

Lectures | **Reading**
de | ***La Nouvelle***
La Nouvelle | ***Héloïse***
Héloïse | **Today**

publié sous
la direction de

edited
by

Ourida Mostefai

Pensée libre, n^o 4

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

Ottawa 1993

**CANADIAN CATALOGUING IN
PUBLICATION DATA**

Main entry undert title:

Lectures de la Nouvelle Héloïse =
Reading La Nouvelle Héloïse today

(Pensée libre ; no. 4)
Text in French and English.
Includes bibliographical references.
ISBN 0-9693132-3-3

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778.
Nouvelle Héloïse. I. Mostefai, Ourida
II. North American Association for the
Study of Jean-Jacques Rousseau. III.
Title: Reading La Nouvelle Héloïse
today. IV. Series.

PQ2039.L43 1993
848'.509 C94-900020-5E

**DONNÉES DE CATALOGAGE
AVANT LA PUBLICATION (CANADA)**

Vedette principale au titre:

Lectures de la Nouvelle Héloïse =
Reading La Nouvelle Héloïse today

(Pensée libre ; no. 4)
Texte en français et en anglais.
Comprend des références
bibliographiques.
ISBN 0-9693132-3-3

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778.
Nouvelle Héloïse. I. Mostefai, Ourida
II. Association nord-américaine des
études Jean-Jacques Rousseau. III. Titre:
Reading La Nouvelle Héloïse today. IV.
Collection.

PQ2039.L43 1993
848'.509 C94-900020-5F

Ouvrage publié grâce au concours de l'Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, grâce à une subvention des Services Culturels français de Boston, et grâce à l'aide de la Faculté des Arts et des Sciences de Boston College.

The publication of this volume was made possible by the cooperation of the North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, by a grant from the French Cultural Services in Boston and by the support of the Graduate School of Arts and Sciences at Boston College.

© Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau / North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 1993.

ISBN 0-9693132-3-3

Collection « Pensée libre » dirigée par Guy Lafrance.
Revision de textes, typographie et mise-en-page par Daniel Woolford.

Pensée libre series editor: Guy Lafrance.
Text editing, typesetting and layout by Daniel Woolford.

Imprimé au Canada
Printed in Canada

L'ÉTHIQUE DE LA NOUVELLE HÉLOÏSE

ET DU VICAIRE SAVOYARD

La question éthique ou morale n'a cessé d'intéresser Rousseau depuis ses tous premiers écrits. Elle est manifestement présente dans l'inspiration qui guide les deux premiers *Discours*; mais elle apparaît de façon encore plus nette et plus articulée dans les écrits issus du séjour à Montmorency. Bien que cette préoccupation permette d'expliquer certaines articulations fondamentales du *Contrat social*, elle trouve sa formulation la plus explicite dans les *Lettres morales* ou *Lettres à Sophie* dont les éléments seront repris et développés dans *La Nouvelle Héloïse* et dans l'*Émile*. Ces trois derniers écrits, en particulier, permettent de saisir la cohérence et l'articulation profonde des idées morales de Rousseau en même temps qu'ils révèlent l'unité et la continuité de ces mêmes idées.

Afin de bien percevoir l'importance de ces idées morales pour Rousseau, il faut revoir le moment décisif de sa rupture avec Descartes. Déjà, dans *Le Verger de Madame de Warens*, n'avait-il pas semblé prendre définitivement congé de Descartes, avec ses « égarements » et ses « frivoles Romans¹ ». Ces expressions témoignent d'une aversion ou d'une antipathie à l'endroit de la démarche cartésienne mais ne nous livrent pas de véritables justifications.

Celles-ci viendront avec les premières *Lettres morales*, surtout avec la deuxième et la troisième lettre. C'est alors que Rousseau, dans ses confidences à Madame d'Houdetot, prend, une fois pour toutes, le parti de la sagesse, de la vertu, de l'action morale, de la vie et des sentiments au lieu de suivre la voie de la raison, de la métaphysique et de la philosophie. Car le parti de la sagesse conduit de façon plus assurée sur la voie de la vérité, vérité intérieure, et du bonheur. Ne dit-il pas d'emblée à Sophie que « l'objet de la vie humaine est la félicité de l'homme² » et non la science. Mais toute la difficulté réside dans la façon d'y parvenir. Et c'est là que la raison et la philosophie, quand elles sont laissées à elles-mêmes, apparaissent de peu d'utilité à

1. O.C., Tome II, p. 1128.

2. Lettre II, O.C., Tome IV, p. 1087.

Jean-Jacques; pas plus d'ailleurs que les passions. Ni la raison ni les passions ne peuvent donc nous servir de guide dans la quête de la sagesse et du bonheur. « Nous n'avons de règle invariable, écrit Jean-Jacques, ni dans la raison qui manque de soutien, de prise et consistance, ni dans les passions qui se succèdent et s'entredétruisent incessamment. Victimes de l'aveugle inconstance de nos cœurs, la jouissance des biens désirés ne fait que nous préparer des privations et des peines, tout ce que nous possédons ne sert qu'à nous montrer ce qui nous manque et faute de savoir comment il faut vivre nous mourons tous sans avoir vécu³ ».

