



HAL
open science

'The chief, if not only spur to human industry and action': Rousseau et l'ineasiness de Locke

Christophe Litwin

► **To cite this version:**

Christophe Litwin. 'The chief, if not only spur to human industry and action': Rousseau et l'ineasiness de Locke. Rousseau et Locke: Dialogues critiques, 2022, 1800854749. hal-03853288

HAL Id: hal-03853288

<https://u-paris.hal.science/hal-03853288>

Submitted on 3 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

2. 'The chief if not only spur to humane industry and action'

Rousseau et l'*uneasiness* de Locke

Christophe Litwin

Bien qu'on ne puisse établir philologiquement que l'*Essai* de Locke soit une source plus privilégiée dans l'élaboration par Rousseau d'un concept d'inquiétude que les écrits de Hobbes, Pascal ou Malebranche,¹ il est possible de reconstituer un dialogue philosophique fécond entre Locke et Rousseau autour des problèmes que pose à Locke le concept d'*uneasiness*. Nous employons à dessein le terme anglais *uneasiness* plutôt que celui d'*inquiétude* parce que ce choix de traduction de Coste² estompe une évolution théorique majeure de Locke. En effet, à partir de la deuxième édition de l'*Essay*, Locke a complètement refondu sa théorie de la volition, ce qui a profondément affecté la compréhension du concept d'*uneasiness*. À une première analyse en termes d'inconfort, Locke privilégie par la suite une compréhension en termes de désir qu'il rapporte directement à la question des motivations de l'action. Nous analyserons d'abord (i) cette évolution théorique de Locke pour montrer (ii) qu'elle éclaire de façon originale certaines oppositions fondamentales entre Locke et Rousseau concernant le passage de l'état de nature à l'état civil. Nous établirons ensuite (iii) que même si cette évolution théorique est nettement postérieure à la rédaction du second *Treatise*, l'inquiétude du désir travaille déjà l'analyse du passage de l'état de nature à la société civile chez Locke, et relirons les critiques de Rousseau concernant la genèse lockienne de l'état civil à l'aune de sa compréhension différente de l'inquiétude du désir. Enfin (iv), nous comparerons les positions de Locke et Rousseau relativement à une théorie des motivations de l'action: alors que Locke fait de l'inquiétude '*the*

¹ Sur ceci, cf. J. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle* (Paris, 1979); J. Duhamel, 'Vers une politique de l'inquiétude: crainte et espoir chez Thomas Hobbes', dans *Kléxis*, n°14 (2010), p.31-56; L. Foisneau, *Hobbes: La vie inquiète*, Paris, 2016, ch. IX; M. Parmentier, 'L'inquiétude dans De la recherche de la vérité', dans *Les études philosophiques*, n°96/1 (2011), p.85-103.

² Voir la note de Coste dans *EEH*, p.176.

chief if not only spur to humane industry and action' (*Essay*, p.230), Rousseau fonde sur le rapport entre désir et puissance une théorie bien différente des aiguillons de l'activité humaine.

Nous sommes redevables à une importante étude de John Scott³. Nos conclusions divergent cependant dans la mesure où, à nos yeux, sa lecture : 1°) ne tient pas compte de l'évolution théorique de Locke sur l'*uneasiness* ; 2°) sous-estime l'écart qui existe dans l'interprétation du rapport entre inquiétude et conscience de soi entre Locke et Rousseau ; 3°) aboutit à une compréhension trop restreinte des motivations de l'action chez Rousseau.

i. ***Uneasiness*: incommodité ou inquiétude?**

L'*uneasiness* est au cœur d'un remaniement théorique essentiel entre la première édition de l'*Essay* et les éditions suivantes. Si le terme apparaissait initialement au chapitre II-7 et surtout au chapitre II-20, il ne faisait en revanche l'objet d'aucune mention dans le chapitre II-21 ('Of Power') où se trouvent la plupart de ses occurrences à partir de la deuxième édition. Locke avait initialement proposé une théorie de la détermination de la volonté qui reposait sur la capacité de la raison à nous faire appréhender et reconnaître le 'bien, le plus grand bien'—motif suffisant pour nous déterminer à agir en vue d'atteindre ce bien. Il existait bien un rapport entre cette théorie de la volition et l'*uneasiness* de la section II-20 ('*Of the modes of Pleasure and Pain*'), puisque la détermination par la raison du 'bien, [du] plus grand bien' dérivait d'un calcul des plaisirs et des peines, et donc de ce qui était sujet de *delight* ou d'*uneasiness*, mais Locke ne faisait nullement de l'*uneasiness* du désir le principe déterminant de la volonté.

Sa théorie de la volition change complètement⁴ à partir de la deuxième édition dans le chapitre II-21. Locke explique en effet au §33 que ce n'est jamais positivement la considération du plus

³ J. Scott, 'Rousseau Unease with Locke's Uneasiness' in *The Challenge of Rousseau*, éd. E. Grace et C. Kelly (Cambridge UK, 2012), p.295-311.

⁴ Selon J. Bennett (cf. 'Locke's Philosophy' in *The Cambridge Companion to Locke*, ed. V. Chappell, Cambridge (UK), p.96), Locke aurait plutôt complété sa théorie de l'action (basée sur le calcul d'une utilité maximale) qu'il n'en aurait complètement changé. Cette thèse est contraire à la lettre de l'*EEH*.

grand bien reconnu comme tel par la raison qui détermine la volonté à agir, mais seulement une certaine *uneasiness* du désir qui nous fait éprouver l'absence de ce bien comme un manque: '[U]pon a stricter inquiry, I am forced to conclude that good, the greater good, though apprehended and acknowledged to be so, does not determine the will, until our desire, raised proportionably to it, makes us uneasy in the want of it' (*Essay*, p.252-253).

L'*uneasiness* du désir peut se fixer sur un bien positif ou négatif⁵, mais le principe qui détermine la volonté n'est pas tant l'objet que le motif, quant à lui toujours négatif, puisqu'il s'agit d'un manque. Sans le 'désagrément' qui nous fait désirer un 'bien' qui nous manque un homme n'agira pas en vue d'obtenir ce bien quand bien même sa raison lui fera reconnaître ce bien comme tel. Un discours rationnel peut certes nous persuader que quelque chose serait bon ou meilleur pour nous, mais si nous ne ressentons pas simultanément le désagrément de quelque manque associé à la représentation de l'absence dudit bien, la considération de celui-ci ne sera tout au plus associée qu'à une vague 'velléité'. C'est donc seulement parce que nous nous sentons incommodés par le *manque* d'un certain bien ('uneasy in the want of it') que notre volonté est déterminée à agir en vue de l'atteindre, mais surtout de supprimer la 'soif' de celui-ci. Ainsi un alcoolique, aux heures où il ne ressent pas le manque de la boisson et d'une compagnie de buveurs, verra-t-il son plus grand bien hors de la taverne et se promettra-t-il de ne plus boire. Toutefois, tant qu'il n'éprouvera pas une soif d'être vertueux dans sa conduite qu'il lui importe plus d'étancher que celle qui le pousse à retourner à la taverne, ses résolutions demeureront de pures vues de l'esprit (*Essay*, II, 21 §35, p.253-254).

