la trouve dans la doctrine chrétienne de la Chute. On pourrait dire qu'au lieu de revenir à Pascal pour rendre compte des descriptions de La Rochefoucauld, il propose tout autre chose: la dégradation et la perte des instincts originels de l'*amour de soi* et de la *pitié* dans le processus de socialisation de l'homme¹². L'origine de l'amour-propre est dans les effets de la vie sociale sur la psychologie de chaque individu au fur et à mesure que l'homme se perfectionne, que l'amour de soi prémoral se modifie et produit l'envie, la méchanceté et la violence. Rousseau place donc comme mouvement premier du cœur humain autre chose que l'amour-propre et l'intérêt, mais autre chose aussi que l'amour désintéressé du prochain.

Tout se joue dans ce point de départ anthropologique, car chez Helvetius c'est lui qui se retrouve à l'arrivée. Ayant ramené toute la psychologie humaine à une mécanique du calcul, la solution morale sera dans une sorte de mécanique aussi, une mécanique consistant à induire des comportements selon la logique de l'intérêt bien compris. Mais pour Rousseau, comme cette mécanique se situe dans le cadre de l'amour-propre, elle ne pourra jamais qu'accentuer le mal qu'elle veut dépasser. Loin de régler ou de limiter les passions sociales, l'intérêt bien compris ne peut que les stimuler davantage en comptant sur des calculs où s'affrontent les égoïsmes¹³. Helvetius réclame qu'on oriente et qu'on éduque l'intérêt par la raison, mais pour Rousseau la raison est insuffisante pour motiver une limitation des passions. Ses lumières ne peuvent qu'indiquer ce qu'est la conduite vertueuse, non y faire adhérer. Si l'on s'en remet exclusivement à la raison, celle-ci ne peut que devenir la complice de l'amour-propre et la fortifier. Un amour-propre rationalisé n'en reste pas moins de l'amour-propre, et l'on ne réussit de cette manière qu'à défaire toujours plus le lien social et à masquer davantage sa décomposition. Pour bloquer cet engrenage, il est nécessaire de revenir aux mouvements premiers de l'homme: ni à l'homme charitable de Pascal qui fait l'épreuve de sa condition déçue, ni à l'homme de l'intérêt bien compris d'Helvetius qui ne fait qu'aménager sa propre méchanceté, mais à l'homme sensible.

¹² Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p.154-157, et note XV, p.219-220.

¹³ *Ibid*, voir la très importante note IX, p.202-208.

Cet homme sensible est animé d'un mouvement de bienveillance vers son prochain, d'un sens inné du bien et du mal, qui peuvent se manifester en lui s'il sait se mettre à l'écoute de sa conscience, c'est-à-dire de cette voix de la nature que la socialisation a étouffée pour lui substituer l'amour-propre. Sans cela, demande Rousseau, pourrait-on rendre compte des conduites d'abnégation dont l'histoire des hommes ne cesse de porter témoignage? Sans un principe inné de vertu, verrait-on le citoyen honnête concourir, à son préjudice, au bien public ? Car enfin, "qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt ?"¹⁴. On comprend que l'existence d'un tel sentiment provoque les sarcasmes d'Helvetius, qui demande ironiquement s'il provient d'un sixième sens, inconnu jusqu'à présent mais découvert par les théoriciens anglais du "sens moral"¹⁵. Il ne nie pas qu'il y ait des conduites de bienveillance, de sacrifice et d'héroïsme, mais elles procèdent d'un calcul et d'un apprentissage, qui dérivent eux-mêmes des cinq sens. Sans cela, ce "sens moral" ne recouvre qu'un retour à l'innéisme, cet innéisme que Locke a, selon lui, définitivement réfuté.

Pour se défaire de cette logique, Rousseau est bien obligé de s'attaquer au sensualisme radical qui le sous-tend, d'où le débat épistémologique auquel il est contraint dans la "Profession de foi du vicaire savoyard" et dans les "Notes sur *De l'esprit*"¹⁶, où il s'en prend à l'identification helvétique du sentir et du juger. En substance, Rousseau distingue le fait d'apercevoir des objets, ce qui relève du sentir, et le fait de comparer leurs rapports, ce qui relève du juger. La sensation du rouge et du jaune n'est pas la même chose que leur rapport, et Helvetius a tout simplement ajouté au mot "sentir" une autre faculté qui en est distincte car elle est active. S'il n'y avait que la sensation passive, comment l'esprit distinguerait-il deux sensations identiques ? En outre, comment lierait-il les sensations des cinq sens, en sachant, par exemple, que l'objet touché est le même que l'objet vu? Ou encore, comment l'esprit corrigerait-il des sensations fausses par le jugement si celui-ci était identique à la sensation, par exemple dans le cas d'un bâton tordu lorsqu'il est vu dans l'eau ? On imagine

¹⁴ Rousseau, *Emile*, p.599.

¹⁵ Helvetius, *De l'homme*, V, ch. 3, p.466.

