

Le Socrate malsain de l'Assemblée nationale : Burke et Rousseau

Patrick Thierry

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027253ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027253ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Thierry, P. (1994). Le Socrate malsain de l'Assemblée nationale : Burke et Rousseau. *Philosophiques*, 21(1), 125–135. <https://doi.org/10.7202/027253ar>

Résumé de l'article

Que Burke se soit vu rapproché de Rousseau peut déconcerter : l'intéressé d'abord, sans doute, le lecteur des deux ensuite. Burke fait en effet de Rousseau le responsable sur le plan de la moralité des divagations et des excès de l'époque révolutionnaire et lui confère ainsi la dimension d'un Contre-éducateur. Le rapprochement cependant n'est pas inconcevable à partir du moment où chez tous deux l'écart se marque avec les théories contractualistes et où l'on prend en compte la conception organique que se fait Burke du corps social. Mais Rousseau est un bien médiocre théoricien à ses yeux et ses talents littéraires sont nettement plus dévastateurs. Ce qu'il fait des passions humaines provoque l'irruption de la sentimentalité intempérée dans le champ du politique et cet effet est bien plus décisif pour le juger. La réponse de Burke est donc morale; cela fait qu'il peut se dispenser d'une réfutation — qui aurait pu être plus délicate — des thèses politiques.

LE SOCRATE MALSAIN DE L'ASSEMBLÉE NATIONALE : BURKE ET ROUSSEAU

par
Patrick Thierry

RÉSUMÉ : Que Burke se soit vu rapproché de Rousseau peut déconcerter : l'intéressé d'abord, sans doute, le lecteur des deux ensuite. Burke fait en effet de Rousseau le responsable sur le plan de la moralité des divagations et des excès de l'époque révolutionnaire et lui confère ainsi la dimension d'un Contre-éducateur. Le rapprochement cependant n'est pas inconcevable à partir du moment où chez tous deux l'écart se marque avec les théories contractualistes et où l'on prend en compte la conception organique que se fait Burke du corps social. Mais Rousseau est un bien médiocre théoricien à ses yeux et ses talents littéraires sont nettement plus dévastateurs. Ce qu'il fait des passions humaines provoque l'irruption de la sentimentalité intempérée dans le champ du politique et cet effet est bien plus décisif pour le juger. La réponse de Burke est donc morale; cela fait qu'il peut se dispenser d'une réfutation — qui aurait pu être plus délicate — des thèses politiques.

ABSTRACT : It must have seemed strange enough for Burke to be told that there was a deep agreement between himself and Jean-Jacques Rousseau. Rousseau's ideas are for Burke the storehouse of revolutionary morals and the Nouvelle Héloïse provides the members of the National Assembly with a convenient textbook. This kind of thinking is unfit, in Burke's eyes, for a serious perusal and his followers must be held in disgust. Nevertheless, likes and dislikes are not satisfactory explanations and as Burke is, even unwillingly, a political philosopher, he needed to be compared to Rousseau on some essential topics : the general will, the organic nature of society, the critique of contractualism.

La pensée de Burke observe un principe de réserve : réserve justement quant aux principes dont l'application généralisée déborde toute situation réelle qui n'offre que des possibilités historiquement

limitées. Concédaient un point de théorie lorsqu'il le faut mais se refusant à en faire un usage systématique, il a pu se trouver parfois dans la compagnie, pour lui indésirable, d'esprits plus « métaphysiques ». Le cas s'est produit avec Thomas Paine. On le mettra aussi et sans le consulter en compagnie plus inattendue encore : ainsi un pamphlet anonyme publié en 1791 le rapproche dans la louange de Jean-Jacques Rousseau. Rousseau et Burke seraient « trop de la même opinion sur la Réforme du Gouvernement pour être estimés si différemment par l'Assemblée Française ». Tous deux cherchent en effet à concilier la nécessaire réforme des constitutions et les mœurs, les usages, la religion existant dans le pays que l'on considère et l'auteur de citer les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* :

Corrigez, s'il se peut, les abus de votre Constitution, mais ne méprisez pas celle qui vous a fait ce que vous êtes [...]. Je ne dis pas qu'il faille laisser les choses dans l'état où elles sont mais je dis qu'il n'y faut rien toucher qu'avec une circonspection extrême¹.