Cette évolution de la théorie des motivations de l'action conduit Locke à accorder une place tout à fait à part à l'*uneasiness* du désir. Dans la première édition, les termes *uneasiness* et *delight* n'étaient que des synonymes de douleur et de plaisir. Les éditions ultérieures conservent les strates de cette analyse: au chapitre II-7, Locke identifie de façon nette *uneasiness* à ce qui associe

⁵ Cf. *Essay*, p.252: 'that which immediately determines the *Will*, from time to time, to every voluntary Action, is the *uneasiness* of *desire*, fixed on some absent good, either negative, as indolency to one in pain; or positive, as enjoyment of pleasure'.

une valeur négative sur l'axe des peines et des plaisirs à nos idées de sensation ou de réflexion (*Essay*, p.128). Certes, dans la première édition, au gré d'une digression où il esquissait un petit traité des passions en tant qu'elles dépendent de différentes modifications du plaisir et de la douleur (II-20 §5), Locke abordait bien le cas de l'*uneasiness* du désir, mais à côté de l'*uneasiness* des autres passions (l'amour, la haine, la joie, la tristesse, l'espoir, le désespoir, la colère, l'envie) et sans s'y attarder. Dans les éditions suivantes en revanche, il ajoute un développement considérable qui contraint Coste à rédiger sa note au sujet de l'*inquiétude*:

Where, by the by, it may perhaps be of some use to remark, that the chief, if not only spur to human industry and action is uneasiness. For whatsoever good is proposed, if its absence carries no displeasure or pain with it, if a man be easy and content without it, there is no desire of it, nor endeavour after it; there is no more but a bare velleity, the term used to signify the lowest degree of desire, and that which is next to none at all, when there is so little uneasiness in the absence of anything, that it carries a man no further than some faint wishes for it, without any more effectual or vigorous use of the means to attain it (*Essay*, II, 20 §6, p.230-231).

L'argument est ici le même qu'en II-21 §35, mais la thèse formulée de façon plus radicale: le désagrément du manque de quelque X, pour autant que nous croyons cet X à notre portée, est *le principal, sinon l'unique, motif de l'activité humaine*. Je ne peux vouloir exercer ma puissance d'agir pour obtenir un certain 'plus grand bien' si je ne me sens pas affecté négativement par son absence—si je me contente de mon état. Le caractère estimable dudit bien ne suffit pas à me déterminer à fournir cet effort; c'est seulement l'intensité du sentiment de privation ('uneasy in the want of it') associé à l'absence de ce bien que je me représente qui le peut. Ce n'est donc pas un calcul qui compare des quantités agrégées de plaisirs et de peines pour maximiser rationnellement une utilité ('le bien, le plus grand bien') qui peut déterminer ma volonté, mais seulement l'*uneasiness* du désir.

Pour que ce sentiment de privation me détermine à agir, il importe en outre que, à tort ou à raison, je croie avoir en moi, pour autant que je l'exerce, la capacité de satisfaire ce désir et de

combler ce manque. Si ce dont j'éprouve la privation me semble hors de portée, au-delà de l'exercice de ma puissance, l'*uneasiness* ainsi éprouvée ne me conduit pas à agir (que ce désespoir produise en moi plus d'*uneasiness* et de douleur, ou au contraire plus de repos et d'indolence⁶). Ainsi, sans cette inquiétude du désir qui suppose la croyance que le bien désiré puisse être obtenu par l'exercice actif de ma puissance, rien, pas même l'idée d'un plus grand bien, ne me motive à agir. Cette inquiétude est donc '*the chief if not only spur to humane Industry and Action*'. Locke ne prend plus la peine de préciser que c'est seulement un cas très particulier d'*uneasiness* qui est l'aiguillon de toute l'activité humaine tant ce sens est devenu principal. Dans sa première théorie de la volition, *uneasiness* désignait l'inconfort en général—toute valeur négative sur l'axe des peines et des plaisirs; elle servait d'outil à la raison pour calculer le plus grand bien, pour maximiser une utilité, afin de déterminer la volonté à agir. Dans sa seconde théorie, l'*uneasiness* est entendue prioritairement au sens d'*inquiétude*, selon le rapport entre le désir et la puissance d'agir dans la psychologie d'un individu; elle est le motif négatif au principe de toute détermination de la volonté à agir. Le point essentiel est que ces deux analyses peuvent diverger dans leurs résultats:

Convince a man never so much, that plenty has its advantages over poverty; make him see and own, that the handsome conveniences of life are better than nasty penury: yet, as long as he is content with the latter, and finds no uneasiness in it, he moves not; his will never is determined to any action that shall bring him out of it (*Essay*, II, 21 §35, p. 253).

Si donc un homme vit dans l'état d'humanité qui paraît le plus misérable et le plus 'incommodé' à un observateur qui raisonne sur le bien, le plus grand bien, mais que cet homme n'éprouve pas lui-même cet état de misère sur le mode de la *privation* et s'en contente, rien ne le détermine à vouloir agir pour changer d'état. Il se complaira paresseusement dans cet état de pauvreté et de pénurie, et restera insensible à l'abondance de biens qui seraient à sa portée s'il voulait se donner la peine d'agir pour changer d'état. Il ne fait pas de doute pour Locke ici qu'il serait rationnel pour cet homme d'œuvrer à changer d'état puisque l'abondance des biens dont il

⁶ Cf. *Essay*, p.231

serait à sa disposition de jouir s'il fournissait l'effort pour changer d'état est rationnellement préférable à la pauvreté et à la pénurie. C'est donc à bon droit que, du point de vue de l'observateur, l'homme qui se complaît dans sa misère apparaît comme un insensé. L'observateur a donc pour Locke ici raison, celui qui se contente de l'état de pénurie tort, mais la raison seule n'est pas le principe qui peut déterminer un homme à vouloir changer d'état.

