



HAL
open science

Le supplément de lumières de la raison sensitive

Christophe Litwin

► **To cite this version:**

Christophe Litwin. Le supplément de lumières de la raison sensitive. La Fabrique de l'Émile de Jean-Jacques Rousseau, 2022. hal-03853299

HAL Id: hal-03853299

<https://hal-univ-paris.archives-ouvertes.fr/hal-03853299>

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.

Le supplément de lumières de la raison sensitive

Un des objets fondamentaux du Livre II de l'*Émile* est l'éducation de ce que Rousseau nomme la « raison sensitive » – raison qui se distingue de la raison intellectuelle à laquelle l'enfant n'a pas encore véritablement accès dans le premier âge, mais lui sert aussi bien de base. L'éveil de la raison chez l'enfant passe en effet par un « exercice continu » du corps : le développement de la raison dont l'enfant est capable au premier âge est donc inséparable d'exercices physiques qui mettent en jeu la coordination de ses sens, membres, et organes, et ces exercices préparent l'accès plus tardif à une raison intellectuelle et spéculative qu'il convient de ne pas activer prématurément : « tant qu'il s'agira de son intérêt présent et sensible ~~soyez sur que~~ vous verrez ~~toute~~ toute la raison dont il est capable se développer beaucoup mieux ~~que dans~~ et d'une manière beaucoup plus appropriée à lui que dans les études de pure spéculation¹ ».

Le premier objet de la présente étude est d'éclairer l'élaboration par Rousseau du concept de « raison sensitive », ce syntagme apparaissant à quatre reprises dans le manuscrit Favre, alors qu'il n'a plus que deux occurrences dans la version définitive². Le second objet est de comprendre plus particulièrement l'importance de la séquence consacrée au sens du toucher et aux jeux de nuit³ qu'une réorganisation des paragraphes, actée au Cahier 3, conduit à occuper une place primordiale et inaugurale dans l'éducation de la raison sensitive.

La raison sensitive : élaboration d'un concept

Pour comprendre ce concept de raison sensitive et sa fonction, il est nécessaire de le ressaisir sous plusieurs aspects. Tout d'abord, la raison sensitive se rapporte au développement physique de l'enfant, et donc à l'augmentation de ses forces et de sa puissance d'agir. Plus exactement, le développement des capacités de l'esprit est indissociable du développement de ces capacités que l'on appellerait aujourd'hui sensori-

¹ Ms F., f° 86 r°, p. 161

² Voir Ms F., f° 88 v°, p. 166 ; f° 89 r°, 167 ; f° 96 r° 185 ; f° 102 r° 202 et *Émile*, p. 370 et p. 417.

³ Ms F., ff 91 v°-94 r°, p. 174-181.

motrices. C'est ce qu'affirme avec netteté Rousseau dans le passage où apparaît pour la première fois le concept sous sa plume⁴ :

Ces exercices continuels ainsi ~~dirigés~~ laissés à la seule direction de la nature ~~donnent au corps une~~ *en fortifiant le corps* n'abrutissent point l'esprit au contraire ils forment pour ainsi [dire] la raison sensitive, la seule dont le premier âge soit susceptible. Ils nous apprennent à bien ~~juger du degré~~ *connoître la mesure* de nos forces ~~de l'application des rapports~~ de nos corps aux ~~autres~~ corps environnans et à ~~connoître~~ l'usage des instrumens *naturels* qui sont à notre portée et qui conviennent à nos organes⁵.

Sous un certain aspect, cette raison sensitive peut évoquer une sorte d'entendement animal dont Rousseau, à la suite de Locke, et peut-être de Hume, avait admis l'existence dans le second *Discours*⁶. De fait, Rousseau n'hésite pas à comparer l'apprentissage de la raison sensitive de l'enfant à la manière dont un animal, ayant le soin de sa conservation, forme sa connaissance de la manière dont les choses qui l'environnent se rapportent à lui :

Voyez un chat entrer pour la première fois dans une chambre, il visite il regarde, il flairé, il ne se fie à rien qu'après avoir tout examiné. Ainsi fait un enfant entrant dans le monde[.] toute la différence est ~~qu'il le chat~~ que l'enfant emploie ~~les mains~~ pour observer les mains que lui ~~a donné~~ donna de la nature au lieu de l'odorat subtil dont elle a doué le chat. Cette disposition naturelle bien ou mal cultivée est ce qui rend les enfans adroits ou lourds, étourdis ou prudents⁷.

Il pourrait ainsi sembler que la différence essentielle ici entre le chat et l'enfant concerne le sens ou l'organe privilégié pour former cette connaissance de la manière dont les objets se rapportent à nous et à notre conservation (l'odorat pour le chat, la main pour l'enfant). La différence d'organe est cependant signifiante : l'enfant n'emploie pas seulement un autre instrument naturel d'observation que le chat, mais « l'instrument des instruments », l'organe qui permet d'étendre le champ de l'instrumentalité. Helvétius voyait déjà dans cette différence physique la principale cause de la supériorité des capacités cognitives et instrumentales de l'âme humaine par rapport à celle des bêtes⁸, mais en ramenant les opérations du jugement (notamment la connaissance des rapports que les objets ont à nous) à la sensation, ne voyait qu'une différence quantitative entre les opérations de l'esprit des bêtes et de l'esprit humain :

[La nature] nous présente des objets, ces objets ont des rapports avec nous & des rapports qu'entre eux ; la connaissance de ces rapports est ce qu'on appelle l'*Esprit* : il est plus ou moins grand selon que nos connaissances en ce genre sont plus ou moins

⁴ Cette première occurrence est supprimée dans la rédaction définitive (*Émile*, p. 369).

⁵ Ms F., f° 88 v°, p. 166.

⁶ Cf. *OC III*, p. 141.

⁷ Ms F., f° 89 v°, p. 168.

⁸ Cf. Helvétius, *De l'esprit*, Paris, 1758, I, 1, p. 2 : « Or, cette différence d'organisation, entre nos mains & les pattes des animaux, les prive non seulement, comme le dit M. de Buffon, presque en entier du sens du tact, mais encore de l'adresse nécessaire pour manier aucun outil » etc.

étendues. [...] Il s'ensuit que toutes les opérations de l'esprit se réduisent à juger. La question renfermée dans ses bornes, j'examinerai maintenant si juger ce n'est pas sentir⁹.

Rousseau annote ce passage dans son exemplaire de *De l'esprit* et pointe un « sophisme très subtil et très important ». Il commente ensuite : « Autre chose est sentir une différence entre une toise et un pied ; et autre chose mesurer cette différence. Dans la première opération l'esprit est purement passif, mais dans l'autre il est actif¹⁰ ». Ainsi l'être qui fait de ses mains un instrument de *mesure* se distingue-t-il par la manière dont il perfectionne l'usage de son organe naturel en en faisant un outil de son jugement. Les opérations de l'esprit de l'enfant ne sont plus réductibles aux sensations et combinaisons d'images sensibles d'un entendement animal tel que le concevait Rousseau dans le second *Discours*. La différence est ici qualitative : il y a autre chose en la raison sensitive qu'une acquisition d'adresse et de prudence par la culture d'une disposition naturelle rapportée à un membre, organe ou sens particulier :

~~N'exercés pas seulement les muscles forces exercés aussi les sens sensations les sens qui les dirigent. Que votre élève ne connoisse n'étudie pas seulement les corps par leur résistance mais aussi par leurs qualités sensibles vérifiés toujours l'impression de l'un par l'autre, mesurez comptez, pesés, comparez, n'employez la force qu'après avoir mesuré la résistance¹¹.~~

Les exercices continuels du corps ont pour visée le développement et le perfectionnement d'opérations de mesure, de calcul, de comparaison, de raisonnement qui caractérisent bien l'exercice actif du jugement, même s'il s'agit d'un jugement borné à l'intérêt que l'enfant prend à sa conservation physique et aux manières dont les êtres sensibles qui l'environnent se rapportent à lui, et donc s'organisent dans un espace proche qu'il apprend à constituer et à ordonner autour de lui. La raison sensitive fait ainsi déjà de l'enfant davantage qu'un être sensitif passif, et davantage qu'un animal, ce pour quoi Rousseau l'appellera « raison sensitive ou puérile¹² » : elle implique de savoir compter et calculer en unités de mesure, de connaître les points cardinaux etc., donc le développement du raisonnement d'un esprit qui n'est pas seulement affecté par des qualités sensibles, mais juge de rapports, en faisant du corps lui-même, et plus particulièrement de la main, l'instrument de mesure des objets qui se rapportent à nous (le compas, la règle, la balance, la boussole etc.) par lequel l'enfant apprend à structurer autour de lui un espace ordonné, mesurable, et géométrique, où il sait s'orienter et se repérer.

