

L' idee du bonheur chez Rousseau

Kurihara, Yoshiro
Kyushu University

<https://doi.org/10.15017/9915>

出版情報 : Stella. 8, pp.39-46, 1990-09-29. Société de Langue et Littérature Françaises de
l' Université du Kyushu

バージョン :

権利関係 :



L'Idée du bonheur chez Rousseau

Yoshiro KURIHARA

La profession de foi dans l'*Émile* est déclarée hérétique au mois de juin 1762 et le gouvernement français d'alors se décida à condamner ce livre au feu et à mettre Rousseau en prison. Le philosophe de l'aliénation en est venu à s'aliéner. De Suisse en Prusse, puis à l'île de Saint-Pierre et enfin en Angleterre, il mène une vie vagabonde tout en continuant à lutter contre ses persécuteurs. Les *Lettres de la Montagne*, les *Confessions*, ou les *Dialogues* sont vraiment les documents de sa lutte pour déclarer son innocence, sa sincérité et dénoncer le complot de ses adversaires. Comme dernière résistance contre ses persécuteurs il a essayé de faire offrande de ses *Dialogues* au grand autel de Notre-Dame afin de mettre l'opinion publique de son côté. Mais la grille devant l'autel, qui était toujours ouverte, était fermée, et il n'a pas pu le faire. Dieu est-il aussi son persécuteur? Il est devenu profondément désespéré. Reprenant courage, il a distribué des tracts titrés: «A tout Français aimant encore la justice et la vérité». Mais peu de passants ont prêté l'oreille à ce vieil homme. Comprenant que l'appel à la société était inefficace, Rousseau, dans un brusque revirement, s'est décidé à rentrer en soi-même. C'est la voie qu'il a imaginée dans l'*Émile*. En effet, dans les *Rêveries* qu'il écrira deux ans avant sa mort, il devrait écrire joliment le bonheur et le sens de libération qu'il éprouve depuis qu'il est rentré en lui-même.

1. Idée du rapport d'après Rousseau

Qu'est-ce que le bonheur chez Rousseau? Pour trouver la réponse, nous devons étudier son point de vue sur la faiblesse humaine qui est différent de celui des chrétiens de son temps. Regardons ces phrases de l'*Émile*:

Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à nôtre intelligence, et nous avons eu des sentimens avant des idées.¹⁾

L'empirisme anglais est apparu entre le relativisme de Descartes et cette phrase de Rousseau. Mais il faut dire qu'on ne trouve pas un défi si distinct

à la pensée épistémologique du péché même dans la philosophie de Locke, par exemple :

Et Jésus les fit appeler et dit: Laissez venir à moi les petits enfants et ne les en empêchez pas; car le royaume de Dieu est pour leurs pareils.²⁾

Dans l'histoire de la réflexion européenne sur l'éducation, il n'est pas négligeable que l'image idéale de l'âme consiste en son caractère enfantin lié à la conception chrétienne de l'enfant.

Mais avant Rousseau, dans la société européenne, c'était la notion de l'enfant selon Saint Paul qui régnait dans le domaine de l'éducation familiale et scolaire. D'après cette notion, on considérait l'enfance comme un état négatif trouvant l'état de l'homme avant de renaître par la grâce dans l'enfant; c'est-à-dire, on regardait les enfants comme les enfants du péché originel. Pour incarner cette idée, il y avait le système de la pension, sous lequel on laissait des enfants, complètement isolés du monde et tout le temps surveillés pour retenir leurs activités spontanées liées aux péchés originels. Les jésuites pensaient que cette culture pure était le système idéal de l'éducation scolaire. Mais il va sans dire que c'est le problème de la science humaine chrétienne qui formait la base des idées européennes, plutôt que seulement celui de la notion chrétienne de l'enfant. C'est un thème de la science humaine traditionnelle même, qui traite de la faiblesse de l'homme :

Toute méchanceté vient de foiblesse; l'enfant n'est méchant que parce qu'il est foible; rendez-le fort, il sera bon: celui qui pourroit tout ne feroit jamais de mal. De tous les attributs de la divinité toute-puissante la bonté est celui sans lequel on la peut le moins concevoir.³⁾

Ces mots de Rousseau sont évidemment venus de la société chrétienne traditionnelle.