Le rapprochement n'est pas inconcevable : Rousseau introduit bien à propos de la Pologne ou de la Corse une notion complètement méprisée selon Burke par les réformateurs français, celle de caractère national. Il est assez embarrassant pour que dans sa réponse, de caractère poli, Burke évite systématiquement de parler de celui-ci. On sait qu'il ne l'évitera pas toujours : la même année dans une attaque d'une violence au moins égale à celle des *Réflexions*, Rousseau se voit attribuer la responsabilité morale des vices et des crimes des dirigeants de la France². Entre ce silence et cette violence y a-t-il place pour une forme de rencontre ? Pour le savoir il faut bien, même si cette position lui agréait rarement, considérer Burke comme théoricien. Son hostilité à la Révolution Française pour être connue n'est pas pour autant comprise à partir de ses principes. La remise à jour de ceux-ci permet d'établir pourquoi cette « chose étrange » ne peut être comparée avec la révolution de 1688 ou avec la révolution Américaine. Il n'y a pas de mutation inexplicable, même si son attitude fait problème, pour nous comme pour ses contemporains. La difficulté vient de ce que le dispositif philosophique dont se garantit Burke est indiqué dans ses conséquences plutôt que montré. Il comporte en effet une théorie des passions qui autorise à

-
1. *A Comparison of the Opinions of Mr Burke and Monsr. Rousseau* (inconnu). Londres, 1791. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, éd. Garnier p. 342. La réponse de Burke se trouve dans *The Correspondence of E. Burke*, Chicago & Cambridge University Press (1958-70), VI, 1967, pp. 214-216.
 2. « A Letter to a Member of the National Assembly », *Writings & Speeches* (1901), IV, p. 5-55.

s'engager dans un jeu réglé avec celles-ci, un appui raisonné sur la puissance du préjugé, une théorie de la coutume et de ses effets stabilisateurs, le choix d'un accroissement de l'intelligence par accroissement de l'irréfléchi, en général un usage prudentiel et non normatif de la raison. La prudence n'est pas simplement la première des vertus morales et politiques mais la règle, le critère qui doit diriger chacune de celles-ci. La théorie voit donc sa position garantie mais contrainte par une série de protocoles qui limitent son usage :

Je ne déprécie pas la théorie et la spéculation – non car ce serait déprécier la raison elle-même... Quand je m'élève contre la théorie j'entends toujours par là une théorie faible, erronée, fallacieuse, imparfaite ou sans fondement et l'un des moyens de découvrir qu'une théorie est fautive est de la comparer avec la pratique. Celle-ci constitue la véritable pierre de touche de toutes les théories qui concernent les hommes et les affaires humaines : sont-elles ajustées à la nature humaine en général? Sont-elles ajustées à la nature humaine modifiée par l'habitude³ ?

Il reste bien que Burke met en jeu un certain rapport à la théorie, y compris dans ses réticences que font fonctionner un rapport au tacite, à l'analogie, un refus des lumières au nom des vertus morales d'une certaine obscurité ; vertus prudentielles opposées à un discours spéculatif facilement sujet à l'*hubris*. La démonstration philosophique ne doit apparaître qu'à des moments opportuns et peu nombreux. Elle le fait dans des textes qui en raison de leur brièveté l'obligent à des exposés assez systématiques pour donner forme à sa radicalisation. Son offensive contre la théorie abstraite des droits de l'homme fait surgir une complexité plus spéculative qui permet à Burke d'écrire « les droits de l'homme c'est-à-dire les droits naturels de l'humanité sont certainement sacrés ». La critique d'une conception de ces droits comme « antérieurs à la société » et donc *purement* abstraits mobilise une théorie de la loi et du droit naturel de facture classique. Le postulat qui veut qu'il n'y ait de théorie que située à partir de ses mises en application permet à Burke de procéder à des reformulations qui peuvent aller dans le sens d'atténuations ou du déplacement de certains thèmes mais préservent aussi des principes invariants⁴. Un certain nombre de points sont nettement indiqués :

3. *Speech on the Reform of Representation* (1782) WS, VII, p. 97.

4. Ces formes d'invariance peuvent être posées ultimement au niveau des lois universelles de la nature (et de la nature humaine). Dans la mesure où Burke veut les garantir directement de la caution divine (subordonner l'entendement humain à la volonté divine) il rabat la loi naturelle sur la loi révélée.