Notons d'abord que rien ne suggère dans ces pages de l'*Essai* que Locke ait plus particulièrement à l'esprit l'opposition entre état de nature et état civil. Ces considérations sont néanmoins de conséquence si on les applique à cette opposition en particulier. De fait, il est tout à fait conforme à l'esprit du second *Treatise* de considérer l'état de nature comme un état de pénurie, l'état civil comme un état de plus grande abondance, et de placer l'homme jouissant des commodités de l'état civil dans la position de l'observateur qui cherche à persuader les autres hommes d'entrer dans l'état civil. Si toutefois ce qu'écrit Locke dans l'*Essai* est compatible avec l'analyse du second *Traité*, alors il faut supposer *a posteriori* l'existence d'une certaine *inquiétude du désir* des hommes dans l'état de nature pour rendre compte de ce qui les détermine à vouloir quitter cet état pour entrer dans l'état civil, car les bienfaits supposés de l'état civil ne suffisent pas autrement à expliquer ce passage. Il va de soi que pour Locke, il devrait y avoir convergence entre le calcul rationnel qui justifie les avantages de l'état civil et une inquiétude du manque qui pousse les hommes à changer d'état (nous le montrerons dans notre troisième partie). Toutefois, à partir des analyses de l'*Essay*, d'autres scénarios deviennent envisageables : 1°) il se pourrait que malgré les avantages rationnels à entrer dans l'état civil, les hommes ne connaissant pas dans l'état de nature d'inquiétude du désir les poussant à changer d'état ne soient pas déterminés à vouloir y entrer ; 2°) il se pourrait au contraire qu'une certaine inquiétude du désir poussât les hommes à quitter l'état de nature pour entrer dans l'état civil sans nécessairement que les avantages de l'état civil par rapport à la condition de l'homme dans l'état de nature soient avérés.

En outre, Locke pose la question de l'inquiétude du manque du côté de l'homme dans l'état de pauvreté pour conclure que s'il n'éprouve pas cette inquiétude, rien ne le déterminera à

changer d'état. Il ne se demande pas en revanche si ce qui rend immédiatement plus enviable son propre état à l'observateur, et si horrible à ses yeux l'état de pauvreté de l'homme qu'il cherche à persuader d'en changer, ne serait pas le fait que l'observateur soit affecté par une inquiétude du manque propre à son état, et qui demeure inconnue à l'homme dans le premier état. Aussi, ce qui complique la communication entre les deux hommes et la comparaison entre leurs deux états, n'est-il pas que celui qui peut jouir d'une abondance de biens est sensible à l'*uneasiness* du manque alors que celui qui est dans la pauvreté n'éprouve pas cette *uneasiness* ? Se pourrait-il alors qu'en intégrant l'*uneasiness* du manque au calcul des sommes des plaisirs et des peines de chaque état, la raison hédoniste justifiât mieux l'état de l'homme-observé que celui de l'observateur ?

ii. 'Il a tiré tous ses raisonnemens de la constitution de l'homme Civil'

On ne peut établir philologiquement que la lecture par Rousseau de l'*Essai* de Locke et du second *Traité* l'ait conduit à se poser les questions que nous venons de formuler. À tout le moins doit-on noter que Rousseau semble avoir lu l'*Essai* avant le second *Traité*,⁷ et qu'à ce titre il a pu lire ce dernier à l'aune du premier. Surtout, quand bien même ce ne serait pas un effet de sa lecture de Locke, il est certain que Rousseau s'est posé les questions qui précèdent et que l'*Essai* de Locke les soulève pour le passage de l'état de nature à l'état civil. Un dialogue peut donc bien être ouvert entre les deux philosophes à partir d'elles.

Nous entendons maintenant montrer que lorsque Rousseau élabore son hypothèse de l'état de nature originel dans le second *Discours*, de fait il radicalise et problématise les analyses de Locke en II-21 §35 pour remettre en cause l'interprétation 'heureuse' du passage de l'état de nature à l'état civil du second *Traité*. Ce faisant il forme un concept d'inquiétude plus déterminé que celui de Locke et qui, par sa tonalité plus sociale et existentielle, par son rapport étroit avec l'éveil de l'amour-propre, a peut-être davantage d'affinités avec Malebranche et Pascal.

⁷ D'après les *Confessions* (p. 237), l'*Essai*, dans la traduction de Coste, est un des premiers livres de philosophie que Rousseau ait lus. L'importance du second *Traité* dans l'élaboration de la pensée politique de Rousseau est bien établie.

Notons d'abord que Rousseau, dans la manière dont il conçoit le passage de l'état de nature à l'état civil, renverse les signes en termes de calcul rationnel de la situation que décrivait Locke en II-21 §35: selon son hypothèse, si on compare les sommes de peines et de plaisirs rapportées à l'état de pénurie (=l'état de nature) et à l'état d'abondance (=l'état civil), l'insensé est l'observateur qui veut persuader rationnellement l'homme dans l'état de nature des bienfaits de l'état civil, car, à bien considérer tous les maux et tous les biens associés à chaque état, l'état civil n'est même pas justifié en raison contrairement à l'état de nature:

Un Auteur célèbre⁸ calculant les biens et les maux de la vie humaine et comparant les deux sommes, a trouvé que la dernière surpassait l'autre de beaucoup, et qu'à tout prendre la vie étoit pour l'homme un assez mauvais présent. Je ne suis point surpris de sa conclusion; il a tiré tous ses raisonnemens de la constitution de l'homme Civil: s'il fût remonté jusqu'à l'homme Naturel, on peut juger qu'il eût trouvé des resultats très différens, qu'il eût aperçu que l'homme n'a guère de maux que ceux qu'il s'est donnés lui-même, et que la Nature eût été justifiée (*DOI*, p.202).

Cette analyse en termes de calculs de sommes de biens et de maux dépend cependant elle-même d'une autre, plus fondamentale: si l'état civil ajoute à l'existence de l'homme dans l'état de nature plus de maux que de biens, c'est pour l'essentiel parce que, tandis que dans l'état de nature les désirs de l'homme étaient cantonnés à des besoins qu'il était aisément capable de satisfaire, l'état civil est quant à lui marqué non seulement par l'éveil de facultés jusque-là seulement virtuelles (au premier rang desquelles l'imagination), mais aussi par l'apparition d'une multitude de nouveaux désirs qui accaparent d'autant plus l'homme qu'il est moins capable de les satisfaire simplement:

Ce n'est que dans cet état primitif [l'état de nature] que l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre, et que l'homme n'est pas malheureux. Sitôt que ses facultés virtuelles se mettent en action, l'imagination, la plus active de toutes, s'éveille et les devance. [...] Mais l'objet qui

⁸ Il s'agit de Maupertuis. Sur le rapport de Rousseau à Maupertuis, cf. C. Litwin 'Rousseau and Leibniz: genealogy vs. theodicy' dans *The Rousseauian Mind*, éd. E. Grace & C. Kelly (New York, 2019), p.76-86.

paroissoit d'abord sous la main fuit plus vite qu'on ne peut le poursuivre; quand on croit l'atteindre, il se transforme et se montre au loin devant nous (*Émile*, p.304).