⁹ Cf. Helvétius, *De l'esprit*, *Op. Cit.*, p. 8-9.

¹⁰ OCIV, p. 1123

¹¹ Ms F., f° 89 v°, p. 168.

¹² Ms F., f° 102 r°, p. 202.

La locution « pour ainsi dire » qui précède le syntagme « raison sensitive¹³ » signale qu'il y a là un quasi-oxymore, et souligne donc le caractère problématique de ce concept qui réunit la passivité de la sensation et l'activité du jugement. D'un côté en effet, ce dont il est ici question est bien l'éveil du jugement, et donc d'un principe actif qu'il faut déjà supposer au premier âge ; mais de l'autre, la raison dont il est question se cultive d'abord par l'exercice des sens, concerne la connaissance des manières dont les êtres sensibles environnants se rapportent à nous, est cantonnée à l'intérêt que nous prenons à notre seule conservation physique, et précède donc la formation morale du moi humain, l'éveil des passions comparatives, la connaissance des relations aux autres personnes comme telles (les rapports proprement moraux) – toutes conditions pour pleinement rapporter l'activité du jugement à l'être humain en tant qu'il est intelligent et moral. Pour employer le langage qui sera celui de Rousseau dans la « Profession de foi du Vicaire savoyard », la raison sensitive est un concept qui sert très précisément à penser la formation d'« un être encore sensitif et passif » en « un être intelligent et actif¹⁴ », capable plus tard de faire de sa conscience le guide de sa vie morale. Elle sert à penser le passage de la réception passive d'*images* sensibles que l'esprit combine à la formation des premières *idées* simples – de ces premiers objets intellectuels qui serviront de base aux opérations de la raison intellectuelle et à la formation d'idées complexes¹⁵ :

avant l'âge de raison l'enfant ~~ne~~ ne reçoit pas des idées mais des images et il y a cette différence entre ~~elles~~ les unes et les autres que les images ne sont que des peintures absolues de quelque objet sensible, et que les idées sont des notions du même objet *déterminées* par ses rapports. Une image peut être seule dans l'esprit de celui qui la voit : mais toute idée en suppose d'autres ; quand on imagine on ne fait que voir ; ~~mais~~ quand on conçoit on compare ; [...] nos sensations sont *purement* passive[s] ; ~~mais dans~~ au lieu que toutes nos perceptions naissent d'un principe actif qui juge¹⁶].

Par rapport aux versions ultérieures de l'*Émile*, cette insistance de Rousseau sur l'éveil du principe actif de l'âme humaine contemporain du développement de la raison sensitive au premier âge est d'autant plus remarquable que, très tôt dans le Cahier 2, et non pas au moment où il rédige la première version connue de la « Profession de foi »,

¹³ Ms F., f° 88 v°, p. 166.

¹⁴ Cf. *Émile*, p. 573.

¹⁵ Cf. f° 89 r°, p. 167 : « Comme tout ce qui entre dans l'esprit humain y vient par les sens la p^{re} raison de l'h : est une raison sensitive, c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle » ; voir aussi f° 101 r°, p. 202 : « Ainsi ce que j'appellois raison sensitive ou puerile est consiste à former ~~une idée simple~~ des idées simples par le concours de plusieurs sensations et ce que j'appelle raison intellectuelle ou humaine consiste à former des idées ~~composées~~ complexes par le ~~concours~~ la comparaison de plusieurs autres idées simples. » Ces deux passages correspondent aux deux seules occurrences du syntagme de raison sensitive que Rousseau retient dans la version définitive.

¹⁶ Ms F., f° 81 r°, p. 147.

Rousseau se positionne expressément contre les thèses de *De l'esprit* d'Helvétius dans une incise qui disparaîtra¹⁷ :

si l'auteur de l'esprit eut fait ces distinctions ~~il n'eut pas~~ ~~je ne crois~~ doute qu'il eut réduit au seul sentiment toutes les opérations de l'entendement humain¹⁸.

Le concept problématique de raison sensitive est ainsi élaboré précocement par Rousseau pour soutenir que juger n'est pas sentir – proposition-clé de la future « Profession de foi » – et pour concevoir une transition entre ces deux opérations et les deux facultés qu'elle suppose. L'interlocuteur principal, ou l'adversaire théorique direct de Rousseau dans la première rédaction connue du Livre II, et dans la genèse du concept de raison sensitive serait donc moins Locke, Condillac, ou Buffon, que déjà Helvétius, ce que les rédactions ultérieures ont estompé¹⁹. Ces dernières retiendront que la raison sensitive ou puérile produit les matériaux qui servent de base à la raison intellectuelle, alors que dans le manuscrit Favre, une occurrence supprimée du concept de raison sensitive l'associe plus étroitement à la formation des opérations actives du *jugement* en ce qu'elles ont d'irréductible à la sensation :

en s'amusant je veux qu'il exerce son corps et ses forces, et puis ~~qu'il forme~~ *que par l'usage bien ordonné de ses organes il acquière par eux* la raison sensitive et toute la judiciaire dont son âge est susceptible ; ce n'est pas là trop perdre son tems ce me semble²⁰.

Une sorte de physique expérimentale

Pour former le jugement et le raisonnement de l'enfant, il faut ainsi qu'il apprenne « à connoître les rapports sensibles ~~des~~ *que les choses ont à nous*²¹ », en tant qu'ils intéressent sa conservation. Cette éducation de la raison sensitive de l'enfant passe par les travaux pratiques d'une « sorte de physique expérimentale relative à sa propre conservation », la forme privilégiée de ces travaux pratiques étant des *jeux* et non pas l'exposition de l'enfant à un péril réel ou perçu comme tel.

L'intérêt pour notre conservation détermine-t-il alors un certain ordre d'apprentissage de ces rapports sensibles, une certaine hiérarchie entre les instruments

¹⁷ Sur l'importance de cette référence à Helvétius dans le Cahier 2, notamment par rapport aux travaux de Masson sur la « Profession de foi », et relativement à la distinction entre un manuscrit Favre, version A et un manuscrit Favre, version B, voir la présentation de B. Bernardi, B. Gittler et J. Swenson dans Ms F., p. 39-44.

¹⁸ Ms F., f° 81 r°, p. 147

¹⁹ Il faut donc actualiser sur ce point les analyses de P. Jimack dans « Les influences de Condillac, Buffon et Helvétius dans l'*Émile* » in *Annales Jean-Jacques Rousseau*, XXXIV, Genève, 1958, p. 107-138.

²⁰ Ms F., f° 96 r°, p. 185.

²¹ Ms F., f° 89 r°, p. 167.

naturels (membres, sens, ou organes²²) qu'il nous importe de cultiver par ces exercices pour exercer notre jugement, soit encore un certain plan d'éducation ? Ou bien le caractère « expérimental » de cette physique indique-t-il, au-delà d'une détermination non-théorique de cette physique, que cet apprentissage du jugement se fait au gré d'expériences sans ordre ou plan systématique, sans véritable priorité de cultiver tel membre, sens, ou organe plutôt que tel autre ? La question se complique dès lors que nous n'apprenons pas à connaître les rapports sensibles que les choses ont à nous en cultivant isolément chaque instrument naturel particulier, mais plutôt en faisant concourir et travailler de concert ces instruments naturels, en comparant les impressions sensibles qui proviennent de chacun d'entre eux. En outre, s'il est possible de dégager un certain ordre et un certain plan dans l'éducation de la raison sensitive, sera-ce ici ce qui intéresse immédiatement notre conservation physique qui déterminera ou orientera cet ordre et ce plan, ou bien sera-ce la manière dont les rapports sensibles que les choses ont à nous donnent graduellement davantage de prise au jugement ?