1. L'incompatibilité entre les droits de l'homme et l'actualité des droits d'un peuple : formulés dans leur généralité indéterminée, les premiers supposent l'absence d'un corps politique. Son existence suppose des droits déterminés.
2. La subordination de la notion de consentement à celle d'obligation, la société constituée ne reposant pas sur des décisions volontaires et la réduction de la notion de contrat de société à une certaine qualité morale des relations entre gouvernants et gouvernés, son incorporation dans une typologie plus vaste des formes de consentement : préjugé, prescription, présomption.
3. Le maintien par Burke d'un droit de résistance même limité et le principe d'un contrôle de l'autorité par le peuple (lui attribuer l'exercice et le contrôle de celle-ci est contradictoire)⁵.
4. Une théorie de la « constitution » comme création de l'histoire, opposée aux planifications abstraites : les formes d'intelligibilité de la vie sociale naissent de la vie sociale elle-même (la théorie peut les légitimer et les éclairer, s'efforcer de les systématiser mais elle doit procéder de celle-ci).
5. Une théorie de l'histoire en général comme création continue, tradition qui se reconstruit. Cette création procède par ajustements le plus souvent insensibles (ne devant pas occasionner de déchirure majeure).

Ces deux derniers points supposent que les communautés politiques sont à la fois naturelles (elles actualisent les potentialités de la nature humaine) et artificielles (elles sont le résultat de l'invention). Cette double détermination, qui s'assortit d'une auto-régulation dans l'histoire, pose le problème d'un « organicisme » burkien. Celui-ci perçoit assez cet infléchissement éventuel pour prendre la précaution d'une précision dans les *Lettres sur une paix Régicide*. Les communautés politiques sont d'essence morale et non physique. Il y a simplement « analogie » car elles ne sont pas soumises à la croissance et au déclin. La formule « l'Art est la nature de l'homme » pose un problème qui peut

5. *An Appeal*, WS IV, p. 188, p. 165, p. 164. Ces différents points permettent – contrairement à ce qui est dit parfois rapidement – de laisser à la notion de contrat social une certaine valeur opératoire si l'on sait la tenir pour une fiction d'essence juridique, c'est un mode de validation acceptable de l'obéissance volontaire et de l'égalité devant la loi. Burke ne fait aucune difficulté par ailleurs pour parler du « contrat originel » de la société britannique mais les principes sont connus à partir de l'édifice et non le contraire (cf. *Speech on the Reform of Representation*, 1782 WS, VII). Il est donc absurde de raisonner comme si les théories qui ont été tirées de l'expérience politique anglaise pouvaient être considérées comme le fondement de celle-ci.

recevoir une solution aristotélicienne : l'art soit imite soit complète la nature, supplée à ses défauts⁶. Si, comme pour Rousseau, les communautés politiques sont des fictions de la loi, elles procèdent dans ce cas d'une logique de la suppléance et de l'actualisation par une *techné* (qui fait violence à notre nature immédiate et grossière) et non de la substitution radicale⁷. Ces logiques, parce qu'elles sont volontaristes, ont des effets parallèles.

Un point alors appelle à être examiné en premier : l'insistance de Burke à penser le corps politique comme un être moral doté d'une volonté propre (*corporate personality*) et non comme une simple sommation de volontés individuelles qui ferait que le principe de l'obéissance pourrait toujours être remis en question. C'est cette idée qui est la source des erreurs philosophiques modernes, celles des « Nouveaux Whigs » : elle revient à affirmer que la même souveraineté que le peuple possède à l'origine réside perpétuellement (sans aliénation réelle) en lui. Dès lors elle n'est pas la souveraineté du peuple mais reste localisée en chacun : l'autorité du corps politique, tant qu'il peut ainsi se maintenir, réside dans la majorité « comptée par tête » (et les gouvernants peuvent être révoqués par un seul acte de cette majorité).