La multiplication des nouveaux désirs rend ainsi l'existence humaine toujours plus active et inquiète, jusqu'à la mort:

[L'homme sauvage] ne respire que le repos et la liberté, il ne veut que vivre et rester oisif, et l'ataraxie même du stoïcien n'approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet. Au contraire, le citoyen toujours actif sue, s'agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses: il travaille jusqu'à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre, ou renonce à la vie pour acquérir l'immortalité (*DOI*, p.192).

L'activation de l'imagination est inséparable pour Rousseau de l'éveil d'une conscience réflexive de soi⁹ qui, dans la mesure où elle fait surgir au cœur du sentiment de l'existence l'écart de la représentation, une distance entre soi et soi-même, est par elle-même symptôme de dérèglement ('l'état de réflexion est un état contre nature, [...] l'homme qui médite est un animal dépravé' *DOI*, p.138). L'éveil de cette conscience réflexive de soi, et de cette capacité à se représenter comme du dehors sa propre existence, a en effet pour corrélats nécessaires l'acquisition de 'la connaissance de la mort et de ses terreurs' (*DOI*, p.143) et l'intériorisation du rapport à autrui dans le désir (qui devient désir du désir, comme l'amour de soi se modifie en amour-propre, et le besoin sexuel en passion aliénante¹⁰). Les hantises de la mort et du regard d'autrui dérèglent le rapport de proportion entre la puissance et le désir propre à l'homme de l'état de nature; l'homme dont la constitution primitive a ainsi été altérée ne peut plus vivre la solitude et la mortalité de sa condition originelle autrement que sous le signe de l'insuffisance, de la misère, et du manque:

Tout attachement est un signe d'insuffisance: si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songeroit guère à s'unir à eux. Ainsi de notre infirmité même naît notre frêle bonheur.

⁹ Sur la conscience de soi chez Locke et Rousseau, voir le chapitre 3 de ce volume par James Swenson.

¹⁰ Sur la différence entre l'amour de soi et l'amour-propre, voir *DOI*, p.219; sur l'assouvissement du désir sexuel humain dans l'état de nature, cf. *DOI*, p.158.

Un être vraiment heureux est un être solitaire; Dieu seul jouit d'un bonheur absolu; mais qui de nous en a l'idée? Si quelque être imparfait pouvoit se suffire à lui-même, de quoi jouirait-il selon nous? Il serait seul, il seroit misérable (*Émile*, p.503).

Le malheur de l'homme dans l'état civil se rapporte donc originellement à cette disproportion entre ce qu'il veut et ce qu'il peut, et c'est à l'aune de cette disproportion qui croît à mesure que l'homme s'éloigne de l'état de nature qu'il est possible de comprendre combien l'entrée dans l'état civil 'a ouvert de nouvelles portes à la douleur et à la mort' (*DOI*, p.203). En ultime instance, l'analyse en termes d'altération du rapport du désir et de la puissance est ce qui permet de comprendre pourquoi la somme des maux attachés à l'état civil excède celle des biens, et pourquoi, par contraste avec l'indolence, la solitude et la tranquillité de l'existence de l'homme dans l'état de nature, la vie de l'homme civil est caractérisée par une inquiétude, une préoccupation d'autrui et une activité de tous les instants jusqu'à la mort. L'altération de la constitution primitive de l'homme dans l'état de nature a donc pour corrélat l'éveil d'une *inquiétude* au sens de Locke, mais d'une inquiétude à laquelle Rousseau donne une détermination plus nettement passionnelle, existentielle et sociale que Locke.

Rousseau renverse donc d'une part le signe de la rationalité hédoniste dans le dispositif de Locke : c'est pour lui l'homme civil qui observe l'homme dans l'état de nature qui est dans la position de l'insensé au regard du calcul d'une raison hédoniste ; selon ce calcul, l'état où l'homme vit et meurt seul, sans rien posséder en propre, sans même avoir la représentation de soi-même, serait le plus convenable à l'homme dans sa constitution primitive tant son existence se caractérise par l'indolence, la tranquillité, et le contentement ordinaire de désirs proportionnés à sa puissance. Mais, au regard de l'homme dont la constitution primitive a été altérée et qui est devenu capable de se représenter ce même état, le 'bonheur' de l'état de nature apparaît nécessairement comme la plus misérable et désespérante¹¹ condition imaginable, car rien ne terrifie davantage un être conscient de soi-même, qui sait qu'il va mourir, et dont le désir s'est mû

¹¹ Cf. *DOI*, p.192

en désir du désir d'autrui, que l'idée qu'il vivra et mourra seul, absolument seul, dans la plus universelle indifférence, n'aimant personne et n'étant connu ni aimé de personne. Ainsi, selon les termes de la théorie de la volonté et de l'*uneasiness* (=l'incommodité) de la première édition de l'*Essay*, on ne peut pas rendre compte de manière 'rationnelle' de ce qui motive l'homme civil à œuvrer pour s'éloigner de sa condition naturelle première, ou l'homme de l'état de nature à vouloir quitter cet état; en revanche, selon la théorie de l'action et la compréhension de l'*uneasiness* (=l'inquiétude) qu'on trouve dans les éditions ultérieures, le motif psychologique devient intelligible. Mais cette inquiétude elle-même, dont le concept est plus déterminé dans l'anthropologie de Rousseau que dans la psychologie de Locke, et qui rend si insuffisante à l'homme une existence purement solitaire, et si horrible à ses yeux sa condition dans le pur état de nature, n'apparaît qu'au gré d'une altération de sa constitution primitive, de l'éveil d'une conscience représentative d'autrui et de soi. Elle n'existe donc que du côté de celui qui est déjà dans la position de l'observateur.

iii. Inquiétude et entrée dans l'état civil

L'écart est manifeste entre les théories respectives de Locke et de Rousseau sur le passage de l'état de nature à l'état civil. Peut-on rendre compte de cette divergence à la lumière de différences d'analyses au sujet de l'inquiétude? Pour y prétendre, il faut d'abord lever une hypothèque méthodologique importante que nous avons signalée: l'évolution théorique de Locke au sujet de l'*uneasiness* dans l'*Essay* est nettement postérieure à la rédaction du second *Treatise*¹². Est-ce à dire que l'*uneasiness* entendue comme inquiétude du désir est un concept inopérateur pour la lecture du second *Treatise*?

