

Encore une fois
le drame bourgeois

Olsen, Michel

Published in:
Actes du Onzième Congrès des Romanistes Scandinaves

Publication date:
1990

Document Version
Peer-review version

Citation for published version (APA):
Olsen, M. (1990). Encore une fois: le drame bourgeois. In O. Halmøy, A. Halvorsen, & L. Lorentzen (Eds.), *Actes du Onzième Congrès des Romanistes Scandinaves* (pp. 545–554). Universitetet i Trondheim.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact rucforsk@kb.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Longtemps le drame bourgeois (de Lillo à Diderot et jusqu'à Lessing) a été examiné dans une perspective de luttes sociales. Cette interprétation qui regarde le drame bourgeois comme expression d'une conscience de classe bourgeoise naissante repose sur le Grand Récit du Progrès, qui se trouve maintenant en crise, grand récit adopté successivement par la pensée libérale, le socialisme et le marxisme.

Sans refuser certains acquis de cette interprétation, on a pu faire observer:

1) que les protagonistes des drames bourgeois sont le plus souvent des nobles.
2) que, mis à part quelques éloges faits au commerce, les valeurs proposées, si elles se distinguent des codes de conduite typiquement nobiliaires n'ont pourtant rien de spécifiquement bourgeois.

3) que le drame bourgeois pourrait donc plus avantageusement être considéré comme une expression des valeurs d'une *intelligentzia* comprenant aussi bien nobles que bourgeois, c'est-à-dire une expression de la culture des couches cultivées. Tout semble donc nous inviter à abandonner la perspective d'une idéologie particulière à une seule classe.

Quant aux caractéristiques de la nouvelle vision du monde dans laquelle s'inscrit le drame bourgeois, on a beaucoup insisté sur son aspect larmoyant fondé à son tour sur l'idée de la bonté de la nature humaine. On a insisté également sur le côté propagandiste et moralisateur de ce drame.

Mais l'aversion moderne pour la littérature sentimentale, pour les effusions du coeur pourrait nous barrer l'accès à une spécificité de cette littérature. Essayons donc une autre chemin. Comme le dit si bien André Bellesort à propos du drame où l'on pleure: "Il faut voir dans la sensibilité si chère au XVIII^e siècle une théorie philosophique bien plus qu'un état du coeur"¹

Il est généralement convenu de considérer le temps des Lumières comme un tournant décisif. C'est à cette époque que quelques idées particulièrement importantes prennent leur essor.

Aux temps des Lumières, se dégagent finalement l'idée d'un progrès général de l'humanité ainsi que celle de l'autonomie de l'homme, idées qui reçoivent en France leur pleine expression avec l'*Esquisse* de Condorcet, publiée en 1795.²

¹ A. Bellesort: "La Comédie où l'on pleure". *XVIII^e siècle et romantisme* Paris 1941, p. 68ss.

² Marie-Jean Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet: *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*. Gf. Flammarion, Paris 1988.

Cette idée se trouve évidemment implicite dans nombre des activités et des luttes des 'philosophes'. Rappelons que l'idée de progrès était bien autrement englobante que celle qui est actuellement en crise, puisqu'elle comprenait le progrès des idées morales et le perfectionnement de l'homme.

Pourtant Rousseau formule souvent expressément une conception cyclique de l'histoire: on peut par

L'homme des Lumières possède l'intelligence pour connaître le monde et il est convaincu de l'accord entre cette intelligence et le monde. Il trouve surtout la loi morale dans son cœur même. L'idée de l'autonomie de l'homme suppose que l'homme devient le lieu de la vérité. Cela justifie que, selon Jürgen Habermas, l'on puisse parler d'un changement de paradigme. Les philosophies de l'Être cèdent le pas aux philosophies de la conscience, qui, de nos jours, sont dépassées par les philosophies du langage (les structuralismes se situent facilement dans ce courant)³.

On peut donc constater que dans la littérature sentimentale du siècle, dans le drame où l'on pleure etc., le sujet est le lieu de la morale. Il en est ainsi dans le *Fils naturel*.⁴ Constance peut renvoyer Dorval à son cœur:

"Dorval ... pour être tranquille il faut avoir l'approbation de son cœur, et peut-être celle des hommes" (IV,3).