À tout le moins la rédaction du Cahier 2 révèle-t-elle un certain nombre de tâtonnements de Rousseau dans la réponse à ces questions qui seront estompés au fil des versions ultérieures de *l'Émile* avec d'importants remaniements rédactionnels et organisationnels²³.

Tout d'abord, Rousseau semble avoir hésité sur le sens le plus utile à notre conservation : certains passages laissent penser qu'il s'agirait du *toucher* tant il semble exister une contiguïté entre le sens du toucher et ce qui nous importe le plus immédiatement²⁴ :

Si ~~vous~~ sur le plan que j'ai commencé de tracer vous suivez des règles directement contraires à celles qui sont établies, si au lieu de porter toujours au loin l'esprit de votre élève, [...] vous vous appliquez à le tenir toujours en lui-même et attentif à ce qui le touche immédiatement, *alors* vous le trouverez capable de perception, de mémoire, et même de raisonnement c'est ~~le système~~ l'ordre de la nature²⁵.

Dans l'horizon d'une éducation de la raison sensitive selon l'ordre de la nature, on pourrait être tenté d'en conclure que le toucher devrait être le premier de nos sens

²² Cf. f° 89 r°, p. 167 : « [...] nos membres nos sens nos organes qui sont les instruments de ~~l'esprit~~ *l'entendement* humain ».

²³ Sur tout ceci, voir l'annotation des ff 89 r°-89 v° (p. 167-170).

²⁴ Pour Condillac dans le *Traité des sensations*, Deuxième Partie, le toucher est « le seul sens qui juge par lui-même des objets extérieurs ». Sans doute Rousseau s'accorde-t-il avec Condillac sur ce point, mais la différence de perspective est remarquable. Si le toucher l'intéresse tout particulièrement ici c'est en tant qu'il se rapporte plus étroitement qu'aucun autre à notre conservation plutôt qu'en tant qu'il est le seul sens à nous donner connaissance des objets extérieurs.

²⁵ Ms F., f° 83 v°, p. 154.

qu'il importe de cultiver dans ce plan d'éducation, puisqu'il se rapporte le plus étroitement à notre conservation (l'expression « ce qui le touche immédiatement » le souligne). D'autres sens sont pourtant essentiels à notre conservation, comme le goût dont dépend notre nutrition. Rousseau avait d'ailleurs envisagé d'abord que le toucher ne fût pas le sens le plus nécessaire à notre conservation, avant de biffer : « ~~Nous avons Les deux sens les plus nécessaires à notre conservation savoir la vue et le goût~~²⁶ ». Dans la première rédaction cette biffure faisait suite à l'examen de l'exemple des courses, consacré certes au développement des organes et membres moteurs, mais aussi au sens de la vision dans son rapport à la mesure des distances, et au sens du goût (puisque ce qui motive l'élève à courir n'est pas tant l'émulation que la gourmandise). L'ordre des paragraphes va cependant bouger du manuscrit Favre aux versions ultérieures de l'*Émile*, et l'exemple des courses sera déplacé bien plus loin dans le Livre II sans grande modification de rédaction. La décision de ce déplacement n'est pas repérable dans le Cahier 2, mais elle est prise au cours de la rédaction du Cahier 3²⁷. Par conséquent, le premier exemple de cette physique expérimentale relative à la conservation de l'élève que Rousseau examinera de façon développée ne sera pas celui des courses, mais des jeux de nuit qui peut sembler relever en priorité d'une éducation du toucher.

Faut-il voir là un revirement de Rousseau le conduisant à faire du toucher plutôt que du goût ou de la vue le sens le plus nécessaire et utile à notre conservation ? Certaines propositions vont dans ce sens, mais paradoxalement le fait que le toucher soit le sens le plus étroitement et immédiatement lié à notre conservation conduit d'abord Rousseau à conclure qu'il est pour cette raison même celui qui nécessite le moins une culture particulière :

nous ne sommes pas également maîtres de l'usage de tous nos sens. Il y en a un savoir le ~~goût~~ toucher dont l'action n'est ~~pas jamais~~ suspendue ~~un moment de que par le sommeil qui les suspend tous celle de tous les autres, encore la vive impression de celui-ci nous réveille-t-elle~~ elle a été ~~mis~~ répandu par la nature sur ~~toutes~~ la surface entière de notre corps comme une garde continuelle pour nous avertir de tout ce qui l'offense. C'est aussi celui dont bon gré mal gré nous acquérons le plus tôt l'expérience par cet exercice continuel et auquel ~~donc~~ *par conséquent* nous avons moins besoin ~~par conséquent~~ de donner une culture particulière²⁸.

Force est de constater pourtant qu'à partir du f° 91 v° (p. 174), et jusqu'au f° 95 v° (p. 183), Rousseau va traiter abondamment de la place du toucher dans l'éducation de la raison sensitive, et donc accorder à sa culture particulière une certaine priorité. Y a-t-il donc inconséquence ?

²⁶ Ms F., f° 91 v°, p. 174.

²⁷ Cf. p. 185, n. 135.

²⁸ Ms F., f° 91 v°, p. 174.

Il est possible de lever cette difficulté en revenant à la série de courts exemples que propose Rousseau aux ff 89 r^o-90 r^o (p. 168-170) pour illustrer (avant l'exemple des courses) ce qu'il entend par cette sorte de physique expérimentale relative à notre propre conservation. Le premier des exemples qu'il fournit dans cette série paraît se concentrer sur le sens du toucher et l'organe de la main (« Roulez une petite boule entre deux doigts croisés, en n'y regardant pas vous croirez toucher deux boules²⁹ »), mais c'est en réalité d'emblée du rapport entre le toucher et la vue qu'il est question, et plus précisément ici de la capacité de la vue à corriger une illusion qui procéderait de l'usage exclusif du toucher (« mais commencez par faire souvent la même chose en y regardant, et bientôt vous ne sentirez qu'une boule même en n'y regardant pas³⁰ »). Ce qui guide donc cette physique expérimentale n'est pas la culture spécifique de tel membre, sens, ou organe, en tant que celui-ci intéresse plus immédiatement notre conservation, mais l'exercice de *comparaison* des impressions et de coordination de nos membres, sens, et organes en tant qu'il permet de former notre jugement en prévenant les erreurs et les illusions qui peuvent résulter de l'usage isolé de chaque sens. Le plan d'éducation de la raison sensitive, et l'ordre de la culture des sens, est donc commandé par le principe de « l'éducation négative ». L'éducation de la raison sensitive n'est pas celle de tel ou tel sens, membre, ou organe, en particulier, mais un apprentissage du concours de nos sens, membres et organes à la formation de notre jugement *contre certaines erreurs et illusions qu'il importe tout particulièrement de prévenir* et que nos sens, membres et organes peuvent naturellement occasionner lorsqu'ils ne sont pas habitués à travailler de concert³¹ :

Perfectionnons ~~tous nos sens~~ les tous l'un par l'autre et alors ~~vous prévien~~ nous prévien[ons] toutes les illusions qu'ils nous peuvent faire et nous ne serons jamais trompés par aucun d'eux³².

C'est donc plutôt par ordre d'importance des erreurs et illusions à prévenir qu'est déterminé le plan d'éducation de la raison sensitive : il faut commencer par les illusions les plus naturelles et les plus nuisibles au développement et à l'exercice de la faculté de juger. L'exemple des courses ne traitant pas prioritairement de cette question, on

²⁹ Ms F., f^o 89 r^o, p. 168

³⁰ Ms F., f^o 89 r^o, p. 168

³¹ Par cette coordination et cet effet de correction des autres, les sens cessent d'être conçus comme des principes d'illusions et révèlent leur puissance cognitive. Sur ce point Rousseau s'éloigne peu des thèses de Condillac (*Traité des sensations*, Troisième Partie : « Comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs »), de Buffon (*Histoire naturelle de l'homme*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris, 2007, p. 302), ou même de Voltaire (*Eléments de la philosophie de Newton*, chap. 6). Nous sommes redevables de ces références à L. Guerpillon.