Sur des lignes analogues à celles utilisées par Rousseau, Burke va montrer que la volonté de la majorité n'est pas la volonté de ceux qui composent la majorité (ce qui serait un équivalent réalisé de l'état de nature) mais n'est acceptable que comme expression de la volonté du tout. Cela a une condition semblable : l'incorporation en un peuple suppose l'unanimité ; elle peut supposer aussi un agrément initial pour que l'action de la seule majorité passe pour la volonté du tout⁸. Cette disposition est une des moins naturelles qui soit. L'esprit est beaucoup plus disposé à acquiescer à une volonté politique manifestée comme celle d'un seul ou de quelques-uns que lorsqu'elle provient d'une majorité et que chacun a eu sa part indépendante dans la délibération.

Que la majorité et la minorité puissent être sensiblement égales rapproche d'ailleurs d'autant d'une égalité « naturelle ». Il faut donc

6. Physique, II 199a.

7. « Ce passage de l'état de nature à l'état de société en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. ». *Du Contrat social*, VIII : De l'état civil, éd. Garnier, p. 246.

8. De même chez Rousseau : « La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention et suppose au moins une fois l'unanimité ». *Du Contrat social*, V : Qu'il faut toujours remonter à une première convention, éd. Garnier, p. 243.

une longue accoutumance pour que l'on en vienne à considérer pareil principe de décision comme découlant de notre nature originelle :

Mais une idée ainsi construite du tout en tout qu'il pourrait résider dans une seule de ses parties est une des fictions les plus violentes de la loi positive qui n'ait jamais été ou qui ne sera jamais faite relativement aux principes qui permettent à un corps artificiel de se constituer⁹.

Autre rapprochement, induit par l'individuation du corps politique : l'absence d'un « droit de résistance » au sens d'une capacité civilement reconnue. Toute légitimation (sur le mode d'une garantie constitutionnelle) de celui-ci est contradictoire car la résistance est toujours, en bien ou en mal, hors la loi.

Burke s'efforce de la justifier à deux niveaux :

1. comme procédure d'exception en 1688, mais ayant un socle de légitimité, la nation qui n'a été à aucun moment dissoute agissant par l'intermédiaire de l'institution du Parlement¹⁰.
2. appliqué absolument, dans une situation où il n'existe plus aucune espèce de recours légitime, le principe d'une résistance peut être envisagé et justifié mais il ne fait pas sens d'en faire un « droit » car on se trouve dans une situation limite où la notion (civile) de droit perd toute applicabilité. Cette situation borde l'état de nature :

La ligne spéculative de démarcation qui indique où l'obéissance doit cesser et où il faut que la résistance commence est ténue, obscure et difficile à définir. Ce n'est pas un seul acte ou un seul événement qui permet de l'établir¹¹.

Lorsque cette ligne est apparente, elle est déjà franchie car elle suppose un état de choses tellement lamentable « que la nature du mal indique le remède ». La transgression est légitimée par la situation elle-même qui appartient déjà à l'état de guerre et suppose le retour du peuple à une sorte de dispersion originelle.

9. *An Appeal...* WS, IV, p. 170.

10. Il s'agit d'un « recours à des moyens exceptionnels au nom d'une politique invariante ». Gérard Gengembre, « Burke » dans *Dictionnaire critique de la Révolution Française* (sous la direction de F. Furet et M. Ozouf) Flammarion, 1988, p. 944. Sur le droit à résister des colons américains, voir notre article : « De la Révolution américaine à la Révolution Française : Paine, Burke et les Droits de l'Homme », *Critique* n° 481-482, juin-juillet 1987.

11. *An Appeal* WS, IV, p. 271. Voir Locke, *Second Traité sur le Gouvernement Civil*, XIX, § 230. Le rapport de Burke à celui-ci est comparable à l'appréciation de Blackstone : la doctrine de Locke n'est pas fausse mais peut mettre en danger le corps politique précisément parce qu'elle en exprime clairement les vraies fondations. Cela ne signifie pas qu'il ne faille jamais les remettre à jour.

Une pareille situation, par son caractère extrême, n'est le plus souvent que spéculative et lorsqu'elle devient réelle elle ne laisse guère de place à la spéculation. Quand la nécessité donne évidemment droit peu importe le droit. Il faudrait plutôt dire, dans les termes de Burke, que chacun peut savoir où est son devoir. Le même circuit qui ramène à l'état de nature est indiqué par Rousseau : le despote restaure l'état de guerre entre lui et ses sujets¹². Sous de bonnes lois, l'économie est faite d'un droit de résistance qui serait absurde : le souverain ne saurait se nuire et seul le souverain en corps peut décider de se dissoudre.