Mais la science humaine de Rousseau sécularise définitivement l'idée chrétienne du péché originel, en transportant la notion de faiblesse humaine sur le rapport entre la faculté et le désir de l'homme :

Tout sentiment de peine est inséparable du désir de s'en délivrer; toute idée de plaisir est inséparable du désir d'en jouir; tout désir suppose privation, et toutes les privations qu'on sent sont pénibles; c'est donc dans la disproportion de nos desirs et de nos facultés que consiste notre misère. Un être sensible dont les facultés égales seraient les desirs seroit un être absolument heureux.⁴⁾

Rousseau tire la faiblesse de l'homme du monde de l'histoire sainte et la transfère secrètement dans celle de laïcisation. Cela impliquait un changement révolutionnaire dans la situation des idées pédagogiques traditionnelles concernant la spontanéité :

Loin d'avoir des forces superflues, les enfants n'en ont pas même de suffisantes pour tout ce que leur demande la nature: il faut donc leur laisser l'usage de toutes celles qu'elle leur donne et dont ils ne sauroient abuser.⁵⁾

Cette conception de l'enfant de Rousseau mène sa réflexion à l'autre extrémité de la proposition de Pascal comme quoi la nature nous rend malheureux à tous les états.

Ensuite dans l'article «Hobbisme», ou «Philosophie de Hobbes» de l'*Encyclopédie*, Hobbes appelait le méchant un enfant robuste. Quant à Diderot, dans le *Neveu de Rameau*, il reprend la même proposition de Hobbes sous l'expression, «le petit sauvage»⁶⁾. Tandis que de nombreux philosophes des Lumières critiquent Hobbes dans beaucoup de cas, Diderot lui est favorable pour ce qui concerne l'aspect du matérialisme de sa philosophie. Les conceptions de Pascal, de Hobbes, et de Diderot ne nient point l'idée du péché originel dans le christianisme qui considère la faiblesse humaine comme fatale. Contrairement à leurs idées, Rousseau pense qu'elle est acquise et que l'homme peut la surmonter par lui-même. Sur ce point, sa pensée marque un tournant dans l'histoire des idées.

Quand on dit que l'homme est foible, que veut-on dire? Ce mot de foiblesse indique un rapport. Un rapport de l'être auquel on l'applique. Celui dont la force passe les besoins, fut-il un insecte, un ver, est un être fort. Celui dont les besoins passent la force, fut-il un éléphant, un Lion, fut-il un conquérant, un héros, fut-il un Dieu, c'est un être foible.⁷⁾

D'après Rousseau la faiblesse de l'homme vient de ce que ses besoins excèdent sa force. Il remplace le rapport absolu avec le Dieu dépassant l'intelligence humaine par le rapport entre la capacité et le désir pour ce qui concerne la faiblesse humaine. Il est tout naturel que pour la science humaine chrétienne, le plus dangereux, ce soit non le matérialisme du 18^e siècle mais la science humaine de Rousseau. Ce fut en prenant l'*Émile* pour cible que commencèrent les persécutions de l'Église contre Rousseau.

Le christianisme d'alors attribuait la faiblesse de l'homme au péché originel qui relevait d'une dimension inexplicable pour l'homme. Au contraire,

Rousseau tenta de l'exprimer en la pensant au niveau de l'homme, si bien qu'il inventa un nouveau rapport entre le désir et la faculté. Il dit que la condition du bonheur consiste dans l'équilibre de ces deux choses. C'est la présentation du bonheur absolu se suffisant à soi-même, sans rapport à l'autre. Elle blessa notablement le prestige de l'Église, mais était assez moderne. Dans un autre contexte, la théorie littéraire que Sôséki Natsumé cherchait à Londres, les problèmes que Kôjin Karatani étudie actuellement, sont dans le prolongement de ce que Rousseau a présenté⁸⁾.