³² Ms F., f^o 89 r^o, p. 168.

comprend mieux pourquoi Rousseau a choisi de le déplacer. Le développement qui lui fait suite³³ s'inscrit en revanche bien davantage dans la continuité de ce plan d'éducation de la raison sensitive. Ainsi ce n'est pas parce que le toucher est le sens le plus immédiatement et étroitement intéressé à notre conservation qu'il faut commencer par lui, mais en raison de sa capacité, lorsqu'il est convenablement exercé, à prévenir les illusions et erreurs occasionnées par l'exercice défectueux d'un autre sens qui auront les conséquences de la plus grande importance pour le bon exercice de notre jugement. Le sens dont l'exercice défectueux pourra avoir des conséquences si importantes et si négatives sur notre jugement est pour Rousseau celui de la vue dans l'obscurité. Il s'agit donc maintenant de comprendre pourquoi l'expérience de l'obscurité, en l'absence d'une culture plus particulière du toucher (et des autres sens) pour suppléer au défaut de la vue dès le premier âge, est potentiellement celle qui peut produire une illusion naturelle plus qu'aucune autre susceptible de faire perdre prise au jugement et à la raison.

« *Ses yeux au bout de ses doigts* »

À la différence du toucher, le sens de la vue n'assure naturellement pour aucun homme une *garde continue*. En toute circonstance, ce sens est éveillé, même dans notre sommeil, alors que la nuit, dans l'obscurité, notre vue, prise en défaut, ne nous permet plus de juger des rapports que les choses ont à nous. Ainsi, sauf à exercer leurs autres sens à leur apprendre à connaître les rapports que les choses ont à eux lorsque la vision leur fait défaut, l'obscurité occasionnera pour les voyants l'expérience de ne pas savoir comment les choses qui les environnent se rapportent à eux. Puisque la connaissance des manières dont les choses se rapportent à nous intéresse au plus haut point notre conservation, et puisque le toucher est le seul sens qui assure une garde continue, il est toujours mobilisé en dernier ressort pour suppléer le défaut d'un autre sens (ce qui n'implique évidemment pas qu'il soit le seul), et il importe toujours à cet égard de le cultiver pour suppléer la perte de la vue. C'est ce que confirme l'exemple des aveugles :

Cependant nous observons que les aveugles ont le tact plus sur et plus fin que nous parce que le ~~sens du~~ toucher n'étant pas ~~sans cesse~~ guidé par la vue ils sont forcés d'apprendre à tirer ~~du~~ uniquement du premier sens ~~les juge~~ les jugemens que nous fournit l'autre pourquoi ne nous exerce-t-on pas [...] à faire en un mot *de nuit* sans lumière *tout* ce qu'ils font de jour et sans yeux. Tant que le ~~jour soleil jour~~ *soleil* luit nous avons sur eux l'avantage, ~~mais c'est surtout~~ dans les ténèbres ils sont nos guides à leur tour. Nous sommes aveugles la moitié de la vie³⁴.

³³ Ms F., f° 91 v°-94 r°, p. 174-181.

³⁴ Ms F., f° 91 v°, p. 174-175.

Rousseau est peut-être marqué dans ces lignes par la *Lettre sur les aveugles* de Diderot³⁵ : les aveugles de naissance ne connaissent pas la différence entre la lumière et l'obscurité. Cela donne l'avantage aux voyants lorsque le soleil luit, puisque la véritable lumière éclaire mieux le jugement sur la manière dont les choses se rapportent à nous que le toucher et les autres sens. Mais à l'inverse les aveugles ont l'avantage dans l'obscurité, car le toucher et les autres sens leur apportent en toute circonstance une sorte de supplément de lumière. Ce « supplément » (au sens de « ce qui tient lieu de quelque chose en son absence ») de lumière doit s'entendre à la fois au sens propre et au sens figuré, puisqu'il n'est pas seulement question de produire un substitut de cette lumière qui rend possible la vision mais aussi d'éclairer notre *judiciaire* sur ce qui intéresse notre conservation. Il s'agit donc d'abord de montrer comment exercer l'enfant dans le premier âge à suppléer la perte de la vision par le toucher, mais aussi par le concours de tous les autres instruments naturels que lui fournit son corps et dont il peut activement disposer, de sorte que par cette « lumière » de la raison sensitive son jugement continue d'avoir prise sur les choses qui se rapportent à lui :

Etes-vous enfermé ~~de nuit~~ dans un édifice au milieu des ténèbres frapez des mains, vous apercevrez au résonnement du lieu si l'espace est grand ou petit si vous êtes au milieu ou dans un coin. A demi pied d'un mur l'air moins ambiant qu'en plein air vous porte une *autre* sensation au visage. Restez immobile et tournez vous successivement de tous les cotés, s'il y a une porte ouverte, ~~ce que~~ ~~infailliblement~~ un *léger courant d'air plus vif* vous l'indiquera. [...] Ces observations et mille autres semblables *ne peuvent se faire que de nuit elles* nous échappent en plein jour quelque attention que nous ~~voul~~ voulions y donner Cependant il n'y a encore ici ni doigts ni mains ni bâtons, que ~~de ces~~ de connaissances *oculaires* on peut acquérir par le toucher même ~~avec~~ sans rien toucher du tout³⁶.

On notera que dans cet alinéa, l'ouïe est mobilisée avant le toucher pour produire la représentation d'un espace, et rendre sensibles les rapports que les choses ont à nous. L'important est cependant que, pour produire cette connaissance, celui qui se retrouve dans cet édifice au milieu des ténèbres ne peut pas rester dans une posture réceptive passive ; il commence par s'activer pour produire la connaissance des choses qui se rapportent à lui, et cette première action à visée cognitive mobilise bien quant à elle l'organe du toucher par excellence (« frapez des mains ») même s'il n'entre pas en contact avec un objet extérieur (« par le toucher même sans rien toucher du tout »). Cette activité est essentielle d'abord parce qu'elle empêche les organes d'être saisis et les sens d'être

³⁵ Il faut cependant souligner une différence importante. Diderot, inspiré sans doute par sa lecture de la 4^e *Dioptrique* de Descartes, insiste beaucoup sur l'importance du bâton pour l'aveugle de naissance comme instrument permettant de suppléer l'absence de vision dans la représentation d'un espace et l'intelligence de propriétés géométriques telles que la symétrie. Rousseau exclut expressément le recours à une *machine*, à un *instrument*, autre que le corps lui-même pour suppléer au défaut de la vue dans l'obscurité : « *Ne vaut-il pas cent fois mieux* avoir ses yeux au bout de ses doigts que dans la boutique d'un chandelier » (p. 175).

³⁶ Ms F., f° 91 v°, p. 175.

glacés, ce qui dans la langue du XVIII^e siècle est le propre de l'effroi³⁷, mais aussi parce qu'elle engage un travail actif de raisonnement et de jugement pour reconstituer la connaissance des rapports que les choses ont à nous, et rendre ainsi de nouveau possible l'action sur cette base : le travail actif du jugement dévoile ainsi une issue (une porte), révèle l'imminence ou non d'un danger. Ce sont des « connaissances oculaires » acquises sans les yeux qui ne peuvent être produites qu'à la condition qu'on s'y exerce la nuit, car de jour, qui voit par les yeux n'a pas autant besoin d'apprendre à « voir » par ses autres sens ou instruments naturels. Certaines « lumières » de la raison sensitive ne peuvent donc être acquises que par des exercices de nuit.