¹² Sur la chronologie de la rédaction des écrits de Locke, cf. J.R. Milton, 'Locke's life and times' dans *The Cambridge Companion to Locke*, p.14-25. La théorie de l'*uneasiness* du désir n'a pas de pertinence pour la lecture de *Some Thoughts on Education*; cf. T.W. Wolton, *A Locke Dictionary* (Oxford, 1993), p.312-313.

L'épithète *uneasy* n'y apparaît qu'une seule fois, mais dans un passage tout à fait décisif, puisqu'il s'agit du §131 du chapitre 9 où Locke rend compte de ce qui motive la décision humaine de quitter l'état de nature pour entrer dans la société civile:

But though men when they enter into society give up the equality, liberty, and executive power they had in the state of Nature into the hands of the society, to be so far disposed of by the legislative as the good of the society shall require, yet it being only with an intention in every one the better to preserve himself, his liberty and property (for no rational creature can be supposed to change his condition with an intention to be worse), the power of the society or legislative constituted by them can never be supposed to extend farther than the common good, but is obliged to secure every one's property by providing against those three defects above mentioned that made the state of Nature so unsafe and uneasy (Second *Treatise*, p.189).

Dans l'édition française de 1724, 'so unsafe and uneasy' est traduit par 'dangereux et incommode'¹³. On doit cependant remarquer que ces deux épithètes se rapportent nécessairement au *désir de conservation* d'individus humains raisonnables, et qu'elles qualifient toutes deux un état de *privation* relatif à ce désir. Les hommes dans l'état de nature vivent donc sur le mode du manque l'absence d'un état qui assure mieux leur sûreté, la conservation de leurs personnes, de leurs libertés et de leurs 'propriétés', et ils désirent pour cette raison ce nouvel état plus favorable à leur conservation malgré l'inconvénient des aliénations qu'il implique d'accepter. Dans ces conditions, l'épithète *uneasy* ne renvoie pas seulement à l'*incommodité* de l'état de nature, mais bien à l'*inquiétude* de notre désir de conservation dans cet état.¹⁴ En ce sens, bien que le remaniement de la théorie de la volition de Locke soit ultérieur à la rédaction du second *Treatise*, ce dernier peut être relu sans contradiction à l'aune de cette dernière. Ce n'est pas seulement une

¹³ *Du gouvernement civil. Où l'on traite de l'origine, des fondemens, de la nature, du pouvoir, et des fins des sociétés politiques* (Genève, 1724), p.186

¹⁴ Lee Ward parle de 'the industrious and ever-anxious denizen of Locke's state of nature' ('John Locke's influence on Rousseau', dans *The Rousseauian Mind*, p.67). J. Scott ('Rousseau Unease with Locke's Uneasiness', p.298) rapporte directement la condition industrieuse des individus dans l'état de nature du second *Traité* à la proposition de l'*Essai* sur les aiguillons du désir. Il reste silencieux sur le fait que Locke ne disposait pas encore de sa théorie de l'inquiétude à l'époque du second *Traité*.

considération rationnelle sur 'le bien, le plus grand bien' qui détermine les hommes dans l'état de nature à vouloir agir pour entrer dans l'état civil, mais bien une certaine inquiétude du désir de conservation.

S'il est bien déjà question d'*inquiétude* ici, plutôt que seulement d'inconfort, bien que Locke n'ait pas encore refondu sa théorie de la volition, c'est sans doute parce que son analyse de l'état de nature se rapporte beaucoup à celle de Hobbes, qu'il déplace et modère. L'inquiétude du désir de conservation pousse les hommes pour autant qu'ils se représentent d'une certaine manière cette société civile à œuvrer pour la fonder, à accepter d'aliéner l'égalité, la liberté et la puissance exécutive dont ils disposaient dans l'état de nature, mais seulement à condition que la conservation de leurs personnes, de leurs libertés, et de leurs propriétés soit mieux assurée par la société civile dans laquelle ils choisissent d'entrer. L'état de nature n'étant pas ici décrit en des termes aussi négatifs que chez Hobbes, il ne va pas de soi pour Locke que *toute entrée dans la société* soit préférable à, ou plus désirable que, l'état de nature lui-même. Seule l'est véritablement l'entrée dans une société où le gouvernement civil offre aux hommes de meilleures garanties que l'état de nature. Or, contrairement à Hobbes, Locke envisage tout à fait que certaines sociétés civiles offrent de moins bonnes garanties pour leur conservation que l'état de nature, ce qui peut justifier des révolutions¹⁵.

Notre hypothèse de lecture est en outre cohérente avec ce qu'écrit Locke dans un passage de *l'Essai* où il thématise une opposition entre deux formes d'inquiétudes (celles qui se rapportent aux nécessités de la vie, et donc à notre seule conservation, par opposition à des inquiétudes chimériques qui sont comme naturalisées par la coutume) qui semblent caractéristiques respectivement de l'état de nature et de l'état civil¹⁶:

¹⁵ Voir le chapitre 10 de ce volume par Jean Terrel.

¹⁶ Locke n'effectue pas lui-même explicitement ce rapprochement. J. Scott propose un commentaire judicieux ('Rousseau Unease with Locke's Uneasiness', p.300-301) de l'extrait cité. Sa critique de la lecture par P. Myers de ce passage au prisme de Rousseau dans *Our Only Star and Compass: Locke and the Struggle for Political Rationality* (Lanham, MD, 1998) est convaincante.

The ordinary necessities of our lives fill a great part of them with the uneasinesses of hunger, thirst, heat, cold, weariness, with labour, and sleepiness, in their constant returns, &c. To which, if, besides accidental harms, we add the fantastical uneasiness (as itch after honour, power, or riches, etc.) which acquired habits, by fashion, example, and education, have settled in us, and a thousand other irregular desires, which custom has made natural to us, we shall find that a very little part of our life is so vacant from these uneasinesses, as to leave us free to the attraction of remoter absent good (*Essay*, II, 21 §46).

Le propre de l'état de nature serait ainsi que les inquiétudes dominantes y seraient celles se rapportant aux 'nécessités ordinaires de nos vies', c'est-à-dire à notre conservation; en entrant dans la société civile, en raison de la meilleure sécurité et de la plus grande abondance qu'assurerait ce nouvel état, les hommes auraient le luxe de pouvoir s'inquiéter moins de leur conservation, et davantage de biens plus chimériques tels que la poursuite du bonheur.