Ce sujet se manifeste comme une volonté générale. Dans l'article "Droit naturel" de l'*Encyclopédie*, Diderot peut dire: "La volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions".⁵ Rousseau aussi exprime à plusieurs reprises cette pensée. Dans sa discussion de l'article de Diderot, il accepte cette

une bonne constitution retarder le vieillissement d'une nation, non pas l'empêcher. Même chez Diderot quelques métaphores expriment la même conception (Denis Diderot: *Mémoires pour Catherine II*, éd. P. Vernière, Garnier, Paris 1966, p.21).

³ Cf. Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt a/M 1988 p. 35ss.

Il est intéressant que même Diderot, philosophe poussé par le démon du dialogue, ne semble pas retenir, dans ses réflexions sur l'éthique les germes d'analyse présuppositionnelle que l'on trouve dans l'article "Droit naturel" de l'*Encyclopédie* (1755). Plus tard, poussé dans ses derniers retranchements, Diderot maintient la loi morale comme pure conviction, sentiment intérieur. Ainsi, dans *L'Entretien avec la Maréchale de ****, le Diderot mis en scène objecte à son interlocutrice croyante qu'il "met à fond perdu" (Diderot, Denis: *Oeuvres philosophiques* éd. P. Vernière. Garnier, Paris 1956, p. 520). De même, à la fin de "Ceci n'est pas un conte", il invite "l'apologiste des trompeurs et des infidèles" à "mettre la main sur la conscience" (Diderot, Denis: *Oeuvres romanesques* éd. P. Vernière. Garnier, Paris 1959, p. 812).

Devant le "raisonneur violent" de l'article "Droit naturel", Diderot avait pourtant bien avancé "qu'il faut raisonner en tout, parce que l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne, qu'il y a par conséquent dans la question dont il s'agit (à savoir l'évidence du droit naturel) des moyens de découvrir la vérité, que celui qui refuse de la chercher renonce à la qualité d'homme. et doit être traité par le reste de son espèce comme une bête farouche; et que la vérité une fois découverte, quiconque refuse de s'y conformer, est insensé ou méchant d'une méchanceté morale" (IV).

On trouve dans cet article, l'ébauche d'une morale fondée sur le dialogue, ou plutôt tirée des présupposés de celle-ci (bien que le raisonnement proposé semble constituer un moyen infaillible de découvrir la vérité).

On trouve également *in nuce* une nouvelle exclusion radicale: quiconque refusera la discussion sera considéré comme insensé (on enferme les fous) ou méchant, et quant au méchant, on peut "l'étouffer sans lui répondre" (V), exclusion qu'un Lyotard peut reprocher aux partisans du dialogue généralisé.

⁴ Je cite d'après 1986. Jacques Scherer & Jacques Truchet: *Théâtre du XVIII^e siècle II*. Pléiade, Paris 1986.

⁵ "Droit naturel" IX.

vue comme étant l'évidence même, pour soulever aussitôt un doute: l'homme peut-il, si sa propre conservation est en jeu, se séparer de lui-même.⁶ Mais le rôle de l'exaltation sentimentale distingue les philosophes des Lumières de la philosophie critique de Kant. Pour eux (exception faite du Rousseau de la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*), aucune conversion à la vertu n'est pensable sans exaltation, mais cette exaltation, presque voluptueuse, spectaculaire, dans laquelle le sujet jouit de lui-même, si possible par l'intermédiaire de l'admiration des autres, risque d'occulter la part sacrifiée: l'individualité dans ses désirs particuliers, non généralisables (l'amour vaut ici comme cas exemplaire).