Ces réflexions conduisent donc Rousseau à un précepte qui lui semble essentiel et qui contredit à la manière d'un paradoxe un préjugé commun sur l'éducation : « Beaucoup de jeux de nuit³⁸ ». Notons que s'il y a préjugé contre les jeux de nuit, c'est parce qu'on associe déjà la nuit à la peur ; il y a donc la crainte qu'en faisant jouer les enfants de nuit, on les expose à une peur sur laquelle le jugement, « les lumières de l'esprit », « la force de l'âme » ont très peu de prise³⁹. Mais si les adultes sont si mal armés face à cette peur, *a fortiori* les enfants ne le sont-ils pas encore plus mal, eux qui ne disposent pas du garde-fou d'une raison intellectuelle ? De fait, cette objection est tout sauf infondée, dès lors que, Rousseau l'affirme, « la nuit effraye naturellement les h : et même les animaux⁴⁰ ». Le risque est donc bien réel que ces jeux de nuit au lieu d'apprendre à l'enfant à suppléer par les autres sens au défaut de ses yeux dans l'obscurité et de prévenir cet effroi, au lieu de produire des « lumières » qui donnent une plus grande prise à sa raison et à son jugement, éveillent au contraire cet effroi chez l'enfant et fassent perdre prise à sa raison et à son jugement lors même qu'ils se forment. Il importe donc au plus point que ces jeux de nuit ne donnent aucune prise à cet effroi naturel et servent exclusivement à prévenir son apparition ; il faut ici seconder la nature pour empêcher qu'un phénomène « naturel » ne vienne entraver sa bonne marche, c'est-à-dire la bonne culture de la faculté de juger. Il ne s'agit donc surtout pas de chercher le remède dans le mal, c'est-à-dire de combattre l'effroi de la nuit en le faisant éprouver précocement à l'enfant.

Entrons plus précisément dans l'analyse de ce qui cause naturellement cet effroi, et explique que ces jeux de nuit soient de toute première importance dans le plan

³⁷ Voir sur ce point l'article « Allarme » de Diderot dans l'*Encyclopédie* (t.1 planche 277).

³⁸ Ms F., f^o 91 v^o, p. 175.

³⁹ « La raison les lumières de l'esprit, la force de l'ame délivrent peu de gens de ce tribut. » (Ms F., f^o 91 v^o, p. 175)

⁴⁰ Ms F., f^o 91 v^o, p. 175.

d'éducation de la raison sensitive du premier âge. Il n'est à première vue pas difficile de comprendre à partir des analyses précédentes pourquoi l'obscurité peut effrayer les voyants, s'ils n'ont pas exercé leurs autres sens à suppléer à la perte de la vue. En effet, ces derniers perdent bien dans ces conditions la connaissance de la manière dont les choses se rapportent à eux. Or cette connaissance intéresse directement leur conservation. Sa perte ne peut donc que mettre tous les autres sens mal exercés en alerte et susciter une peur physique sur laquelle le raisonnement intellectuel n'aura pas de prise :

J'ai vu des raisonneurs des philosophes, des esprits forts, même des militaires trembler comme des femmes *dans l'obscurité* au ~~mouvement~~ bruit ~~de la moindre~~ d'une feuille⁴¹.

Rousseau retrouve ici, mais au gré d'un déplacement remarquable, un *topos* de la philosophie. En effet, un exemple classique de l'impuissance de la raison du sage à le délivrer de ce genre de peur physique se trouve chez Montaigne, chez Pascal, ou encore chez Hume⁴² : c'est celui du vertige du philosophe dans une cage au-dessus du vide. Le rapport à cet exemple classique est d'ailleurs si évident qu'il est suggéré par Rousseau lorsqu'il dit que « *la tête ne tourne point aux couvreurs sur les toits*⁴³ », ce qui est une réminiscence directe des *Essais* de Montaigne⁴⁴. Mais pourquoi remplace-t-il justement ce *topos* de la peur du vide par une réflexion sur la peur de l'obscurité ? Pourquoi importe-t-il plus d'exercer l'enfant à des jeux de nuit qu'à des jeux en hauteur ? Rousseau écrit certes que « nous sommes aveugles la moitié de la vie » alors que nous pouvons la passer presque entière sans faire l'expérience du vertige. Mais derrière l'éloquence de la formule l'argument n'est pas probant : hors du pur état de nature, nous disposons bien de lumières artificielles, de torches ou de lanternes, qui nous permettent de ne pas être complètement aveugles la moitié de notre vie, alors que nous ne disposons pas d'instruments comparables dans le cas du vertige du vide.

Il y en a en vérité une explication plus profonde : dans le cas du vertige la raison se révèle impuissante à combattre la peur physique et l'illusion de tomber ; dans le cas de l'obscurité, non seulement la raison se révèle impuissante face à la peur, mais en outre cette expérience effrayante est une véritable matrice de déraison et de *superstition*. Si ces

⁴¹ Ms F., ff 91 v^o-92 r^o, p. 175.

⁴² Voir respectivement Montaigne, *Essais*, II, 12, 594 (éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1965) ; Pascal, *Pensées, opuscules, et lettres*, éd. P. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 2010, Fr. S78 ; Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, Garnier Flammarion, 2014, I, II, §12, p. 594. On trouve déjà cet exemple chez Avicenne (*De l'âme*, IV, 4) et Thomas d'Aquin (*Somme contre les Gentils*, III, 103). Voir sur ces questions notre étude « David Hume : Du vertige du philosophe dans sa cage à la 'gaieté' de Montaigne » in Ph. Desan (*dir.*), *Les usages philosophiques de Montaigne du XVI^e au XXI^e siècle*, Paris, Hermann, 2018.

⁴³ Ms F., p. 175.

⁴⁴ Cf. Montaigne, *Essais*, *Op. Cit.*, p. 594 : « s'il n'a accoustumé le mestier des recouvreurs ».

jeux de nuit ont une telle importance dans l'éducation du premier âge, c'est non seulement parce que ces exercices physiques donneront meilleure prise à notre jugement, mais aussi afin de prévenir une possible genèse naturelle de la déraison et de la superstition sur laquelle le jugement peut perdre toute prise. L'analyse suivante est aussi originale que décisive :

~~D'où vient cet effroi ? de la même cause on attribue cet effroi aux comptes contes des nourrices, on se trompe il a une cause naturelle[.] quelle est cette cause ? la même qui rend les sourds craintifs et les ignorants le peuple superstitieux ; l'ignorance des choses êtres qui nous environnent et des effets qu'ils peuvent produire sur nous. Comment accoutumé d'apercevoir de loin les objets et de prévoir leurs impressions d'avance, comment ne voyant rien de tout ce qui m'environne n'y supposerai-je pas mille êtres mille mouvemens qui peuvent me nuire et dont il m'étoit est impossible de me garantir ? J'ai beau savoir que je suis en sûreté dans le lieu où je me trouve. Je ne le sais jamais aussi bien que si je le voyois actuellement ; j'ai donc toujours un sujet de crainte que je n'entendrois avois pas en plein jour⁴⁵.~~

Ce « on » qui attribue l'effroi de l'obscurité aux seuls contes des nourrices vise évidemment Locke⁴⁶. Aux yeux de ce dernier, c'est la superstition des hommes qui conduit l'enfant à être effrayé par l'obscurité. Pour Rousseau au contraire, l'effroi de l'obscurité a une cause naturelle, et il rend les hommes superstitieux. Au-delà de ce débat avec Locke, on remarque aussi que Rousseau pastiche presque le style de Pascal qui écrivait « le plus grand philosophe du monde sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous de lui un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra⁴⁷ ». Mais pour Rousseau : 1^o) l'éducation de la raison sensitive permet d'éviter la conséquence de Pascal (comme le montre l'exemple des couvreurs emprunté à Montaigne) ; 2^o) le problème essentiel n'est pas simplement que « l'imagination prévaudra » au sens de Pascal, et produira l'effroi malgré les cris de la raison, mais que cet effroi rend « le peuple superstitieux ». La formule signale d'abord un enjeu politique de cette éducation de petits héros spartiates par des jeux de nuit : ce moment de leur éducation serait une étape essentielle de leur formation aux « lumières publiques ». Elle indique surtout pour quelle raison la peur de l'obscurité doit être prévenue dans l'enfance : non seulement cette peur laisse peu de prise à la raison et au jugement (comme la peur du vide), mais elle enfante naturellement en l'homme de la superstition, et donc de la déraison qui perdure au-delà du moment d'effroi.