Le traitement des problèmes politiques et en particulier l'énonciation des règles de l'obligation obéissent ainsi à des contraintes qui ne sont pas incomparables et il serait intéressant de continuer la confrontation si Burke n'avait déjà anticipé son arrêt. Cela en déclarant que le théoricien chez Rousseau n'avait pas d'intérêt. Le moraliste par contre mérite plus qu'une réponse.

D'abord la déception théorique :

J'ai lu il y a longtemps le *Contrat social*. Il a laissé bien peu de traces dans mon esprit. Je l'ai considéré comme un travail de peu ou d'aucun mérite ; et je ne concevais guère qu'il puisse jamais faire des révolutions ou donner des lois aux nations. Mais c'est ainsi¹³.

Peu ou pas d'intérêt. On ne trouve pas ici l'agressivité que Burke peut manifester à l'égard de Paine ou de Sieyès (réputé capable de produire une constitution pour chaque jour d'une semaine). Peut-être même Rousseau est-il plus cohérent que d'autres, offrant une doctrine plus stable qui ne lie pas son sort au caprice des vouloirs individuels. Peut-être est-il plus gênant (le texte ne permet pas d'en décider) mais le problème est ailleurs : ce qui lui est reproché en particulier, ce n'est pas le transport illégitime de spéculations purement théoriques dans le domaine politique. C'est d'avoir agi de façon concertée sur l'économie des passions. C'est d'avoir écrit un livre bien plus dangereux que tous les ouvrages de théorie : *La nouvelle Héloïse*. C'est d'être enfin un contre-éducateur.

L'Assemblée recommande à sa jeunesse l'étude des expérimentateurs les plus osés dans le domaine moral. Chacun sait qu'il y a une grande dispute entre ses dirigeants pour savoir lequel d'entre eux ressemble le plus à Rousseau. De fait ils lui ressemblent tous [...]

12. « De sorte qu'à l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu ». Les citoyens sont « forcés, mais non pas obligés d'obéir ». *Du Contrat social*, X : De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer, éd. Garnier, p. 296.

13. « Lettre de janvier 1790 (à un inconnu) », *The Correspondence of E. Burke*, VI, p. 81.

Rousseau est le canon de leurs écritures saintes. Sa vie en fait leur Polyclète. Il est leur critère de la perfection [...] Rousseau est un moraliste ou il n'est rien. Il est par conséquent impossible, compte tenu des circonstances, de se tromper sur le dessein qui leur a fait choisir l'auteur dont ils ont commencé à recommander l'étude.

Leur grand problème est de trouver un substitut à tous les principes employés jusqu'ici afin de régler la volonté et les actions humaines [...]. Ils ont par conséquent choisi le vice égoïste, flatteur, séduisant et ostentatoire pour remplacer le simple devoir.

Ce vice c'est la vanité :

[...] Ils ont choisi Rousseau parce que c'est chez lui que le vice particulier qu'ils ont choisi d'ériger en vertu dominante était de loin le plus évident.

C'est cet abus et cette perversion de l'hypocrisie elle-même auxquels peut parvenir la vanité qui a conduit Rousseau à faire le récit d'une vie qui n'est pas variée ou même marquée çà et là par l'existence de quelque vertu ou distinguée par une seule bonne action. C'est cette vie qu'il a voulu proposer à l'attention de l'humanité. C'est cette vie que, dans un acte de défiance sauvage, il jette à la face de son Créateur, qu'il ne reconnaît que pour pouvoir le braver...

[...] C'est cette vertu nouvellement inventée, que vos maîtres cannonisent, qui a conduit leur héros moral à tirer constamment sur ses immenses réserves de rhétorique afin de manifester sa bienveillance universelle alors que son cœur n'a jamais abrité la plus faible étincelle de l'affection parentale la plus commune. Une bienveillance pour l'espèce humaine dans son entier et l'incapacité de nos professeurs à éprouver le moindre sentiment au contact d'un individu particulier sont les caractères de la nouvelle philosophie¹⁴.