L'interrogation posée par Rousseau est claire : il faut savoir « comment il faut vivre » si on ne veut pas mourir sans avoir vécu. La réponse à cette question est aussitôt esquissée par une invitation à la recherche en intériorité et à la conquête globale de notre être, ce qui ne peut se faire sans entretenir le doute à l'endroit des penchants naturels de la raison et des passions qui représentent des « bornes naturelles » ou des obstacles à la poursuite de la sagesse et du bonheur. Il faut donc, confie Jean-Jacques à Sophie, « se défier de tous ses penchants, de s'étudier soi-même, de porter au fond de son âme le flambeau de la vérité, d'examiner une fois tout ce qu'on pense, tout ce qu'on croit, tout ce qu'on sent et tout ce qu'on doit penser, sentir et croire pour être heureux autant que le permet la condition humaine⁴ ». La condition du bonheur repose donc dans cette totalité ou cette conquête globale de soi et de la vie.

Le doute à l'endroit de la raison et de la philosophie, comme moyens pour atteindre la sagesse et le bonheur, est poursuivi à travers la démonstration de leur éclat, de leur raffinement, de leur extériorité qui certes font bien paraître et briller plutôt qu'ils ne procurent le bonheur. Du reste, l'objet même de la raison et de la philosophie qui est la recherche avouée du savoir, conduit à un non-savoir quand il s'éloigne de la vie dans sa totalité. « Dans ce dédale immense des raisonnements humains, affirme Jean-Jacques à Sophie, vous apprendrez à parler du bonheur sans le connaître, vous apprendrez à discourir et point à vivre, vous vous perdrez dans les subtilités métaphysiques, les perplexités de la philosophie vous assiègeront de toutes parts, vous verrez par tout des objections et des doutes, et à force de vous instruire vous finirez par ne rien savoir. Cette méthode exerce à parler de tout, à briller dans un cercle; elle fait des savants, des beaux esprits, des

3. *Ibidem.*

4. *Ibidem.*

parleurs, des disputeurs, des heureux au jugement de ceux qui écoutent, des infortunés si tôt qu'ils sont seuls⁵ ». La sagesse et le bonheur, pour Jean-Jacques, ne peuvent se trouver en surface de notre être, dans l'extériorité et le paraître au regard des autres : « on devient sage en dedans et heureux pour soi », dira-t-il⁶.

Le doute de Jean-Jacques à l'endroit de la raison ne vise pas tant la raison en elle-même que « l'art de raisonner » et « l'esprit de système » qui morcellent la réalité, nous empêchent de ce fait de connaître ces « vérités primitives » tout en corrompant le jugement. L'art de raisonner dénature la raison et mène au non-savoir : « plus on s'instruit, conclut Rousseau, moins on sait et l'on est tout étonné qu'au lieu d'apprendre ce qu'on ignorait on perd même la science qu'on croyait avoir⁷ ». La critique de Jean-Jacques à l'endroit de tout savoir fondé sur l'art de raisonner est radicale et aboutit au scepticisme le plus total. Car le savoir, pour Jean-Jacques, est le résultat de l'entendement qui doit toute son information à l'activité des sens. Or, les sens ne sont pas faits pour connaître la vérité; « jamais, dira Jean-Jacques en bon cartésien, nous ne pouvons être sûrs de trouver la vérité par eux⁸ ». Le prétendu savoir issu de la sensation est discrédité à tout jamais parce que les sens sont inaptes à fournir les données nécessaires à la connaissance certaine et à la vérité. Les sens ne sont, pour Jean-Jacques, que « cinq fenêtres par lesquelles notre âme voudrait se donner du jour; mais les fenêtres sont petites, le vitrage est terne, le mûr épais, et la maison fort mal éclairée. Nos sens nous sont donnés pour nous conserver non pour nous instruire ». Voilà pourquoi le message à Sophie est sans ambiguïté : « nous ne savons rien, [...] nous ne voyons rien; nous sommes une troupe d'aveugles, jetés à l'aventure dans ce vaste univers ». Non seulement sommes-nous aveugles, mais « aveuglés⁹ ». Le savoir véritable, s'il est possible, doit donc provenir d'une autre source.