Si l'on pense ce que c'est qu'un bonheur en rapport avec l'autre, cela risque d'être une sorte de rapport entre le maître et le domestique comme Diderot le décrivait dans *Jacques le Fataliste*. Ce n'est pas le vrai bonheur. C'est en cherchant le bonheur relatif chez soi d'après Rousseau que nous pourrions échapper à l'aliénation et surmonter l'anxiété moderne. En ce sens, l'invention de la faiblesse selon Rousseau est très persuasive.

2. Solitude et Communauté

Parmi les quelques clefs qui permettent de comprendre le système des idées de Rousseau, l'une est la notion du bonheur. Les gens obtiennent-ils le vrai bonheur en appartenant à la communauté ou ne peuvent-ils en jouir que quand ils sont solitaires? Lire de ce point de vue les œuvres de Rousseau mènent à une impasse. Parce que Rousseau tantôt parle du bonheur dans la collectivité tantôt admire celui-ci dans la solitude. Selon cette façon, il semble que les idées de Rousseau ne soient pas systématiques, mais plutôt même pleines de contradictions.

Ces cadres de lecture sont trop simples. L'homme relie la relation aux autres pour remplir sa vanité. Parce qu'il ne peut faire cela sans les autres qui l'envient. Cette appartenance à la collectivité correspond à l'attribut de la défense de soi-même. Il n'est sensible qu'à ses propres intérêts et se défend comme l'araignée file sa toile.

La conjonction et le blocus de soi-même ont à la fois un aspect social et un aspect individuel: les deux se font pendant. C'est la condition du malheur humain. D'autre part Rousseau en faisant attention au courant de sa propre vie. Quand ce courant coule débordant du cadre de soi, l'individu semble se fondre dans la collectivité. Donc, cette condition a deux aspects: aspect individuel et aspect social. Rousseau la considère comme le bonheur. C'est pourquoi la division traditionnelle en deux types (les gens sont heureux dans la communauté et malheureux dans la solitude ou les gens sont

malheureux dans la communauté et heureux dans la solitude) est tout à fait éloignée des véritables idées de Rousseau.

Le bonheur, comme le malheur comporte deux aspects (aspect social et aspect individuel), c'est là l'opinion fondamentale de Rousseau. Si nous traitons chaque texte de Rousseau, il est vrai que plusieurs nous conduisent au dualisme simple. Bien sûr, il y a des passages qui invitent les lecteurs à cette façon de diviser en deux. Mais en lisant l'œuvre dans son ensemble, on trouve que cette interprétation est erronée. Rousseau, à partir d'un point originel qu'il a nommé l'amour propre, a constitué deux orientations vers lesquelles le moi se développe; une est vers le bonheur et l'autre vers le malheur. Les idées de Rousseau sont devenues le soutien logique pour la modernisation et en même temps elles permettent d'éclairer le malheur des hommes modernes.

Quant à l'idée du bonheur, on traite de l'analyse des couches de solitude, et de la relation avec les autres ou de l'appartenance à la communauté comme le problème de la communication. Nous pouvons trouver trois cas chez Rousseau:

1. Le bonheur dans la solitude⁹⁾
2. Le bonheur de l'identification à l'amante, M^{me} de Warens¹⁰⁾
3. Le bonheur dans la communauté¹¹⁾.

Mis à part le bonheur de l'identification à l'amante, comment le bonheur dans la solitude et celui dans la communauté se lient-ils chez Rousseau?

L'isolement et la solitude sont différents. L'isolement est de ne pas chercher la relation avec les autres, la solitude la recherche mais en vain. Dans ce sens, la solitude n'est pas sans rapport avec le bonheur dans la communauté. Selon Rousseau, la communauté est un être abstrait issu d'une volonté générale, où l'être d'un individu disparaît un moment. La communauté est plutôt considérée comme un individu développé.