Il est donc pertinent de considérer tant chez Locke que chez Rousseau le passage de l'état de nature à l'état civil à l'aune de l'inquiétude du désir humain. Sur cette base commune cependant, les lignes de fracture sont partout manifestes. De façon générale, Locke ne rapporte pas directement ses réflexions sur l'*uneasiness* (qu'on l'entende comme *désagrément*, ou qu'on la comprenne prioritairement comme *inquiétude*) à celles sur la conscience de soi et l'identité personnelle. Sur ce point, nous ne suivons pas J. Scott qui fait de la conscience de soi une condition nécessaire de l'*uneasiness* de Locke sans laquelle elle n'est pas pensable¹⁷. Au contraire, Locke propose des exemples paradigmatiques d'*uneasiness* du désir (la faim, la soif) qui peuvent se rapporter aux seules idées de sensation, et être pensées indépendamment d'une conscience de soi humaine. Il est vrai en revanche que les *inquiétudes* de notre désir de conservation dans l'état de nature tel que le décrit Locke impliquent bien quant à elles que la réflexion, l'imagination et la conscience de soi soient actives. Si les hommes avaient seulement faim, leur inquiétude les pousserait à cueillir un fruit ou à chasser un animal; mais ce qui les pousse à travailler et à cultiver

¹⁷ Voir J. Scott, 'Rousseau Unease with Locke's Uneasiness', p.297-298.

des ressources naturelles, c'est le désagrément que leur cause la pensée que la satisfaction présente de leurs besoins ne les mette pas plus durablement à l'abri de la faim. Ce n'est donc pas l'inquiétude d'une faim actuelle, mais celle d'une faim future qui les pousse à travailler, à faire des provisions, à réfléchir aux moyens de protéger leur production.

Locke ne distingue pas là qualitativement deux formes d'inquiétudes, alors que pour Rousseau cette distinction est fondamentale, tant la question de l'activation des facultés virtuelles de l'homme altère radicalement sa constitution primitive, et caractérise la différence entre l'état de nature et l'état civil. Aux yeux de Rousseau, l'erreur principale de Locke (comme de tous les autres théoriciens de l'état de nature) est d'avoir projeté sur l'homme de l'état de nature des facultés qu'il n'a pu développer qu'une fois entré dans la société. Pour penser dûment l'état de nature, il convient précisément de considérer de telles facultés, et au premier rang d'entre elles l'imagination, à l'état de facultés purement virtuelles et inactives: l'homme dans l'état de nature est certes en quelque mesure capable de raisonner, d'associer des idées, comme l'a bien vu Locke à propos des bêtes¹⁸, mais dans les limites strictes de sa situation présente, sans pouvoir se projeter ou se représenter dans une autre situation. Il ne peut pas être troublé par l'idée qu'il pourrait n'avoir pas assez à manger ou à boire le lendemain; sa seule 'inquiétude' serait d'avoir faim ou soif, ici, maintenant. Si on suppose que les hommes étaient initialement peu nombreux et dispersés sur la terre, les ressources de la nature devaient être ordinairement suffisamment abondantes pour pourvoir à ces besoins, sans nécessiter beaucoup d'industrie. De même, l'imagination de l'homme étant inactive, l'inquiétude du désir sexuel humain pouvait être aisément éteinte¹⁹. La mort, la solitude, l'opinion pouvaient d'autant moins inquiéter les hommes qu'ils n'avaient pas conscience d'eux-mêmes. Leur existence n'était donc certes exempte ni de maux physiques (donc d'*uneasinesses* au sens général), ni de certaines 'inquiétudes' liées aux

¹⁸ Sur ce point, Rousseau est assez fidèle à ce qu'écrit Locke de la pensée des bêtes dans l'*EEH* (cf. II, 11, p.110-116).

¹⁹ L'imagination, qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à des cœurs Sauvages; chacun attend paisiblement l'impulsion de la Nature, s'y livre sans choix, avec plus de plaisir que de fureur, et le besoin satisfait, tout le désir est éteint' (*DOI*, p.158).

besoins et passions primitives des hommes dans l'état de nature, mais de façon générale, les hommes se contentaient de leur solitude et du présent, de sorte que dans sa tonalité générale leur existence restait *tranquille, indolente, insouciant, paisible*. À l'inverse, l'ouverture de l'existence humaine à l'avenir et à l'altérité humaine est impensable sans l'éveil de l'imagination et d'une conscience réflexive de soi qui altèrent radicalement autant l'esprit que le cœur de l'homme.

Dès lors, Locke a doublement tort: d'une part, dans l'état de nature proprement dit, l'existence humaine n'est pas inquiète; d'autre part, les inquiétudes qui caractérisent l'existence de l'homme à mesure qu'il s'éloigne de l'état de nature ne se rapportent pas toutes prioritairement au désir de se conserver et de se mettre à l'abri du besoin dans l'avenir. Elles ont chez Rousseau, comme nous l'avons observé, une coloration plus passionnelle, sociale et existentielle que dans la psychologie de l'individu lockien, tant le phénomène de la conscience de soi se caractérise par les hantises d'autrui et de la mort, et tant la conscience de soi *moralise* l'inquiétude du désir sexuel. Il en résulte une série de décalages:

1°) Ce que Locke appelle état de nature est en vérité déjà un état civil. C'est pourquoi il peut caractériser à tort l'état de nature par une inquiétude au sujet de leur avenir d'individus humains désireux d'assurer la conservation de leurs personnes, libertés, et propriétés—tous concepts qui n'ont aucune place, aucune intelligibilité dans l'hypothèse correcte de l'état de nature originel.

2°) Le premier état de nature altéré—cet âge des cabanes le plus heureux, le plus durable, le moins 'inquiet' qu'ait connu l'humanité²⁰—précède pour Rousseau la division du travail et le développement du commerce et des richesses. Dans cet état, l'activation des facultés virtuelles fait naître d'autres passions puissantes, irréductibles au désir d'assurer sa future subsistance, et partant d'autres inquiétudes que celles relatives à son seul désir de conservation. Les hommes éprouvent donc déjà dans cet état de nature altéré de vives 'inquiétudes chimériques' qui leur font

²⁰ Cf. DOI, p.171: 'ce[te] période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable'.

verser beaucoup de sang sur l'autel de l'amour²¹ et de l'amour-propre²². Locke exagère quant à lui l'intensité de la crainte des hommes pour leur sécurité et de leur inquiétude pour la conservation de leurs personnes, de leurs libertés, et de leurs propriétés dans ce premier 'état civil' où les hommes mènent une existence familiale sédentaire et commencent à cultiver la terre. En accordant trop de poids à l'inquiétude propre au désir de se mettre à l'abri du besoin, il surdétermine les motifs et les raisons qui conduiraient les hommes à s'associer en se donnant un 'gouvernement civil'.