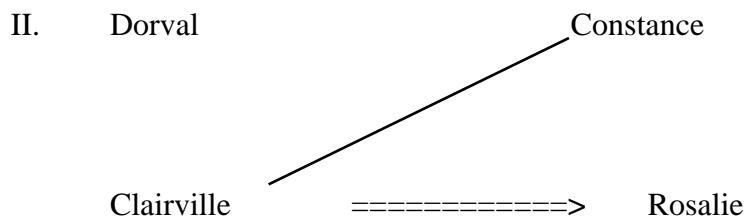
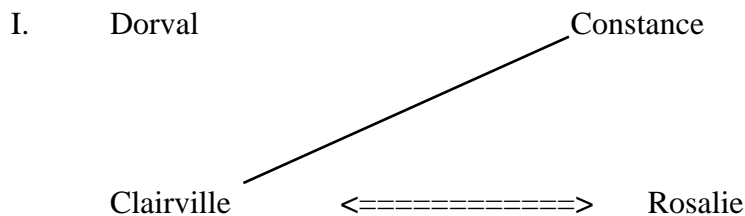
C'est ce qui résulte d'un examen du *Fils Naturel* de Diderot. J'ai déjà traité ce drame sous l'aspect de l'inconstance, approche partielle, et, pour l'essentiel du problème, insuffisante⁷. Essayons de reprendre ce drame sous un autre aspect. L'échec éclatant de cette pièce n'est peut-être pas dû seulement à un manque de talent théâtral de l'auteur.

Je donne un bref résumé qui insiste sur les points que je juge importants: Rosalie découvre qu'elle n'aime plus Clairville. Dorval, ami de celui-ci, découvre qu'il aime Rosalie. On sait que Dorval, impressionné par le malheur de Clairville, son ami, et convaincu par Constance, soeur de Clairville, transfère son amour sur celle-ci et que Rosalie convaincue par Dorval rend son amour à Clairville (V,3). Une reconnaissance explique les sentiments tendres entre Rosalie et Dorval: ils sont frère et soeur.

On peut, pour soutenir la mémoire, inscrire les transformations essentielles en trois schémas

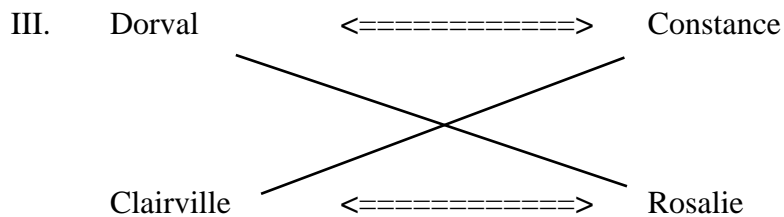
<====> : amour (éventuellement réciproque)

————— : relation de parenté.



⁶ cf. le 2^e chapitre du *Contrat social* (manuscrit de Genève) *Oeuvres complètes* III, éd. Robert Dérathé, éd de la Pléiade, Paris 1964 p. 286.

⁷ Cf. "Amour, vertu et inconstance: philosophie et structure narrative dans quelques oeuvres de Diderot". *Orbis Litterarum*, 35, 1980, p. 132-147 Cf. plus récemment "Le Théâtre bourgeois. Quelques réflexions" à paraître dans *Revue Romane* 25,2 1990.



Pendant ce parcours, l'amour réciproque et spontané entre Dorval et Rosalie a été sacrifié et, de plus, le problème a été escamoté par la reconnaissance familiale: il s'avère qu'ils sont frère et soeur. Le drame fait bel et bien silence sur les problèmes du désir personnel.⁸

La technique dramatique est également importante pour qui veut étudier le changement du statut de la subjectivité. Certes, on ne saurait dire que, tel certains drames romantiques, *Le Fils naturel* invite le spectateur à une identification avec un seul personnage. S'offrent à son choix aussi bien la vertueuse Constance et le sombre Dorval, que Rosalie qui, inconsciente, découvre la terrible inconstance des sentiments, puisque ses sentiments ont changé, voire même le malheureux Clairville qui ne comprend absolument pas ce qui lui arrive.

Pourtant, structurellement, Dorval occupe une place à part. C'est lui et lui presque seul qui tient les monologues, monologues souvent brefs (contrairement aux drames romantiques) dans lesquels il fait le point sur la justice immanente des choses ou se décide lui-même à l'action.⁹ Héros du drame bourgeois, Dorval ne se trouve pas opposé au genre humain et à la société (structure vers laquelle tendent de nombreux drames romantiques); il prend son parti, il intervient, il devient le sujet déontologique, le sujet qui articule la morale de la pièce. Et pourtant l'opposition (romantique) du héros au reste de l'humanité menace déjà.