C'est ici que la référence à Descartes devient particulièrement éclairante et significative. Car elle sert à montrer, aux yeux de Sophie, le meilleur exemple du savoir qui ne conduit pas à la vérité en même temps que l'exemple par excellence et indubitable du point de départ qui peut conduire à la sagesse pourvu que le sentier soit bien choisi.

5. *Ibid.*, p. 1087-1088.

6. *Ibid.*, p. 1088.

7. *Ibid.*, p. 1091.

8. Lettre III, *O.C.*, Tome IV, p. 1093.

9. *Ibid.*, p. 1092.

D'une part, Descartes est présenté comme « le plus méthodique des Philosophes, celui qui a le mieux établi ses principes et le plus conséquemment raisonné », mais qui pour en être demeuré au niveau de l'entendement n'a pu faire autrement que de « s'égarer dès les premiers pas et s'enfoncer d'erreurs en erreurs dans des systèmes absurdes¹⁰ ». Il avait pourtant bien commencé en « voulant couper tout d'un coup la racine de tous les préjugés commença par tout révoquer en doute, tout soumettre à l'examen de la raison; partant de ce principe unique et incontestable : *je pense, donc j'existe*, [...] il crût aller à la vérité et ne trouva que des mensonges¹¹ ». L'erreur de Descartes aura donc été de vouloir tout soumettre au seul tribunal de la raison pour ne découvrir que deux idées, et non deux réalités, soit l'idée de la substance étendue et l'idée de la substance pensante. Ce sont là des « définitions » qui, comme toutes celles qui sont le fruit de l'entendement « furent détruites en moins d'une génération¹² ». D'autre part, si Descartes a fait un faux pas du côté de l'entendement et de la raison, son intuition première conserve toute sa valeur de vérité. Il faut donc laisser à « ces enfants qu'on appelle des philosophes » le résultat de ses recherches et de ses raisonnements qu'il y a lieu de classer dans le « vain savoir », et revenir à ce qui avait été pourtant un si bon départ : « Il faut finir par où Descartes avait commencé. *Je pense, donc j'existe*. Voilà tout ce que nous savons¹³ ».

La façon dont Rousseau utilise et modifie la formule de Descartes pour en faire un jugement d'existence au sens plein du terme, et non une idée relative à la substance pensante, est lourde de conséquences dans la poursuite de l'idéal de la sagesse, car le jugement d'existence vise la totalité et suppose l'enracinement profond dans l'âme et l'intériorité. C'est d'ailleurs dans cette direction que la quatrième *Lettre à Sophie* invite à rechercher la « saine philosophie » et la vraie science à travers le « sentiment intérieur » qui révèle la grandeur de l'âme et permet d'accéder aux réalités les plus sublimes. Dans un passage tout imprégné de Platonisme, Jean-Jacques demande à Sophie : « N'avez-vous jamais éprouvé ces transports involontaires qui saisissent quelquefois une âme sensible à la contemplation du beau moral et de l'ordre intellectuel des choses, cette ardeur dévorante qui vient tout à coup embraser le cœur de l'amour des célestes vertus, ces sublimes égare-

10. *Ibid.*, p. 1095.

11. *Ibidem*.

12. *Ibid.*, p. 1096.

13. *Ibid.*, p. 1099.

ments qui nous élèvent au dessus de notre être, et nous portent dans l'empirée à côté de Dieu même¹⁴ ».

À côté de l'intériorité et des sentiments, la raison paraîtra comme celle qui « écrase » et « avilit » l'homme, qui le rend petit par ses lumières; alors que « l'âme est élevée » et rend l'homme grand par ses sentiments¹⁵. L'existence ainsi retrouvée ouvre la voie à la sagesse et au bonheur qui ne dépendent plus des accidents extérieurs, mais des soins qu'on met à les « cultiver en soi-même » selon la règle stoïcienne de la suffisance à soi-même ou de l'autonomie. « Apprenez à tirer de vous-mêmes vos premiers biens, conclut Jean-Jacques; ce sont les seuls qui ne dépendent point de la fortune [et] peuvent suppléer aux autres. Voilà toute ma philosophie et je crois tout l'art d'être heureux qui soit praticable à l'homme¹⁶ ».