¹⁶ Voir *Emile*, p.570 et suivantes; et les "Notes sur *De l'esprit* de Helvetius", O.C. IV, p.1121-1130.

sans peine la réponse d'Helvetius qui serait en termes d'apprentissage: d'abord crues, les sensations sont petit à petit corrigées par la multiplication des expériences et l'habitude d'autres sensations, etc. Mais il ne s'agit pas ici d'examiner ce débat épistémologique, l'important étant d'apercevoir l'enjeu éthique qui, chez les deux auteurs, le justifie: chez Helvetius l'exclusion par le sensualisme, non seulement de toute immatérialité, mais de tout principe de liberté appliqué à la volonté; chez Rousseau l'exigence d'une conscience active irréductible, d'une "âme spirituelle", dira-t-il, comme fondement du principe inné de vertu qui est accessible à l'homme par son sentiment intérieur.

On ne s'étonnera pas dans ces conditions de leur divergence sur l'éducation. Le problème pour Helvetius étant de faire apercevoir à l'amour-propre qu'il est dans son intérêt d'agir vertueusement, de lui permettre d'effectuer ce calcul éclairé, l'éducation consiste avant tout en la transmission positive à l'enfant de tout ce qui peut lui donner l'habitude de jugements allant dans le sens de l'utilité publique. Tout reposant non sur l'"organisation" naturelle et inégale des individus mais sur les conditions où se forme leur esprit, sur leur capacité de comparer des sensations et sur l'apprentissage qu'ils en font, Helvetius plaide en faveur d'une instruction publique de masse afin d'allumer chez les jeunes la passion de la gloire et de l'estime, et de fixer les objets et les idées dont on doit charger leur mémoire. Mais pour Rousseau le problème est moral, il est d'écouter la voix de la nature en sachant parfois se détourner des influences nocives de la vie sociale. L'éducation sera donc "négative", de caractère plus domestique et surtout plus individualisé, et en s'appuyant sur une force naturelle qui dépasse le simple égoïsme, elle aura un enjeu anthropologique beaucoup plus large que chez Helvetius.

Dans sa réaction aux attaques de Rousseau, Helvetius n'a aucune peine (et il ne sera pas le dernier) à proposer un catalogue des contradictions qu'il aperçoit à l'intérieur des textes de Jean-Jacques et entre eux, en particulier sur cette question¹⁷. D'un côté, l'éducation est décriée par Rousseau comme contribuant à la dépravation de l'homme, et elle doit être laissée aux bons soins de la nature; de l'autre,

¹⁷ Helvetius, *De l'homme*, V. Dans cette longue polémique, Helvetius s'amuse à expliquer l'éloge de l'ignorance chez Rousseau par l'intérêt de ce dernier, en l'occurrence sa recherche de notoriété: les contradictions de sa pensée seraient les effets d'une trop grande attention portée à l'éloquence.

Rousseau ne cesse d'insister sur l'enjeu éducatif en manifestant bien peu de confiance en cette nature, comme par exemple dans la grande lettre sur l'éducation de *La Nouvelle Héloïse* que commente Helvetius¹⁸. Au fond, ces critiques reposent toujours sur la même objection "classique": l'homme naturel étant prémoral et né sans vice, comment les sentiments moraux peuvent-ils être innés ? Dans le cas de la pitié, par exemple, compatir au malheur d'autrui ne suppose-t-il pas qu'on ait déjà connu cette douleur, et donc que la pitié soit acquise puisqu'elle procède du souvenir de notre souffrance ? Or ces "contradictions" viennent de ce que Helvetius néglige le fondement de l'anthropologie rousseauiste, car ce qui est dit sur l'importance de l'éducation se rapporte à "l'homme de l'homme" non l'homme de la nature, et la confiance en l'oeuvre de la nature se réfère à ce qui est enfoui en l'homme et qu'il peut solliciter en sondant son coeur.

Contre la soumission au règne de l'amour-propre que sanctionne le critère de l'intérêt, la référence rousseauiste à la nature et au sentiment représente une vaste tentative pour redonner sa place à la morale. Pour Helvetius, on l'a vu, il n'y a pas de distinction entre les lois du monde physique et les lois du monde moral, puisque c'est la recherche du plaisir physique qui définit le bien et le mal. Par conséquent, à la question que se posent tous les philosophes épris de science à cette époque (comment passer du naturel à l'éthique?), Helvetius répond qu'il n'y a pas deux sphères, mais seulement le monde de la recherche du plaisir, car la vertu n'est que l'amour-propre modifié et le désintéressement n'est que l'égoïsme mieux dressé. Mais, dès lors, toute vie proprement morale ne disparaît-elle pas ?