Éthique de la vanité ou de la posture : le spectacle que donne Rousseau de ses vices et de ses vertus individuels est supposé venir orner la statue du « citoyen de Genève ». L'imposteur est celui qui donne à tous, lui compris, le spectacle de sa sincérité, fait croire que tout sentiment et toute pensée peut et doit être avoué : explicitation perpétuelle placée sous l'emblème d'une ancienne vertu qui n'est plus que simulée et a pour effet d'effacer la distinction entre privé et public. La suppression de toute retraite lève aussi toute retenue. Seul le sentiment présent doit guider la nouvelle façon d'agir et en particulier la nouvelle façon d'aimer. La mise en spectacle de la moralité qui interdit de trier entre les motifs supprime toute idée de contrôle et tout principe stabilisateur. Les disciples de Jean-Jacques peuvent ainsi discréditer ou

14. *A Letter...* WS IV, p. 25-27. L'épithète « professeur dans la philosophie de la vanité » vient de Hume.

rendre « odieux ou méprisables cette catégorie de vertus qui restreint les appétits » et qui « représente au moins les neuf dixièmes » de celles-ci¹⁵.

La bienveillance pour l'humanité dans son ensemble (compatible avec l'adultère en particulier) tiendra ainsi lieu de toute vertu. La fonction de Rousseau – ce « Socrate dérangé » – est de détruire les éléments naturels de la moralité, ce qui se fait en trois moments :

1. La destruction de la relation entre parents et enfants.
2. La perversion de l'amour par l'introduction d'une nouvelle « galanterie philosophique ».
3. La corruption du goût, du lien entre la moralité et l'embellissement de la vie.

Rousseau est le philosophe des ingénieurs sociaux et politiques qui voudraient démonter et remonter la France parce qu'il est leur ingénieur des mœurs (la loi a fait des domestiques « les égaux » de leurs maîtres, un roman en a fait « les rivaux »). Il révèle d'ailleurs un manque d'ingéniosité comparable en réussissant à retirer à l'hypocrisie elle-même sa valeur morale. La sociabilité suppose une distance entre les sentiments et leur expression, la courtoisie est art de dissimuler et de retenir inséparablement. Les habitudes de civilité sont ainsi une forme de médiété, un composé entre le vice et la vertu. Elles associent l'humanité et l'élégance de la conduite. Le contrôle des passions ne va pas sans une culture de l'apparence. L'appréciation de Rousseau est donc simultanément esthétique et morale : il a des beautés mais en excès, de la vertu mais asociale : ni norme du bien ni critère du goût. La philosophie elle-même peut apprendre à simplement respecter les opinions en vigueur, à se retenir d'un examen public : le préjugé ne saurait être soumis à l'épreuve systématique du vrai et du faux auquel il pourrait ne pas résister. Il doit être traité comme vrai parce qu'expression d'une sagesse irréfléchie et soumise à une autre épreuve : celle du temps. La spéculation doit le plus souvent rester privée.

Cette nouveauté d'une vertu inapplicable parce qu'elle n'est destinée à personne assure à l'hypocrisie une extension universelle. Derrière le visage immense de l'amour pour l'humanité il n'y a rien : pas un sentiment de bonté pour un être particulier. Amour qui fuit le proche et se réfugie toujours dans le lointain. Sa sincérité se veut sans témoin. Le particulier occulte l'amour à lui-même, l'individu masque l'humanité. L'hypocrisie universelle – qui s'expose toute entière à l'extérieur d'elle-même – ne rencontre que des hypocrites sur son chemin.

15. « Lettre à Rivarol de juin 1791 », *The Correspondence of E. Burke*, VI, p. 270.

Un amour aussi grand ne se maintient que du refus du contact, que d'être incorruptible. Cela échappe encore à Jean-Jacques toujours prêt à aimer et se découvrant trompé. Aussi son meilleur élève dans l'Assemblée est celui qui politise sans faire trembler la figure de l'hypocrite : le portrait que fait Burke de Rousseau installe déjà Robespierre à sa place.