Dans la version tragique, esquissée dans *Les Entretiens sur le Fils naturel*, Dorval souffre parce qu'il est incompris; c'est la communication qui s'interrompt, mais nous n'en sommes quand même pas au romantisme. Les autres personnages ne sont pas des êtres vils, incapables de comprendre Dorval; c'est un simple quiproquo qui interrompt la communication. Telle est la justification, réaliste ou technique comme on voudra, de l'interruption de la communication, mais, en littérature, les justifications réalistes posent souvent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent, et à y réfléchir un peu, ce quiproquo

⁸ La différence la plus notable par rapport à *Il vero amico* de Goldoni, qui a fourni la trame à Diderot est, au fond, que chez l'auteur italien, tous (auteur, personnages et public) semblent accepter un amour raisonnable: ainsi l'homologue de Dorval peut bien accepter la main de la fiancée de son ami tant que cet ami est pauvre et ne peut par conséquent prétendre à un mariage avec une fille crue pauvre. Mais du moment que cette fille est riche, l'ami fait un sacrifice autant financier que sentimental. Cf. aussi M. Olsen: *Il teatro borghese*, à paraître dans *In Memoriam Mario Santoro* (titre provisoire).

⁹ I,1,3; II,3,5,7; III,9; IV,4,7. Le seul autre monologue est celui de Constance (II,9) lors du quiproquo sur la lettre d'amour qu'elle croit adressée à elle (et non pas à Rosalie).

exprime et cache peut-être une zone d'ombre qui menace nécessairement, dès lors que l'on exige la transparence des âmes et des motifs. Plus tard, ce sera ce postulat (excluant que l'on puisse aborder les problèmes posés par la communication difficile), qui poussera un Kierkegaard à recourir à la communication indirecte, nécessaire, selon ce philosophe, quand il s'agit de questions existentielles. Rappelons qu'un Hegel postule la transparence finale du discours.

Mais revenons à Diderot qui est loin, même dans la version tragique, de postuler l'incompréhension fatale, idée que l'on trouvera développée à partir du romantisme. De même, si Constance tend, par rapport à Dorval, vers le rôle de l'âme soeur (rôle positif féminin dans le romantisme), cela n'exclut nullement les autres personnages d'être inclus dans la communication authentique.

Qui plus est, dans *Le Fils naturel*, Diderot semble encore vouloir prouver sa morale par les effets de l'action. Le sous-titre: *Les Épreuves de la vertu* laisse clairement apercevoir comment il faut comprendre les sacrifices dont il est question dans la pièce: comme autant de 'preuves narratives' de la morale avancée. Diderot veut prouver, soit qu'il y croie encore, soit qu'il veuille éduquer son public, que la vertu entraîne le bonheur. Rosalie doit donc sacrifier son amour pour rendre heureux un autre personnage vertueux (Clairville), de même que Dorval doit épouser la vertueuse Constance pour procréer des enfants vertueux. Cela n'avait pas échappé à la malice des contemporains. A propos de la cour faite par Constance à Dorval (IV,3) Palissot avait déjà observé:

Ce sont donc ces enfants à venir qui forment le sujet d'une immense conversation. Pour comble de ridicule, le spectateur sait que cette femme qui se propose si modestement de faire avec *Dorval ces filles honnêtes, & ces fils nobles & fiers*, le spectateur sait, dis-je, que cette femme n'est point aimée de ce *Dorval*.¹⁰

Comme le remarque le même auteur, Dorval doit "se défendre d'épouser une femme qu'il n'aime pas" (ib.), et, pourrait-on ajouter, il doit se forcer pour sacrifier une femme qu'il aime (Rosalie).

Ce thème est connu, au moins depuis "De Integro Amico" de la *Disciplina clericalis*:¹¹ un homme sacrifie la femme qu'il aime à un ami. Évidemment ce procédé prête à réflexion et peut déclencher une révolte pour peu que la femme sacrifiée se mette à parler, à donner son avis sur l'affaire (Boccace traite assez mal ce motif, justement parce qu'il donne la parole à la femme).¹² Chez Diderot viennent s'y ajouter deux choses qui rendent l'issue tout à fait incroyable.

Tout d'abord le sacrifice se fait au nom d'idées générales, au nom d'une téléologie qui veut que la vertu soit récompensée. Ainsi la Constance de la pièce peut-elle déclarer: "Je

¹⁰ cf. *Petites Lettres sur de grands philosophes*, 1757 p. 58.