Ces *Lettres morales*, dont Rousseau avait commencé la rédaction en novembre 1757, marqueront la trame éthique de *La Nouvelle Héloïse*. Ainsi, Julie, devenue madame de Wolmar, à la suite d'une illumination soudaine qui la fait pénétrer jusqu'aux racines les plus profondes de son être, accédera à la révélation du vrai sens de l'existence et fera sienne l'éthique du bonheur, de la sagesse et du devoir qu'elle va dissocier de l'amour. N'invoque-t-elle pas, du reste, dans sa lettre d'adieu à St-Preux, « une puissance inconnue [qui] sembla corriger tout à coup le désordre de [ses] affections et les rétablir selon la loi du devoir et de la nature¹⁷ ». Prenant pour exemple M. et Madame D'Orbe, qu'elle aperçut près d'elle la regardant, Julie en tire aussitôt les principes de sa nouvelle éthique de la sagesse et du devoir : « Aimable et vertueux couple, écrit-elle, pour moins connaître l'amour en êtes-vous moins unis? Le devoir et l'honnêteté vous lient; tendres amis, époux fidèles, sans brûler de ce feu dévorant qui consume l'âme, vous vous aimez d'un sentiment pur et doux qui la nourrit, que la sagesse autorise et que la raison dirige; vous n'en êtes que plus solidement heureux. Ah! puissai-je dans un lien pareil recouvrer la même innocence et jouir du même bonheur¹⁸ ». Au terme de sa lettre, Julie parle du « sacrifice héroïque » de l'amour qui était « digne de n'être immolé qu'à la vertu¹⁹ ». Désormais, pour elle, il ne peut plus

14. Lettre IV, *O.C.*, Tome IV, p. 1101.

15. *Ibidem*.

16. *Ibid.*, p. 1105.

17. *La Nouvelle Héloïse*, Troisième partie, lettre XVIII, *O.C.*, Tome II, p. 354.

18. *Ibidem*.

19. *Ibid.*, p. 363.

y avoir de bonheur sans vertu, c'est-à-dire, sans ce qu'elle considère être le « retour au bien²⁰ », fruit d'une conversion intérieure de l'âme ou, comme elle le dira dans une lettre suivante, de « l'heureuse révolution qui s'est faite en moi²¹ ». Avant de quitter son cher St-Preux, Julie lui recommande de rentrer au fond de sa conscience, souhaitant qu'il y retrouve « quelque principe oublié » qui pourrait mieux ordonner ses actions et qui le fasse surtout courir à la félicité qui est la « fortune du sage » laquelle ne peut s'obtenir sans la vertu²².

En conformité avec les principes développés dans les *Lettres morales*, *La Nouvelle Héloïse* va privilégier l'idéal éthique de la sagesse à l'idéal cartésien de la science; car l'action droite et juste, guidée par la conscience et la pureté de l'intention, est préférable au savoir. Dans son avant-dernière lettre à St-Preux, Julie liquide une fois pour toutes cette question en affirmant que « l'erreur n'est point un crime »; mais ce qui importe avant tout c'est la rectitude de l'action guidée par la conscience : « la conscience ne nous dit point la vérité des choses, conclut-elle, mais la règle de nos devoirs; elle ne nous dicte point ce qu'il faut penser, mais ce qu'il faut faire; elle ne nous apprend point à bien raisonner, mais à bien agir²³ ». Aussi, en accord avec ces mêmes principes, Julie formulera-t-elle le vœu qu'on ne fasse point de ses deux fils des savants, mais bien plutôt « des hommes bienfaisants et justes²⁴ ». C'est là, selon elle, le chemin le plus assuré qui mène au bonheur et au contentement de soi-même.

Si *La Nouvelle Héloïse* véhiculait manifestement les idées de cette morale de la sagesse et du devoir, c'est bien sûr à l'*Émile* et au Vicaire Savoyard qu'il faut s'en remettre pour obtenir le développement et l'approfondissement de ces mêmes idées. On retrouve, dès le début de la Profession de foi du Vicaire, la référence à Descartes, tout comme on la trouvait dans les *Lettres morales*. « J'étais, dit le Vicaire, dans ces dispositions d'incertitude et de doute que Descartes exige pour la recherche de la vérité²⁵ ». Mais très vite, le doute du Vicaire ne peut être confondu avec le doute de Descartes. Ce dernier entretenait un doute métaphysique au sujet de sa propre existence alors que pour le Vicaire l'existence est une évidence première et intuitive reliée à la

20. *Ibid.*, p. 365.