L'argument est le suivant : le manque d'habitude de l'obscurité nous conduit à perdre avec la lumière des yeux le guide le plus ordinaire de notre connaissance des

⁴⁵ Ms F., f° 92 r°, p. 175-176.

⁴⁶ Cf. Locke, *De l'éducation des enfans*, trad. P. Coste, Amsterdam, 1744 (5^e édition), t. 2, § CXLI, p. 339-343.

⁴⁷ Pascal, *Pensées*, Op. Cit., Fr. S78.

choses qui se rapportent immédiatement à notre conservation. Nos autres sens ne sont pas habitués à suppléer à ce défaut ; le manque d'exercice les rend initialement impuissants à cette tâche, ce pour quoi ils sont en quelque sorte d'autant plus mis en alerte qu'ils échouent à fixer un quelconque rapport aux choses qui intéressent immédiatement notre conservation. La crainte naît donc d'abord de cet effet d'alerte inhabituel qui nous rend inquiet : « Je sais il est vrai qu'un corps étranger ne peut guère agir sur le mien sans s'annoncer par quelque bruit, aussi combien j'ai sans cesse l'oreille alerte⁴⁸ ! ». Mais il semble y avoir encore loin de cet état d'alerte et d'inquiétude à un véritable effroi. Ce qui caractérise le passage d'un état à l'autre est une inférence causale :

~~et~~ au moindre bruit dont je ne puis discerner la cause l'intérêt de ma conservation me le fait aussi tôt attribuer à tout ce qui ~~me~~ doit le plus m'engager à me tenir sur mes gardes et par conséquent à tout ce qui est le plus capable de m'offenser⁴⁹.

Qu'il y ait inférence causale au moindre bruit ici est parfaitement naturel, mais ce qui caractérise cette situation, c'est l'urgence d'assigner un contenu à cette cause invisible dont la connaissance m'intéresse d'autant plus qu'il y va de ma conservation. Or, sans un supplément de lumières de la raison sensitive, comment déterminer cette cause, comment la remplir d'un certain contenu « visible » pour reconstituer le rapport ? Notre état d'alerte met alors en branle, parmi nos facultés, l'imagination (le terme apparaît à l'alinéa suivant), qui remplit la cause d'un contenu qu'elle produit elle-même sous l'effet de la peur⁵⁰. Rien ne permettant à l'imagination de stabiliser ce contenu, l'inquiétude, la crainte se voit indéfiniment démultipliée et amplifiée : « comment ne voyant rien de tout ce qui m'entourne n'y supposerais-je pas mille êtres mille mouvemens qui peuvent me nuire et dont il m'~~étoit~~ est impossible de me garantir ? ». Jusqu'ici, Rousseau a supposé des bruits qui suscitent cette interprétation, mais il montre aussitôt que l'absence de bruit ne changerait rien à cette inquiétude, ou plutôt l'amplifierait puisqu'alors le silence absolu ne ferait qu'ajouter l'équivalent d'une obscurité sonore à l'obscurité visuelle :

~~On~~ n'entens-je absolument rien, je ne suis pas rassuré pour cela tranquille car enfin sans bruit on peut encore me surprendre. Il faut ~~pour me rassurer~~ que je voye suppose les choses telles qu'elles étoient, telles qu'elles doivent être, ~~il~~ que je voye ce que je ne vois pas⁵¹.

⁴⁸ Ms F., f° 92 r°, p. 176.

⁴⁹ Ms F., f° 92 r°, p. 176.

⁵⁰ Dans la version finale de l'*Émile* la longue note (p. 382-384) que Rousseau consacra aux analyses par Buffon d'illusions optiques expliquant la peur naturelle de l'obscurité lui permettra de mieux souligner l'originalité de sa propre explication de l'effroi par le rôle de l'imagination.

⁵¹ Ms F., f° 92 r°, p. 176.

Il semble n'être pour l'instant question ici que de vision et d'ouïe, alors que la séquence s'est ouverte sur le sens du toucher. En vérité non seulement la question du sens du toucher n'a pas disparu, mais elle est décisive pour l'explication du processus que décrit Rousseau. En effet, qu'est-ce qui fait que « sans bruit on peut encore me surprendre » ? Pourquoi me sens-je en un tel état d'alerte alors que précisément ici *rien* ne me surprend ? Réponse : parce que le toucher assure « une garde continuelle pour nous avertir de tout ce qui [nous] offense⁵² ». Ce sens est tellement immédiatement et continuellement associé au soin de notre conservation qu'il rend impossible quelque mise en suspens provisoire de l'interprétation du rapport avec ce qui intéresse notre conservation dans l'obscurité et le silence. En raison de cet extrême état d'alerte, l'absence de contenu sensitif est encore plus angoissante que des contenus sensitifs dans l'obscurité, et l'imagination d'autant plus mise en branle :

si j'entens du bruit ~~ce sont~~ j'entends des voleurs, si je n'en entends point je vois des fantômes
~~toujours~~ la vigilance que ~~me donne~~ m'inspire le soin de me conserver ne s'arrête que sur des sujets
~~de crainte~~ de crainte⁵³.

Cette vigilance n'est autre que la « garde continuelle » du sens du toucher. Elle est donc ce par quoi, à défaut de lumières de la raison sensitive, je suis « forcé de mettre en jeu mon imagination » et entre en régime d'illusion et de superstition (j'entends des voleurs, je vois des fantômes). Parce que le toucher est dans cet état d'alarme continuelle, rien ne cause davantage d'imaginations fantastiques et de superstition que le *néant* de connaissance des choses qui se rapportent à nous par nos autres sens que le toucher. La source de ce délire de l'imagination, de cette production d'objets fantasmatiques et de superstition n'est donc pas sociale ; son principe est bien plutôt dans une nature humaine mal secondée. La progression est ici remarquable : on notera d'abord qu'en suppléant mal au défaut de connaissance des choses qui nous entourent, l'imagination semble encline à remplir ce vide par des personnes ou des êtres animés hostiles plutôt que par de simples choses ou des êtres « amis ». Surtout, l'obscurité inhabituelle nous fait entendre des voleurs ; quand un silence inhabituel la redouble, on passe sur le terrain du surnaturel et des fantômes, et nous nous voyons toujours plus impuissants à nous défendre par l'exercice de la raison contre les productions toujours plus fantastiques de notre imagination dans l'obscurité et le silence.

⁵² Ms F., f° 91 v°, p. 174.

⁵³ Ms F., f° 92 r°, p. 176.

Ainsi le problème n'est pas seulement que, en l'absence du supplément de lumières de la raison sensitive, la plus belle raison intellectuelle sera incapable de nous convaincre de notre sûreté, et que « l'imagination prévaudra » au sens de Pascal évoquant la peur du vide, mais que la raison intellectuelle sera impuissante face à cette matrice naturelle ou instinctive⁵⁴ d'ennemis fantasmés et de fantômes. À la raison sensitive qui donne prise aux lumières et à l'activité du jugement se substitue ainsi ce qu'on pourrait appeler une superstition sensitive qui paralyse notre corps et notre judiciaire, et plonge notre esprit dans les ténèbres d'un monde de plus en plus effrayant, étranger à la nature, et fermé aux lumières de la raison. Ces effrayantes productions fantasmatiques sur lesquelles le jugement a perdu sa prise ne disparaissent pas entièrement une fois la peur de l'obscurité passée : au lieu que le jugement ait gagné en prise sur les choses, l'esprit qui a connu cet effroi a beau se former à la raison intellectuelle il demeure durablement sujet à la superstition et en proie à la déraison.

Ajoutons en passant ceci : la nuit profonde et silencieuse est bien par excellence une métaphore usuelle pour parler de la mort. Aussi est-il permis de penser que l'effroi de l'obscurité du Livre II préfigure la connaissance de la mort et de ses terreurs, ce que redouble évidemment la croyance surnaturelle à l'action des esprits ou fantômes sur les corps⁵⁵. L'importance primordiale de cet exemple des jeux de nuit pour l'éducation du premier âge n'en serait que renforcée : il se jouerait déjà dans ces jeux de nuit l'exercice philosophique par excellence d'une préparation à la mort et à ses terreurs avant que le *moi* en ait acquis la connaissance. Pour être effective cette préparation se ferait en amont de l'exercice de notre raison intellectuelle et de l'éveil du moi actif proprement dit (la seconde naissance du Livre IV), au niveau de la raison sensitive.