¹¹ éd. A. Hilka et K. Söderhjelm, in *Acta societatis Scientiarum Fennicae* t. XXXVIII n° 4. Helsingfors.

¹² *Décameron X,7*. J'ai analysé ces problèmes dans *Les Transformations du triangle érotique*, Copenhague 1976, p. 134s.

ne doutai jamais que la vertu ne fit naître l'amour".

Mais en second lieu, comme je l'ai déjà dit, Dorval est amené à faire son sacrifice, non seulement au nom de ces principes, mais tout aussi bien en écoutant son coeur, son sentiment immédiat.

Palissot fait encore une remarque fort intéressante: qu'est-ce qui distingue au fond l'admirable Constance d'une prude comme l'Arsinoé du *Misanthrope*?¹³ Palissot pose la question et insinue que Constance ne pourrait évoquer les beaux principes généraux que parce qu'elle manque de charmes. C'est peut-être aller un peu vite en besogne (et comment savoir puisqu'il s'agit d'un personnage de fiction qui n'existe que sur le papier), mais faire la cour au nom des idées générales nous paraît suspect, parce qu'une partie de la personnalité, la "volonté particulière", semble exclue. Nous modernes, qui avons (ré)appris à nous méfier des transparences de l'âme, hésitons à accepter un "amour général".¹⁴ Rappelons-nous que nous venons de traverser des années d'une exaltation du politique qui voulait subordonner, à sa manière, les passions aux fins générales.

Toute cette problématique annonce la philosophie que Kant élaborera quelques décennies plus tard. Mais les différences sont tout aussi importantes que les ressemblances. Pour Kant, que la vertu entraîne le bonheur, est une exigence, mais réduite au rang d'une idée directrice: rien ne garantit plus l'accord entre le bonheur et la morale. C'est seulement l'idée d'immortalité qui établit un pont, pont fragile puisque cette immortalité, comme toutes les idées qui portent sur la totalité, ne peut être saisie par l'entendement. Kant ne fait naître de la vertu que le respect (et non pas l'amour). C'est dire que Kant a abandonné la prétention de pouvoir prouver l'implication vertu => bonheur (comme Diderot le fera quelques années plus tard).¹⁵

Chez Kant la conscience est également le lieu de la décision éthique, mais beaucoup plus que chez Diderot, Kant insiste sur la réversibilité des maximes morales (on trouve pourtant cette idée chez Diderot, p. ex. dans l'article "Droit naturel" de l'*Encyclopédie* (cf. ci-dessus p.). De plus, la vertu n'est pas fondée sur l'exaltation. Les mouvements sensibles n'ont plus rien à voir avec l'éthique. Que la morale kantienne puisse comporter une exaltation austère, qu'elle apporte aussi ses gratifications à ses pratiquants, voilà une autre question qui ne nous occupera pas ici.

Mais revenons à Diderot. Le sujet écoutant son coeur est invité au sacrifice de ses désirs. Diderot contraint par l'immédiateté du sentiment vertueux deux personnages au sacrifice de leur amour. Le sentiment exige le sacrifice du sentiment.

Cette thèse aurait été acceptable pour Kant: pour lui aussi, l'homme est scindé, dressé contre lui-même, mais chez Kant les deux instances ne coïncident pas; l'homme sensible, empirique, avec ses désirs et ses émotions, se distingue radicalement de l'homme moral,

¹³ op. cit. p. 53s.

¹⁴ problème traité de façon amusante dans *L'Angoisse du roi Salomon* de Gary/Ajar.

¹⁵ Rousseau adoptera sur la fin de ses jours la croyance en la récompense dans un au-delà, ainsi dans la 3^e promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, mais, au fond, seulement à titre d'hypothèse.

vivant dans l'absolu, écoutant la voix de la conscience qui, pour Kant, n'a rien à voir avec le monde sensible. (Le fait que Kant identifie presque sensibilité et hédonisme soulève des problèmes tout aussi difficiles, mais qui ne nous occuperont pas ici.)