21. *Ibid.*, lettre XX, p. 374.

22. Voir *ibid.*, lettre XXI, p. 376.

23. *Ibid.*, Sixième partie, lettre VIII, p. 698.

24. *Ibid.*, Sixième partie, lettre XIII, p. 743.

25. *Émile*, L. IV, O. C., Tome IV, p. 567.

sensation : « J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté, dira-t-il. Voilà la première vérité qui me frappe, et à laquelle je suis forcé d'acquiescer²⁶ ». Or, cette première vérité n'est pas le résultat d'un doute qui porte sur l'existence, mais d'une interrogation qui porte sur la nature du « je ». C'est la question que pose d'abord le Vicaire : « qui suis-je? ». Question aussitôt suivie par une autre : « Quel droit ai-je de juger les choses, et qu'est-ce qui détermine mes jugements?²⁷ ». L'interrogation du Vicaire porte donc sur la nature du « je » et sur la valeur de ses jugements dont il va continuer de douter. Mais très vite, il va délaisser ce type de spéculation qu'il laisse aux disputes des philosophes, pour se préoccuper davantage des choses pratiques et utiles pour la bonne conduite de la vie. Le Vicaire veut vraiment savoir ce qui le détermine à agir, car il se perçoit comme « un pilote inexpérimenté qui méconnaît sa route et qui ne sait ni d'où il vient, ni où il va²⁸ ». Il cherche « la règle de ses devoirs²⁹ ». Il entend limiter ses recherches à ce qui lui importe de savoir pour l'action immédiate, à ce qui lui est « utile pour la pratique³⁰ ». La pratique, pour le Vicaire, c'est l'action morale, bonne et juste, mais qui a besoin d'un guide. Ce guide sera la « lumière intérieure » ou la « voix de l'âme », c'est-à-dire la conscience morale, juge du bien et du mal.

C'est précisément sur ce thème particulier de la conscience que l'éthique du Vicaire, tout en reprenant l'essentiel des *Lettres V* et *VI* à Sophie, poursuit et approfondit cette morale de la sagesse, du devoir et de la responsabilité dont *La Nouvelle Héloïse* avait déjà indiqué l'orientation. L'éthique du Vicaire nous permet donc de vérifier à nouveau la cohérence de la pensée de Rousseau, au sujet de la morale de la sagesse et de la responsabilité, à travers la signification qu'il a donné à cette conscience.

Rappelons d'abord ce passage bien connu par lequel Rousseau nous la décrit : « Conscience, conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu; c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes,

26. *Ibid.*, p. 570.

27. *Ibid.*, p. 570.

28. *Ibid.*, p. 567.

29. *Ibidem.*

30. *Ibid.*, p. 570.

que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe³¹ ». Quelle est donc la nature de cette conscience qui fait l'excellence de l'homme et qui donne la moralité à ses actions? C'est ici que le dualisme invoqué par le Vicaire, dans sa réponse à la question « qui suis-je? », prend tout son sens et servira à fonder le troisième article de foi du Vicaire : « L'homme est donc libre dans ses actions³² ». C'est que pour Rousseau, la conscience n'a de signification qu'à l'intérieur d'une vision partagée de l'homme qui donnera également sens à sa liberté et à sa responsabilité. Elle manifeste en cela l'être profond de l'homme, être fait de « contradictions », selon Rousseau, c'est-à-dire un être fondamentalement dualiste. Or, c'est à travers et par ces contradictions que la conscience surgit et fait entendre sa voix, une voix qui est celle de la nature, de la justice et du bien. C'est également « la voix de l'âme³³ » et de l'innocence première qui a de la difficulté à se faire entendre une fois l'amour propre et l'éducation positive développés. C'est pourquoi elle aura besoin des conditions propices pour se manifester, c'est-à-dire, comme le précise la sixième *Lettre à Sophie*, de la solitude, du recueillement, de l'effort pour rentrer en soi-même et de l'identification à la nature.

Malgré les obstacles qu'elle rencontre, la conscience ne saurait être étouffée puisqu'elle est la voix, le commandement et le jugement de la nature. Mais en quoi consiste ce jugement puisque Rousseau a déjà dit que « les actes de la conscience ne sont pas de jugements, mais des sentiments³⁴ »? Le jugement, au sens premier du terme, selon Rousseau, est un acte de l'entendement qui effectue des comparaisons et suppose par conséquent le développement des facultés. Or, la conscience morale est antérieure au jugement de l'entendement et relève davantage des sentiments que de la raison. Elle est le guide intérieur et premier de l'entendement et de la raison auxquels elle fournit la règle et le principe : « sans toi, dit le Vicaire, je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle, et d'une raison sans principe³⁵ ».