Ainsi il ne pense pas que le bonheur comporte les deux aspects social et individuel. Il croit plutôt que l'aspect social du bonheur a une relation étroite avec son aspect individuel. Les gens ne sentent le bonheur que quand ils sont dans une position égale dans la communauté en même temps que dans la solitude. C'est-à-dire, le moment où un individu sent le sentiment de l'être, c'est le moment où la vraie communication est possible au delà de la distinction entre le soi et l'autre.

La solitude a deux niveaux. La couche profonde signifie le manque de communication et la couche de surface le manque d'échange des relations

émotionnelles représentant l'amour et le respect. On trouve l'amour et le respect dans la personnalité et la sympathie et l'admiration comme d'autres réactions émotionnelles vers les conduites d'un individu. En somme, la condition n'ayant pas d'échanges de ces réactions émotionnelles, c'est ce qu'on appelle normalement la solitude. La communication qu'on dit en un mot a bien des degrés, donc la solitude en tant que manque de communications a beaucoup de couches non seulement superficielles aussi profondes. Georges Gurvitch analyse et montre qu'il y a des couches de profondeurs variées dans la communication humaine. La solitude dépend donc où l'on se situe dans ces couches. Il a constitué dix couches, mais pour nous approcher du problème de la solitude, il suffit de distinguer deux couches pour le moment. L'une concerne le «rôle» et l'autre représente le vrai «moi».

Naturellement, il y a beaucoup de degrés des rôles, à partir de celui extrêmement formel dans l'organisation bureaucratique jusqu'à celui assigné selon chaque personnalité dans un petit groupe. Sans parler de l'organisation bureaucratique même dans le cas du rôle qui ne contient presque pas de règles formelles, de gens jouant ce rôle toujours sentant plus ou moins un décalage entre eux-mêmes qui jouent et leur véritable personnalité.

D'autre part, le reste de soi auquel le rôle n'est pas assigné dépend du rôle en question. C'est-à-dire qu'il s'agrandit ou se rapetisse selon son rôle. Autrement dit, c'est différent jusqu'où chaque couche de soi est exprimée. Mais, ici, je n'analyse pas ces couches, plutôt les mets ensemble comme le reste. On espère qu'un individu poursuit le rôle, donc il n'est pas permis d'exprimer des sentiments variés ou des désirs provenant de chaque couche du reste de soi. Son soi est obligé de garder le silence.

Les deux couches que H. Bergson distingue comme le moi social et le moi individuel dans *les Deux sources de la morale et de la religion*, sont un des thèmes importants de la littérature moderne. C'est le décalage entre le rôle et le soi. Un individu veut représenter «une chose grave et pressante» mais les autres ne sont prêts à le comprendre que par son rôle. Donc, il faut que ses expressions non travaillées soient traduites en termes formels. Mais comme cette tradition ne fait que faire prendre conscience de la distance aux passages originels, on est forcé de se taire.

Bien des romanciers trouvent leur source d'inspiration dans ce décalage. Ce silence est peut-être une forme négative de réaction au décalage entre le rôle et le soi. Au contraire la réaction active est de le limiter au minimum dans la condition donnée. Un individu cherche le rôle dans lequel il peut le

mieux exprimer la couche profonde de son moi. Le processus de choix de la communauté, c'est-à-dire, le processus de traduire l'intérieur, est psychologiquement traité comme le mécanisme de l'identification. Cette fois-ci on va substituer le cas entre la solitude et la communauté au problème entre l'intérieur et l'extérieur.

3. Conclusion

L'extrême fondement des notions que Rousseau employait est très subjectif comme il disait: «Je sens». Mais si l'on pense à soi-même par rapport aux autres, on y invente une relation dépendante. Diderot en présente un excellent exemple en renversant la relation entre maître et domestique dans *Jacques le Fataliste et son maître*. Donc, Rousseau a tenu compte du rapport avec les autres et s'est délivré de cette situation d'après la relation à soi-même, représentant la possibilité de la liberté absolue pour les hommes aliénés, c'est un grand événement fondateur des temps modernes. L'individu que rien ne peut contraindre, ce serait l'être hypothétique sans substance. N'est-il pas plutôt l'abstraction très pure qui montre le monde réel remarquablement corrompu.