L'habitude et le rire

L'analyse de ce qui rend l'obscurité naturellement effrayante permet de répondre en deux temps à l'objection aux jeux de nuit qui avait été formulée plus haut : les jeux de nuit au lieu de prévenir cet effroi ne risquent-ils pas de l'éveiller au pire moment, quand la raison de l'enfant est encore en formation, et donc le moins armée contre la superstition ? Pour prévenir cet effroi, il faut tuer dans l'œuf le délire de l'imagination qui

⁵⁴ « Tout ce qui doit me rassurer n'est que dans ma raison *l'instinct plus fort me parle tout autrement* ». (Ms F., f° 92 r°, p. 176)

⁵⁵ Cf. Ms F., n. 120, p. 176 : Rousseau prévoyait de consacrer une « note sur les aveugles qui n'ont pas peur des esprits ; il n'est jamais nuit pour eux », et une « autre note sur l'ordre surnaturel et les fantômes. Malgré nous nous croyons à l'action des esprits sur les corps ».

accompagne la perte de connaissance de la manière dont les objets se rapportent à nous dans l'obscurité. C'est là le rôle de l'habitude affirme d'abord *Rousseau* :

La cause du mal trouvée indique le remède. ~~Ne raisonnez point~~ *en toute chose* l'habitude est la mort de l'imagination, ~~ce qu'~~ il n'y a jamais que les objets nouveaux qui lui donnent prise *dans ceux qu'on voit tous les jours ce n'est plus l'imagination qui nous les peint agit c'est la mémoire.* et voilà la raison de ~~la~~ ~~maxime~~ *l'axiome ab assuetis non fit passio*⁵⁶

Notons d'abord que Rousseau identifie curieusement la *mémoire* et l'habitude dans ce paragraphe. Or, 1^o) s'il distinguait auparavant essentiellement la mémoire de la raison, il associait étroitement le développement de l'une à celui de l'autre ; 2^o) si l'enfance était pour Rousseau le sommeil de la raison, elle était aussi celui de la mémoire, car l'enfant n'était capable de retenir que des images, des « peintures absolues de quelque objet sensible », et non pas des idées, c'est-à-dire des « notions du même objet *déterminées* par ses rapports⁵⁷ » : « les enfants [...] n'ont point de véritable mémoire⁵⁸ ». L'habitude est-elle donc une « véritable mémoire » ? Elle l'est exactement au même sens que la « raison sensitive » peut être dite raison, bien qu'elle ne puisse pas se confondre avec la raison intellectuelle. L'habitude nomme comme un supplément du principe actif du jugement avant son exercice effectif, dans un champ où ce principe actif en tant qu'il serait purement intellectuel ou spéculatif s'avèrerait sans prise sur notre machine. Sentir, ce n'est pas juger, mais entre sentir et juger, l'habitude produit comme l'activité synthétique d'un jugement dans un moi passivement affecté par ces sensations. L'habitude produit donc de l'activité synthétique pour un moi pourtant encore largement passif. Par ce travail de synthèse passive, elle forme le moi à l'exercice actif et intellectuel de son jugement, en même temps qu'elle donne une prise future à ce jugement intellectuel sur notre machine. L'analyse est ici parfaitement conforme au principe que Rousseau avait formulé plus haut : « accoutumer les opérations du jugement et celles de la machine à marcher toujours de concert⁵⁹ ».

Mais si l'habitude permet de cultiver la supplémentarité de nos sens, et par là de donner prise à notre jugement contre de potentielles imaginations fantastiques, elle ne peut à elle seule produire cet effet dès le départ, avant d'avoir eu le temps d'être contractée. Pour que l'habitude soit un remède efficace, il faut donc qu'avant qu'elle commence à agir, l'enfant n'ait pas eu le temps de faire l'expérience (pourtant naturelle) de l'effroi dans l'obscurité. Ce qui doit empêcher ce premier effroi, et conditionne par là

⁵⁶ Ms F., f^o 92 r^o, p. 176-177.

⁵⁷ Ms F., f^o 81 r^o, p. 147.

⁵⁸ Ms F., f^o 81 r^o, p. 148.

⁵⁹ Ms F., n. 108, p. 170.

le bon effet de l'habitude, et la prise de notre jugement, est pour Rousseau la gâité même des jeux de nuit :

mais pour que ces jeux réussissent, je n'y puis trop recommander la gaité. rien n'est si triste que les ténèbres[.] n'allez pas enfermer votre eleve dans un cachot. Qu'il rie en entrant dans l'obscurité, que le rire le reprenne ~~et~~ avant qu'il en sorte[.] que *tandis qu'il y est* l'idée des amusemens qu'il y goûte et de ceux qu'il va retrouver le défendent des imaginations fantastiques qui pourroient l'y venir chercher⁶⁰.

Ces réflexions sont inséparables de certaines propositions fondamentales de la philosophie de Rousseau sur l'allégresse et la communication de la joie⁶¹. Le rire qu'il s'agit de susciter dans l'obscurité n'est pas un rire nerveux en réaction à l'effroi naissant, mais au contraire un moyen d'empêcher cet effroi de naître. Il n'exprime pas la peur mais une gâité communicative immanente à l'activité. Les exemples de jeux que propose Rousseau se font tous en présence d'autres enfants. Ainsi, si l'enfant perd momentanément dans l'obscurité sa connaissance de la manière dont les *choses* qui l'entourent se rapportent à sa conservation, la communication de la gaité et du rire lui conservent sa connaissance que les *êtres* qui l'entourent forment une compagnie joyeuse et amicale ; cela empêche par avance son imagination de peupler l'obscurité de voleurs ou des fantômes. À cette condition il peut s'habituer à l'obscurité, reconstituer sa connaissance des rapports que les choses ont à lui, sans connaître l'effroi.

« *Travailler pour ainsi dire dans la chambre obscure* »

Le cours du raisonnement de Rousseau est interrompu au f° 92 v° (p. 177) par un récit digressif qu'il convient de qualifier comme une première *confession* de Rousseau dans l'économie du manuscrit Favre. Certes, Rousseau a déjà à plusieurs reprises tiré des exemples de sa biographie aux Livres I et II, mais c'est toujours à partir de son expérience de précepteur, ou tout au moins d'observateur des enfants, qu'il avait parlé ; il n'était nullement question de se ressouvenir de sa « manière d'être intérieure⁶² ». Au contraire, dès le préambule à la narration de cet épisode de son enfance lorsqu'il était en pension chez les Lambercier, la question de la peur de l'obscurité convoque une autre mémoire, une mémoire qui est plus sensible et plus douce à Rousseau que celle de ses expériences adultes :

⁶⁰ Ms F., f° 92 v°, p. 177.

⁶¹ Cf. J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971 [rééd.], p. 116sq.

⁶² *Ébauches des Confessions*, in *OCI*, p. 1149.

Il est un terme de la vie où l'on retrograde en avançant. Je sens que j'ai passé ce terme. Je recommence pour ainsi dire ma carrière. Le vuide de l'âge mur qui s'est fait sentir à moi me rappelle retracer avec plus de plaisir le doux tems du p^r âge en vieillissant je redeviens enfant et je me rappelle mieux, surtout avec plus de plaisir ce que j'ai fait à dix ans qu'à trente. Lecteurs pardonnez moi donc de tirer quelquefois mes exemples de moi-même, car pour faire bien ce livre il faut que je le fasse avec plaisir⁶³.