Dans le drame bourgeois, cette distinction n'est pas claire: la vertu est exaltante et c'est dans l'exaltation sensible que l'on renonce aux gratifications de la sensibilité. Probablement c'est ce trait qui nous rend le drame bourgeois si insupportable. On ne fait pas de la bonne littérature avec de bons sentiments. On pourrait se demander pourquoi. Une raison pourrait en être que l'appel à ces bons sentiments opère une scission qui ne se donne pas comme telle (cela contrairement à la morale kantienne qui, elle, scinde l'homme, mais assume la scission.)¹⁶

Si dans la littérature sentimentale ce sont les sentiments qui deviennent suspects (car ils n'expriment pas la volonté particulière qu'ils devraient (aussi) exprimer), chez Kant, c'est l'impératif catégorique qui devient suspect de par sa ressemblance avec le sur-moi. L'instance de l'absolu s'avère être un produit de la société.¹⁷

Faisons encore un pas et regardons du côté de Rousseau. Quand celui-ci publie en 1758 sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, il prend le contre-pied des thèses de Diderot; notamment il refuse que la communication de bons sentiments puisse améliorer le public, d'où son refus de voir installer un théâtre parmi les vertueux citoyens de Genève. L'art et les sentiments qu'il pourrait provoquer n'a, selon Rousseau, aucune fonction morale; tout au plus l'art pourrait occuper une population vicieuse à des amusements indifférents, empêchant de cette façon que ses loisirs ne servent à des fins répréhensibles.

Le Diderot du *Fils naturel* met en scène un procédé qui présente des analogies avec la dominance de la volonté générale sur les volontés particulières que propose le Rousseau du *Contrat social*. L'individu est scindé en lui-même en même temps, ou avant même qu'il ne soit scindé en volonté particulière et volonté générale. Ce seront désormais les désirs qui se dresseront contre le moi représentant de la généralité des valeurs. Diderot a distingué, avant Rousseau semble-t-il, cette volonté générale, lieu de la morale, des volontés particulières qui "peuvent être bonnes ou mauvaises".¹⁸ Et "l'homme qui n'écoute que sa volonté particulière est l'ennemi du genre humain".¹⁹ Pour Diderot, cette volonté semble, en plus, générale, devant être comprise comme une volonté de l'humanité entière, une

¹⁶ Pendant la discussion Morten Nøjgaard a voulu caractériser le drame bourgeois par le rôle du père, rôle positif, car le père (prince) obstacle est un trait structural du théâtre depuis la Renaissance. Effectivement le père et la famille assument, pendant un temps très bref un rôle positif (avant de devenir bien souvent un enfer dans le roman du XIX^e siècle). Remarquons pourtant que dans *Le Fils naturel* le Père n'apparaît que vers la fin, alors que dans *Le Père de famille* le bon père est accompagné de son ombre quasi satanique, le Commandeur. La même scission non-thématisée qui vaut pour le sujet se retrouve donc dans la figure du père.

¹⁷ cf. Habermas op. cit. p.217ss, qui parle du contrôle social qu'exerce l'image du moi imposé par la société (Habermas ne parle pas de sur-moi).

¹⁸ Droit naturel VI.

¹⁹ "Droit naturel" IX.

volonté qui s'exprimerait sous la forme du droit naturel, droit qu'on peut consulter "Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées; dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux; et même dans l'indignation et le ressentiment..."("Droit naturel", art. VIII). Certes, le droit naturel "c'est [aussi] un jugement qu'il [l'homme] prononce au fond de son âme et qu'il (sic!) ne peut se dérober"(Art. II).

Ouvrons une parenthèse. Rousseau semble, dans son *Contrat social* avoir eu un meilleur espoir: celui de convertir le "raisonneur violent" de Diderot, celui qui exige pour lui la liberté de mal faire tout en accordant ce même droit aux autres.