3°) En vérité, ce qui va motiver l'association politique des hommes, c'est ce que Locke considère à tort comme une *conséquence heureuse* de leur association, alors que c'en est la cause prochaine et malheureuse: il s'agit de l'accroissement des richesses et du développement du commerce que rendent possible le perfectionnement des capacités de production par la division et la technicisation du travail (l'invention de l'agriculture et de la métallurgie²³). L'inquiétude pour leur conservation ne poussait pas auparavant les hommes à s'associer sous l'autorité d'un gouvernement civil; elle ne le fait que lorsque les 'inquiétudes chimériques' liées au développement des richesses et de l'inégalité réduisent les hommes au 'plus horrible état de guerre' (DOI, p.176). Ainsi paradoxalement, dans sa critique de Hobbes, Locke sous-estimait grandement le caractère *uneasy* et *unsafe* des circonstances qui ont pu amener les hommes à s'associer politiquement.

iv. Jouir de la puissance d'agir

Malgré toutes ces divergences, il peut jusqu'ici sembler que Rousseau valide la thèse principale de Locke au sujet de l'inquiétude du désir, à savoir qu'elle est 'the chief if not only spur to humane industry and action'. Les hommes ne seraient motivés à agir que dans la mesure où ils éprouveraient le manque d'un bien qu'ils désirent et qu'ils le croient, à tort ou à raison, à leur

²¹ Cf. DOI, p.169: '[...] la plus douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain'.

²² Cf. DOI, p.170: '[...] les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels'.

²³ Cf. DOI, p.171.

portée. Que le bien désiré soit appréhendé positivement ou négativement, le motif premier de l'activité et de l'industrie humaines serait toujours quant à lui une certaine négativité du désir, associée à la croyance en notre capacité à supprimer cette négativité par l'exercice de notre puissance. La description de la sortie de l'état de nature par Rousseau n'acte-t-elle pas exactement cela ? C'est bien l'altération du rapport originel en l'homme entre le désir et la puissance qui le rend inquiet, affairé, toujours actif, lui fait anxieusement désirer s'éloigner de sa solitude originelle. Il y a en outre une forte analogie entre le contentement de l'existence solitaire de l'homme sans conscience réflexive de soi-même dans l'état de nature et la quiétude passive qui caractérise le bonheur parfait du promeneur solitaire dans les *Réveries*:

Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir [...] tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir (*Réveries*, p.1046).

Le *farniente* de ce bonheur parfait rééquilibre le rapport entre la puissance et le désir suspend toute *inquiétude* ('l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler tout son être'), et ôte en l'âme l'expérience de tout vide que l'effort d'une action devrait combler. Ceci ne confirme-t-il pas, comme le conclut J. Scott²⁴, qu'en l'absence du manque, du motif négatif de l'inquiétude du désir, l'existence humaine tend seulement à l'indolence et à la passivité? Les propos suivants de Rousseau dans ses *Affaires de Corse* paraissent d'abord corroborer cela:

On n'a jamais pu faire travailler les sauvages parce qu'ils ne desirent rien. Les Européens n'ont jamais pu les attirer à leur manière de vivre parce qu'ils n'en font aucun cas. [...]

Deux états contraires jettent les h[ommes] dans l'engourdissement de la paresse. L'un est cette paix de l'âme qui fait qu'on ne que l'on est content de ce qu'on possède, l'autre est une convoitise insatiable qui fait sentir l'impossibilité de la contenter. Celui qui vit sans desirs et

²⁴ Cf. 'Rousseau Unease with Locke's Uneasiness', p.310-311

celui qui sait ne pouvoir obtenir ce qu'il désire restent également dans l'inaction. Il faut pour agir et qu'on aspire à quelque chose et qu'on puisse espérer d'y parvenir.²⁵

Toutefois, si l'on prête attention au contexte, il appert que Rousseau prend en fait ici à rebours l'idée que ce soit le désagrément d'un manque, ou encore un motif négatif, qui s'avère l'aiguillon le mieux susceptible d'exciter l'industrie et l'activité dans une nation réputée paresseuse comme la Corse:

Nous ne voyons pas même que la crainte de la misère rende les faineans laborieux. [A]insi pour exciter parmi les h[ommes] une véritable emulation au travail *il ne faut pas le leur montrer comme un moyen d'éviter la faim mais comme un moyen d'aller au bien être*. [...] Pour eveiller donc l'activité d'une nation il faut lui présenter de grands desirs de grandes espérances, de *grands motifs positifs d'agir* (AC, p.101, nos italiques).

Or, Rousseau conclut ainsi son analyse au sujet de ces 'grands motifs positifs d'agir' qui peuvent rendre un peuple actif et laborieux: 'à quelque passion qu'un h. ou un peuple soit enclin s'il en a de vives il aspire vivement à la puissance' (AC, p. 103). La puissance n'est pas un objet de désir comme les autres. Sans doute peut-elle être désirée comme un bien absent auquel on aspire parce qu'il nous manque, mais l'action qui en rend possible la possession est elle-même ce qui le produit puisque pour accéder à la puissance désirée et voulue il faut nécessairement agir, c'est-à-dire exercer sa puissance. Ce faisant, la jouissance du bien désiré, loin de consister nécessairement en le résultat de l'activité terminée, peut être contemporaine de l'exercice de cette activité même: elle n'est pas seulement un objet qu'on désire, mais la jouissance de son exercice actif motive elle-même notre activité. La voie la plus naturelle pour jouir de l'accroissement de puissance qu'on désire et qui détermine notre volonté à agir consiste ainsi à jouir de l'exercice de cette puissance. Nous disons la *voie la plus naturelle*, car elle n'est pas la seule: l'enfant qui supplée à son état de faiblesse en obtenant par ses cris l'obéissance de ceux qui l'environnent jouit bien de pouvoir obtenir ce qu'il désire par ce moyen. Mais, ce faisant, sa puissance d'agir ne s'est pas réellement

²⁵ Rousseau, *Affaires de Corse*, éd. C. Litwin et J. Swenson (Paris, 2018), p.102 (désormais AC). Nous supprimons les marques typographiques des ratures et repentirs.