Notes

- 1) Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile*, in *Œuvres complètes* (abrég.: *O. C.*), tome IV, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1969, p. 600.
- 2) La Sainte Bible, Le Nouveau Testament, *Évangile selon Luc*, ch. 18.
- 3) Jean-Jacques ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 288.
- 4) *Ibid.*, pp. 303-4.
- 5) *Ibid.*, p. 290.
- 6) Voir Denis DIDEROT, *Le Neveu de Rameau*, in *Œuvres romanesques*, Garnier, coll. «Classiques Garnier», 1981, pp. 506-7.
- 7) Jean-Jacques ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 305.
- 8) Kôjin KARATANI, *L'Homme craignant (Ifu suru ningen, 「畏怖する人間」)*, éd. Tôjusha, pp. 28 et 64-65.
- 9) Voir Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, in *O. C.*, tome I, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1976, pp. 1003 et 1046; *Émile*, in *O. C.*, tome IV, pp. 503 et 604-5.
- 10) Voir Jean-Jacques ROUSSEAU, *Confessions*, in *O. C.*, tome I, *op. cit.*, pp. 222 et 264.
- 11) Voir Jean-Jacques ROUSSEAU, *Lettre à D'Alembert*, Garnier-Flammarion, 1967, pp. 221, 233 et 248-9; *Les Rêveries du promeneur solitaire*, in *O. C.*, tome I, p. 1085.

Bibliographie

1. *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. I (1976), t. III (1975), t. IV (1969), «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard.
2. J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à M. D'Alembert*, Garnier-Flammarion, 1967.
3. P. BURGELIN, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, seconde édition, Vrin, 1973.
4. B. GROETHUYSEN, *Jean-Jacques Rousseau*, Gallimard, 1949.
5. M. RAYMOND, *J.-J. Rousseau, la quête de soi et la rêverie*, J. Corti, 1962.
6. B. PASCAL, *Pensées*, «Classiques Garnier», 1976.
7. VAUVENARGUES, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, Garnier-Flammarion, 1981.
8. LA ROCHEFOUCAULT, *Maximes*, «Classiques Garnier», 1967.
9. MALEBRANCHE, *Œuvres I*, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, 1979.
10. J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971.
11. J. N. SHKLAR, *Men and Citizens*, Cambridge, 1985.
12. T. HOBBS, *Le Citoyen*, Garnier-Flammarion, 1982.
13. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, «Classiques Garnier», 1954.
14. *Dictionnaire Littré*, Gallimard-Hachette, 1971.
15. D. DIDEROT, *Le Neveu de Rameau, Œuvres romanesques*, «Classiques Garnier», 1981.
16. *La Sainte Bible*, Alliance Biblique Universelle, 1978.
17. 柄谷 行人, 「畏怖する人間」, 冬樹社, 1979.
18. クリプキ, 「名指しと必然性」, 産業図書, 1989.
19. 夏目 漱石, 「文学論」(漱石全集 第18巻), 岩波書店, 1979.
20. 丸山圭三郎, 「文化のフェティシズム」, 勁草書房, 1984.
21. 作田 啓一, 「ジャン-ジャック・ルソー」, 人文書院, 1980.
22. 森田 伸子, 「子どもの時代」, 新曜社, 1986.
23. 現代思想<特集ルソー・甦える狂気の聖者>, 青土社, 1974.
24. 中川 久定, 「甦るルソー」, 岩波書店, 1983.
25. 坂部 恵, 「ペルソナの詩学」, 岩波書店, 1989.
26. 原 広司, 「空間<機能から様相へ>」, 岩波書店, 1988.
27. ベルクソン, 「道徳と宗教の二つの源泉」, 中央公論社, 1975.