Pour ce faire, Rousseau renonce aux raisons qu'avance Diderot: la loi naturelle ne se trouve pas telle quelle dans le coeur des hommes, et même si l'on admet l'existence de cette loi, la société, avant la formulation d'un contrat social, a tout fait pour l'étouffer. L'art de généraliser les idées arrivent tard; l'homme peut donc se tromper sur les vérités dernières.²⁰ Le genre humain, s'il existe comme "Etre moral ... aurait des qualités et des propriétés distinctes de celles des Etres particuliers."²¹ La société a ses propres valeurs qui ne coïncident nullement avec celles de l'individu, idée reprise par un Durkheim et développés par de nombreux penseurs. Rousseau semble ainsi beaucoup plus radical que Diderot. Seul le Contrat ou sa mise en lumière pourra jeter les fondations d'un ordre nouveau.²² Encore Rousseau ne semble-t-il pas rêver de 'cosmopolitisme' (terme qu'il cite ironiquement).²³ Selon l'interprétation minimaliste de Brandt,²⁴ la volonté générale est matérielle: elle consiste simplement, si j'interprète correctement cet auteur, en la coïncidence partielle des volontés particulières; c'est pourquoi Rousseau veut que l'on prenne un État jeune et présentant peu de différences sociales entre ses habitants pour essayer de réaliser ses idées politiques.

Tout ce détour pour suggérer que, peut-être, Rousseau est moins obsédé par le mal absolu que ne l'est Diderot. C'est ce dernier qui veut étouffer le méchant sans lui répondre (si celui-ci n'accepte pas les conditions de communication stipulées).²⁵ On sait que Rousseau, dans le *Contrat social* avait admis la peine de mort, tout en sentant son coeur murmurer. Diderot, et le Drame bourgeois semble s'inscrire dans un courant plus radical

²⁰ cf. aussi la *Lettre à Christophe de Beaumont* éd Henri Gouhier, *Oeuvres complètes* IV, éd de la Pléiade, Paris 1969.

²¹ op.cit. p.283ss.

²² J'hésite sur ce point: le contrat social est-il présupposé ou est-il à établir? Dans les deux alternatives pourtant le résultat est le même: l'état actuel du social ne peut rien justifier (sinon sur le mode de la prudence: on peut accepter l'état des choses pour éviter le pire); seule une société fondée ou régénérée sur les principes du contrat accéderait à un état de droit.

²³ Cf. *Du Contrat social* I,1, manuscrit de Genève, éd. Robert Déathé, in *Oeuvres complètes* III, éd de la Pléiade, Paris 1966.

²⁴ Reinhardt Brandt: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*. Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstat 1973.

²⁵ *Encyclopédie*, "Droit naturel" V.

où le mal est à exclure, à supprimer. La fondation de la vérité dans le sujet humain ne laisse aucune place pour le mal radical, pour le 'méchant', alors que pour la religion traditionnelle il y a la grâce et le repentir. On connaît la valeur du mot 'méchant'. Rosalie l'applique une fois à Dorval (V,2) et cela au moment où culmine le conflit, avant la conversion de Rosalie obtenue par le même Dorval.

Résumons-nous: Le passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie du langage est en train de s'effectuer. Cette mutation peut contribuer à expliquer notre difficulté à comprendre la sentimentalité, le drame où l'on pleure. Il ne s'agit pas seulement d'un surcroît de sentimentalité, d'un manque de pudeur, comme on s'est complu à le dire. Ou plutôt, ces réactions montrent que nous avons porté ailleurs l'instance qui doit décider de la morale. Pouvons-nous être sûrs des implications de nos propres sentiments? La loi morale écrite dans nos coeurs n'y est peut-être pas inscrite de toute éternité, mais elle y a été installée progressivement, pendant l'histoire de l'individu. Ainsi le sur-moi de la psychanalyse est quelque chose de construit. On se méfie des données immédiates de la conscience.

Les modernes semblent avoir renoncé à fonder la connaissance et la morale sur des principes premiers trouvés dans l'Etre ou dans le Sujet. Le tournant linguistique a tourné le regard vers les présuppositions de la langue pour y découvrir, impliquées dans la communication, les exigences de l'ancienne morale: vérité, valeur et véridicité. C'est un Jürgen Habermas qui s'est le mieux signalé dans ce champ, mais un philosophe danois comme K.E. Løgstrup a lui aussi essayé de fonder les valeurs morales dans les présuppositions de la convivialité, la 'Lebenswelt'.

Ces tendances sont à l'opposé de la philosophie des Lumières. Si le moi n'est plus haïssable, on ne peut s'y fier entièrement. Et il nous faut faire un effort constant pour nous mettre à l'écoute d'une littérature qui nourrit une confiance presque sans limites dans les pouvoirs du moi.