Ce rapprochement s'opère aisément lorsqu'on se laisse guider par les éléments de la nouvelle moralité dont la généralité permet qu'ils s'ajustent aux seuls mouvements immédiats de la conscience¹⁶. Le transport en politique du langage de la sincérité sans limite – celle du sentiment – universalise véritablement la bienveillance et fait de la figure de la tromperie l'analogie de la persécution amoureuse. Dans l'un comme dans l'autre cas (jeu du désir ou des intentions) il y a toujours un excès par rapport au visible, écart par où l'autre échappe à la prise. L'identification du sujet politique à un sujet aimant s'installe ainsi en deça d'une procédure de reconnaissance. Ce qui est au plus près d'un sentiment pour autrui (mais non moralisé) chez Rousseau est la pitié, la capacité à souffrir de la souffrance de l'autre qui n'est ni une vertu puisqu'elle n'est pas une action ni même un sentiment pour l'autre (établi dans sa distance à nous) puisqu'elle ne repose que sur l'identification spontanée. Fonder l'action politique sur ce qui n'est ni principe d'une action ni d'une réciprocité, fusionner le particulier et l'universel (et non plus le particulier et l'indéfini) c'est sortir l'excès de la vie privée pour constituer l'*hubris* en principe de la moralité : le sentiment est devenu sa propre mesure. Ce passage est annoncé par Burke comme l'éducation d'un personnel politique qui fait de l'imitation de Jean-Jacques sa piété particulière. Il est réservé de l'accomplir à celui qui proclamera le sentiment (« le zèle compatissant pour le peuple ») guide immédiat de nos actions et l'assure à cette place en reportant l'expérience de la pitié sur la personne innombrable du peuple.

16. Il est opéré par Hannah Arendt par exemple (*On Revolution*, Pelican books, 1973, pp. 80-90) qui ne prend pas Burke en compte à ce moment du texte mais progresse de façon similaire (Robespierre transporte en politique les conflits de « l'âme déchirée ») et parle de l'insociabilité « chargée d'émotion » de Rousseau au réel. On retrouve la même condamnation morale sans appel de celui-ci pour sa « fantastique irresponsabilité » (p. 90). Le caractère problématique de ces passages vient de ce qui est dit de la pitié : il faudrait distinguer entre la compassion qui est une passion et la pitié qui est un sentiment, opposées à la solidarité qui est un principe (p. 89) ; « terminologiquement » chez Rousseau on irait plutôt de la pitié à la compassion, si l'on tient à ce terme, ou exactement à la « commisération » (*Émile*, OC IV, p. 493). Il est de toute façon étonnant d'écrire que Rousseau a confondu la bonté naturelle et la « compassion » (p. 81).

Cette lecture dissociée (il est un moraliste ou il n'est rien) de Rousseau conduit à un apparent renversement : elle manifeste la possibilité pour Burke de défendre la raison contre le cœur. La raison enseigne que les passions doivent être soumises. La raison politique, ajustée à la nature humaine modifiée par l'habitude, qu'elles doivent être dépendantes des institutions qui leur permettent de se socialiser, réglées dans leur partialité même, que le résultat le plus général qui se puisse envisager (la bienveillance pour l'humanité) si il est de façon dérivée possible, ne procède pas de l'expansion arbitraire du vouloir. C'est la raison qui procure à la philosophie à la fois un domaine et une discipline. Le reproche fait à Rousseau et autres « philosophes parisiens » est d'avoir fait servir des systèmes réfléchis à un genre de tâche qui se peut être autorisé qu'aux seuls poètes : flatter les passions¹⁷. Confusion des domaines qui supprime tout idéal de culture. La réserve spéculative dont on a parlé vient se compléter d'un souci de contrôle moral qui est pré-politique au sens où il qualifie pour le politique. Tous les philosophes modernes ont confondu la raison pratique et la raison spéculative. Le préjugé qu'ils méprisent appartient – parce qu'il est public – à la première, leur raison – parce qu'elle n'est que volonté particulière – n'est que passion et Rousseau les résume tous. Cela explique, si l'on admet qu'il existe bien chez Burke le souci d'une cohérence, le peu d'intérêt pour les aspects théoriques d'une pensée de cette sorte. Cela justifie le peu d'emphase sur ceux de sa propre pensée.

E.N.S. de Fontenay – Saint Cloud

17. « Lettre à Rivarol », *Correspondance*. VI, p. 269-70 : si cela est permis aux uns, la même indulgence n'est pas réservée aux autres. La règle que l'on peut tirer de ce que dit Burke est que des principes de spéculation, lorsqu'ils sont requis, n'est pas à tirer leur force de conviction des passions. Il n'est pas sûr qu'il s'en tienne à cette règle.