accrue, puisqu'il dépend plus que jamais de ceux à qui il donne des ordres pour obtenir ce qu'il désire; l'enfant demeure donc d'autant plus faible qu'il s'habitue à être obéi de tout le monde: 'sitôt qu'ils peuvent considérer les gens qui les environnent comme des instruments qu'il dépend d'eux de faire agir, ils s'en servent pour suivre leur penchant et suppléer à leur propre faiblesse. Voilà comment ils deviennent incommodes, tyrans impérieux, méchants, indomptables' (*Émile*, p.289).²⁶

Il faut distinguer ce dont jouit l'enfant qu'une mauvaise éducation laisse devenir impérieux et tyrannique de ce dont jouit l'enfant qu'on éduque selon la nature, c'est-à-dire de sentir s'accroître ses forces et sa capacité d'agir. Ce n'est pas le 'claquement de sa langue' qui prodigue au second le sentiment qu'il peut faire mouvoir l'univers, mais le mouvement expansif de son sentiment de l'existence lorsqu'il est actif: 'L'activité défaillante se concentre dans le cœur du vieillard; dans celui de l'enfant, elle est surabondante et s'étend au dehors; il se sent, pour ainsi dire, assez de vie pour animer tout ce qui l'environne.'

Ces textes permettent de mieux comprendre les considérations sur la quiétude passive du sentiment de l'existence dans les *Rêveries*. En effet, il apparaît que cette modalité passive de la jouissance de l'existence convient plus particulièrement à un âge de faiblesse où le principe actif de la vie commun à l'enfant et au vieillard, au lieu de se développer comme c'est naturellement le cas chez le premier, s'éteint: 'l'un tend à la vie, et l'autre à la mort'. La beauté des *Rêveries* est sans doute qu'elles donnent à connaître un art de jouir pleinement de la vie au seuil de l'extinction complète du principe actif, dans un sentiment passif de l'existence si délectable qu'il adoucit jusque l'idée de la mort en préparant l'âme à se repaître d'elle-même à mesure que s'épuise sa capacité d'agir sur le monde. Mais ceci ne doit pas occulter qu'il existe aussi une jouissance du principe actif de la vie *en tant qu'elle se développe et croît*. Or cette jouissance de l'accroissement de leurs forces qu'éprouvent les enfants qu'on accoutume 'de bonne heure à borner leurs désirs à leurs forces', et ainsi à peu sentir la privation de ce qui ne sera pas en leur pouvoir, les rend à la

²⁶ Toutes les citations non-annotées de l'analyse ci-dessous sont tirées des pages 289-290.

fois *plus actifs et moins inquiets*: ‘En grandissant, on acquiert des forces, on devient moins inquiet, moins remuant, on se renferme davantage en soi-même’.

Il se joue bien dans ces réflexions sur le rapport convenable entre le désir et la puissance, et la jouissance propre au développement du principe actif de la vie, la possibilité d’un autre aiguillon de l’activité humaine que l’inquiétude. Ce n’est pas la privation de ce qui n’est pas en mon pouvoir qui me fait agir pour l’obtenir, mais, plus positivement, la jouissance du sentiment que ma puissance et mes forces s’accroissent dans et par mon activité. Rousseau renvoie ici expressément le lecteur au passage de la *Profession de foi du vicaire savoyard* où il montre que la bonté de Dieu est fondamentalement un effet de sa puissance:

Or la bonté est l’effet nécessaire d’une puissance sans borne et de l’amour de soi essentiel à tout être qui se sent. Celui qui peut tout étend pour ainsi dire son existence avec celle des êtres. Produire et conserver sont l’acte perpétuel de la puissance [...]. Celui qui peut tout ne peut vouloir que ce qui est bien (*Émile*, p.589).

Il serait absurde d’inférer, en raison de l’équilibre parfait entre la puissance et la volonté divines, et donc de l’absence de toute *uneasiness* en Dieu, qu’il est *inactif*. Au contraire, il est conforme à l’amour de soi essentiel à tout être qui se sent d’aimer l’acte de sa puissance. L’acte perpétuel de la puissance divine n’est pas un *effort* qui serait motivé par quelque sentiment de manque, mais consiste bien à produire et conserver son être. ‘L’amour de soi essentiel à tout être qui se sent’ a donc pour corrélat la jouissance pour cet être de déployer toute sa puissance autant qu’il veut. Il veut fait tout ce qu’il peut et peut faire tout ce qu’il veut. Nous avons donc l’exemple d’une activité dont le motif de l’activité est proprement positif et immanent à celle-ci.

Dans sa ‘Lettre à Carrondelet du 4 mars 1764’, Rousseau affirme nettement qu’il en va de même pour l’homme: ‘L’amour de soi-même est le plus puissant, et, selon moi, le seul motif qui fasse agir les hommes’.²⁷ Fournit-il cependant des exemples probants? On pourrait en effet objecter que l’enfant éduqué selon la nature n’est pas tant actif au motif qu’il sent sa puissance

²⁷ *Lettres Philosophiques*, éd. H. Gouhier (Paris, 1974), p.128

s'accroître, mais qu'elle lui manque initialement, de sorte que l'aiguillon qui exciterait son activité ne serait pas la jouissance positive de sa puissance, mais la négativité de l'inquiétude du désir. Il existe toutefois un exemple qui interdit une telle interprétation: c'est la description que Rousseau propose d'Émile à l'âge où, relativement parlant, il est devenu le plus 'fort', au point qu'il 'peut plus qu'il ne désire' (*Émile*, p.427): 'je le vois bouillant, vif, animé, sans souci rongeur, sans longue et pénible prévoyance, tout entier à son être actuel, et jouissant d'une plénitude de vie qui semble vouloir s'étendre hors de lui' (*Émile*, p.419). On ne peut pas décrire un individu plus actif qu'Émile à cet âge, et en même temps on ne peut pas imaginer un individu moins inquiet. L'individu en ce point culminant de son bonheur n'est ni passif, ni inquiet. Il jouit du plein déploiement expansif de sa puissance d'agir. Comme pour Dieu, en agissant il jouit simultanément de pouvoir faire ce qu'il veut et de vouloir faire ce qu'il peut. Il conviendrait peut-être de parler de volonté de puissance tant l'écriture de Rousseau prend ici de soudains accents nietzschéens:

On dirait que la nature est à ses ordres, tant il sait aisément plier toute chose à ses volontés.

Il est fait pour guider, pour gouverner ses égaux: le talent, l'expérience, lui tiennent lieu de droit et d'autorité. Donnez-lui l'habit et le nom qu'il vous plaira, peu importe, il primera partout, il deviendra partout le chef des autres; ils sentiront toujours sa supériorité sur eux; sans vouloir commander il sera le maître; sans croire obéir, ils obéiront (*Émile*, p.423).