La "vraie vertu" de Helvetius ne permet pas, selon Rousseau, de distinguer la misère du bonheur dans la vie sociale, et de définir un devoir moral, car ce sont les rapports sociaux *tels qu'ils sont* qui donnent à cette vertu sa mesure. Autrement dit, contre l'identification helvétienne de la morale et de la politique, il faut qu'une tension demeure entre elles, que les rapports sociaux restent tendus vers un horizon moral qui les dépasse. Certes la référence de Rousseau à la nature reste floue, voire indéterminée. Mais par cette indétermination même, elle interdit toute conception de la vie sociale qui relèverait seulement du conditionnement; elle fait de l'autonomie de la conscience morale un enjeu incontournable de l'être-ensemble des

¹⁸ Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, V, 3e Lettre, O.C. II.

hommes. Et j'ajouterais qu'elle s'interdit peut-être aussi par là tout optimisme.

On pourrait dire que la position de Helvetius aboutit, dans les termes du *Contrat social*, à une cité fondée sur la *volonté de tous* plutôt que sur la *volonté générale*. Par son système de récompenses et de peines, Helvetius incite chaque citoyen à agir dans le sens du bien commun sur le plan de son intérêt particulier, ce qui signifie que l'appartenance sociale, le patriotisme, la vertu civique ne procèdent que du calcul de chacun. La volonté générale rousseauiste, en revanche, n'est pas un ensemble de calculs d'intérêts rassemblant des égoïsmes, c'est un "moi commun"¹⁹, auquel chaque citoyen s'identifie par le cœur. C'est à partir de cette conception du bien commun qu'il faut comprendre, par exemple, la condamnation par Rousseau du luxe, dont Helvetius, après Voltaire, fait l'éloge²⁰: cette condamnation manifeste le refus rousseauiste d'admettre que l'*avoir* des hommes et non leur *être* puisse fonder le lien social.

On sait l'importance de cette critique pour les grands débats sur l'utilitarisme et le libéralisme tout au long du 19^e siècle, et encore aujourd'hui. Contre une politique de l'amour-propre qui consent aux conflits de l'existence sociale, l'exigence morale de Rousseau commande non de les *gérer* mais de les *dépasser*. Mais on a souvent souligné aussi les difficultés qu'entraîne cette moralisation de la politique, les risques portés par cette volonté de dépasser toutes les divisions en se donnant pour objectif une vie sociale parfaitement transparente où les masques peuvent tomber parce que l'égoïsme a été définitivement surmonté. Pour Rousseau, une conduite dite vertueuse qui procéderait d'un calcul d'intérêts ne se ramène qu'à une légitimation et une dissimulation du vice, c'est pourquoi il s'en tient rigoureusement à une conception immorale de l'intérêt. Il entend refuser ainsi la médiocrité morale d'une vertu mise au service du confort et des plaisirs, une vertu dégradée par le paraître. Mais cette disqualification de l'intérêt débouche sur une politique moralisée qui vise l'élimination des conflits et donc de la délibération nécessaire pour les résoudre, ces conflits n'ayant aucune légitimité. On aboutit à

¹⁹ Rousseau, *Du contrat social*, I, ch.6, O.C. III, p.361.

²⁰ Le luxe est "un remède beaucoup pire que le mal qu'il veut guérir", écrit Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité*, p.206.

une politique de l'amour de soi animée d'une exigence de pureté qui rappelle celle de Pascal. Certes, avec Rousseau le problème s'est anthropologisé puisque c'est en lui-même que l'homme peut trouver les ressources d'un bonheur véritable. Mais de quel homme s'agit-il ? Comme l'homme déchu de Pascal exilé sur la terre, l'homme intéressé que dénonce Rousseau est exilé dans la société, et il semble que, paradoxalement, ce ne soit qu'en s'en détournant radicalement au nom d'un idéal de transparence que la politique puisse être à la hauteur de l'exigence morale qu'elle s'est donnée.

On peut se demander alors, à l'instar de Diderot qui analyse avec finesse ce débat²¹, s'il ne faudrait pas modérer l'une et l'autre position, c'est-à-dire combattre le sensualisme radical de Helvetius au nom d'une justice naturelle et d'un certain idéalisme moral, mais sans rejoindre la métaphysique religieuse de Rousseau et sa critique moraliste de la vie sociale et des Lumières. La position de Diderot à cet égard reste incertaine et profondément ambivalente, mais c'est peut-être là une force. Elle suggère que ce débat manifeste l'un des caractères de l'éthique moderne en général: le refus de tout fondement transcendant pour la morale combiné au refus de tout utilitarisme se contentant de réduire le lien social à l'intérêt. Prendre en charge cette ambivalence, plutôt que chercher à tout prix à trancher entre ces options, n'est peut-être pas un mauvais point de départ pour réfléchir sur l'héritage de ce débat pour nous aujourd'hui.

Philip Knee
Université Laval

²¹ Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage de Helvetius intitulé L'Homme* (1773), dans *Oeuvres complètes*, Edition Assézat-Tourneux, Garnier, 1875-1877, tome II; voir aussi dans le même tome ses courtes "Réflexions sur le livre *De l'esprit* par M. Helvetius" (1758).