31. *Émile, O.C.*, Tome IV, pp. 600-601.

32. *Ibid.*, pp. 586-587.

33. *Ibid.*, p. 594.

34. *Ibid.*, p. 599.

35. *Ibid.*, p. 601.

Le jugement de la conscience est une saisie immédiate du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Dans la cinquième *Lettre à Sophie*, Rousseau désigne cet acte comme « la règle involontaire³⁶ ». Et le Vicaire le compare à une sorte d'instinct de l'âme. C'est en ce sens qu'il dira qu'elle « ne trompe jamais, (qu')elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps³⁷ ». Mais l'éthique du Vicaire, bien qu'elle repose essentiellement sur la bonne foi et l'obéissance à la voix intérieure de la conscience, franchit la sphère de la volonté, de l'entendement et de la liberté. Elle devient alors véritablement une morale de l'intention, du vouloir et par conséquent de la responsabilité qui suppose non seulement l'amour du bien, comme l'y incline la conscience, mais aussi la connaissance du bien par la raison. C'est à ce degré que la conscience morale produit le bien moral avec sa conséquence attendue qui est le bonheur et le contentement de soi.

Voilà pourquoi, dira le Vicaire, « le mal moral est incontestablement notre ouvrage³⁸ ». Il faut ajouter, du reste, que pour lui le mal n'a qu'une dimension morale et n'a qu'un auteur qui est l'homme, parce que le mal général n'existe pas. À la manière de Leibniz, le Vicaire ne voit que bien et ordre dans le système du monde. Aussi le mal n'a-t-il qu'une dimension restreinte, relative à l'action libre de l'homme et à l'abus de ses facultés. Si la liberté et l'entendement peuvent produire le mal, ils peuvent aussi produire le bien en combattant les passions, l'intérêt égoïste de la raison et en choisissant librement le bien et la justice. C'est à ce prix que l'homme pourra se rendre digne du bonheur. Par cette orientation, la moralité du Vicaire s'inscrit résolument dans l'éthique de la responsabilité et de la pratique de la vertu qui seules peuvent procurer le bonheur le plus sublime. « Si l'esprit de l'homme fut resté libre et pur, quel mérite aurait-il d'aimer et suivre l'ordre qu'il verrait établi et qu'il n'aurait nul intérêt à troubler? Il serait heureux, il est vrai; mais il manquerait à son bonheur le degré le plus sublime, la gloire de la vertu et le bon témoignage de soi [...] C'est alors que le bon usage de sa liberté devient à la fois le mérite et la récompense, et qu'elle prépare un bonheur inaltérable en combattant ses passions terrestres et se maintenant dans sa première volonté³⁹ ».

L'eudémonie, dont parle le Vicaire, n'est évidemment pas parfaite, puisqu'elle est liée à la condition dualiste de l'homme et sujette à ses contradictions, ce qui n'empêche pourtant pas le bon Vicaire de

36. *Ibid.*, p. 1108.

37. *Ibid.*, p. 595.

38. *Ibid.*, p. 587.

39. *Ibid.*, p. 603.

rêver au moment où les contradictions de son être seront levées et qu'il pourra jouir d'une félicité parfaite. Dans un élan qui rappelle certains passages du *Phédon*, il dira : « J'aspire au moment où, délivré des entraves du corps je serai *moi* sans contradiction, sans partage, et n'aurai besoin que de moi pour être heureux⁴⁰ ».

C'est ici que la réflexion morale du Vicaire débouche sur son interrogation religieuse et que l'imperfection de la vie morale qu'il constate l'invite à la méditation sur la cause de l'ordre universel. Or, cette méditation ne diminue en rien l'importance de la responsabilité morale. Bien au contraire, elle a pour effet de rendre à la moralité sa dimension la plus complète qui la fait relever à la fois de la conscience, de la raison et de la liberté. « Ne m'a-t-il pas donné (l'Auteur de la Nature), conclut le Vicaire de sa longue réflexion, la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir⁴¹ ». Phrase qui avait été utilisée telle quelle par St-Preux dans la dernière partie de *La Nouvelle Héloïse*⁴².

Guy Lafrance
Université d'Ottawa

40. *Ibid.*, pp. 604-605.

41. *Ibid.*, p. 605.

42. *Op. cit.*, p. 683.