Notons que dans le dispositif qui introduit la confession, le vuide de l'âge mûr en se faisant sentir pourrait produire un vertige dont nous avons vu l'analogie (en évoquant Pascal) avec l'effroi de l'obscurité. Mais pour Rousseau au contraire ce sentiment de vuide produit ici la douceur et la jouissance d'une réminiscence plutôt qu'il n'est l'occasion d'une angoisse ou d'un vertige devant le temps qui passe. La douceur du ressouvenir égaye donc ici le rapport au temps d'une manière analogue à la façon dont le rire égaye le rapport de l'enfant à l'espace dans les jeux nocturnes. Remarquons enfin que le dispositif ici rappelle celui que Rousseau compare dans son projet abandonné d'introduction aux *Confessions* au travail « dans la chambre obscure » : « En me livrant à la fois au souvenir de l'impression receue et au sentiment présent je peindrai doublement l'état de mon âme, savoir au moment où l'événement m'est arrivé et au moment où je l'ai décrit⁶⁴ ».

Une autre singularité du récit de cette confession est que, en tant qu'exemple, il semble contredire parfaitement tous les préceptes de la bonne éducation du premier âge (Rousseau admettra d'ailleurs ces écarts et ne présentera pas cet exemple comme un modèle⁶⁵). Contrairement aux courses, et aux exemples de jeux de nuits que proposera Rousseau après, il n'est pas question de jouer avec d'autres enfants. On a certes en apparence connu un précédent. La leçon d'éducation du petit chevalier tyran qui réveillait à minuit son gouverneur pour lui demander de jouer (autres jeux de nuits !) et d'allumer les chandelles, consistait en effet à un moment à mettre au défi sa témérité en le laissant sortir dehors pour le mettre dans l'embarras. Mais le bon précepteur avait pris de multiples précautions pour éviter que l'enfant ne soit frappé « d'un trop grand effroi⁶⁶ » et de telles précautions manquent totalement dans l'épisode chez les Lambercier : personne n'accompagne secrètement Jean-Jacques pour prévenir un trop grand effroi (le chien Sultan le rassure certes après l'effroi, mais il n'ose pas accompagner Jean-Jacques dans le temple obscur). Rousseau a insisté sur l'importance de la gaîté dans les jeux de nuit : ici il ne s'agit pas d'un *jeu de nuit*, et le rire dont il nous dit qu'il suffit à lui faire oublier tout son effroi n'a rien à voir avec celui des jeux, puisque 1^o) ce n'est pas Jean-Jacques qui rit,

⁶³ Ms F., f^o 92 v^o, p. 177.

⁶⁴ OC I, p. 1154.

⁶⁵ Ms F., f^o 93 r^o, p. 179 : « On me demandera si je donne ce trait pour un modèle à suivre, et pour un exemple de la gaîté que j'exige dans ces sortes d'exercice ? »

⁶⁶ Ms F., f^o 88 r^o, p. 165.

2^o) ce rire des autres ne communique pas de gaieté ; il rassure moins qu'il n'éveille une peur en quelque sorte plus forte que celle de l'obscurité, celle du ridicule qui a sa source dans l'amour-propre.

Dans les jeux de nuits comme dans les courses, Rousseau jugeait nécessaire d'éliminer « l'émulation, le désir de briller⁶⁷ » comme motif, et justifiait donc de privilégier la gourmandise à l'amour-propre pour intéresser l'enfant aux courses. Au contraire, dans cette « confession », Jean-Jacques veut briller ; il ne cherche pas un gâteau qu'il pourra manger, mais on l'envoie chercher une bible, seul, la nuit, dans un temple désert, sans guide et sans lumière, pour lui faire honte devant son cousin qu'il a moqué pour sa peur de l'obscurité. Il s'agit donc de le mettre à l'épreuve du même terrible effroi que son cousin (ce qui ne manque pas d'arriver) pour lui donner une leçon. En outre, la description du chemin à parcourir dans l'obscurité et de l'objectif de sa mission ajoutent un autre élément à la contradiction des bonnes maximes d'éducation : ce décor est partout marqué par les signes de cette religion qui, si elle entre trop précocement dans l'éducation de l'enfant conduira à de fausses idées de la religion, donc peut-être là encore à quelque chose comme un dévoiement de la vraie religion en superstition. Or, qu'est-ce qui amplifie l'effet de l'effroi de l'obscurité naturelle sinon la solitude, un cimetière, un temple, une bible ? D'après la notice de l'*Émile* dans la Pléiade « ce temple, malgré son nom, n'apparaît nullement comme un sanctuaire, mais comme une simple salle, comme un “vaste lieu⁶⁸” ». Pourtant, la peur qu'éprouve le jeune Rousseau dans ce temple est indissociable de l'objet que Jean-Jacques est censé y chercher (une bible), et du fait qu'il s'agit d'un lieu de vie religieuse que l'enfant connaît habituellement de jour, peuplé de communiants, mais qu'il découvre à présent morne, sans lumière, désert, et silencieux.

Dans l'*Émile*, Rousseau écrit qu'il n'avait pas vraiment peur sur le chemin dans le cimetière parce qu'il était « en plein air » ; dans le manuscrit Favre, il préférerait la locution latine *sub dio*. La correction est mineure, mais non pas sans effet : la locution « en plein air » suggère qu'à l'extérieur, Rousseau se sent bien, parce qu'il sent le contact de l'air, autrement dit parce que son sens du toucher est éveillé à une sensation familière, alors que dans le temple cette sensation familière et rassurante disparaît. Mais à l'inverse, la locution *sub dio* souligne que dans le temple, l'obscurité et le silence terrifient Rousseau enfant, parce qu'il ne se sent plus « sous le ciel ». Aussi, l'effroi dans l'obscurité, le silence et la solitude de ce temple déserté de toute âme et de toute lumière, y compris celle du ciel, pourrait avoir de l'analogie avec l'expérience pascalienne de l'effroi métaphysique

⁶⁷ Ms F., f^o 89 v^o, p. 171.

⁶⁸ *Émile*, n. 1, p. 386 (p. 1393).

devant le « silence éternel des espaces infinis », le vertige devant cet univers que Dieu semble avoir déserté, soit encore « ce sentiment sur lequel repose la religion des temps modernes⁶⁹ » (Hegel). Bien évidemment, l'analogie doit aussitôt être relativisée, ramenée aux proportions d'une peur enfantine dont il ne convient pas de surcharger le sens (puisque l'enfant ne dispose pas des moyens intellectuels pour élever son esprit aux questions métaphysiques) quand bien même elle serait traumatique. Reste que la question de l'obscurité, ou plutôt de la peur naturelle des ténèbres, sera bien un leitmotiv des *Confessions* et un trait déterminant du portrait que Rousseau propose de lui-même, et qu'à ce titre l'expérience relatée dans cette confession a bien valeur formatrice pour lui⁷⁰. Reste aussi que cette leçon sur l'importance de la gaieté et du rire comme remède contre une expérience effrayante de l'obscurité et du silence, qui préfigure dans la première enfance la terreur de la mort, est bien celle que retient Rousseau pour traiter du mieux qu'il peut une angoisse adulte qu'on qualifiera plus volontiers d'existentielle ou métaphysique, sauf qu'alors, étant seul, cette gaieté et ces rires ne pouvant plus arriver du dehors il faudra chercher dans l'imagination elle-même un secours pour les produire :

Un silence absolu porte à la tristesse. Il offre une image de la mort. Alors le secours d'une imagination riante est nécessaire et se présente assez naturellement à ceux que le Ciel en a gratifiés. Le mouvement qui ne vient pas du dehors se fait alors au-dedans de nous⁷¹.

On ne saurait ainsi trop insister sur l'importance primordiale pour Rousseau d'exercer l'enfant dans le premier âge à développer dans la gaieté ces « lumières de la raison sensitive » qui donneront prise à son jugement face aux imaginations fantastiques, aux images de la mort, aux superstitions qui ont si naturellement et durablement prise sur l'être humain.

Christophe Litwin
Université de Paris

⁶⁹ Hegel, *Foi et Savoir*, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Vrin, 1988, p. 206. Hegel cite précisément ici Pascal.

⁷⁰ Cf. *Confessions*, XI, OC I, p. 566 : « ... mon penchant naturel est d'avoir peur des ténèbres ; je redoute et je hais leur air noir, le mystère m'inquiète toujours, il est par trop antipathique avec mon naturel ouvert jusqu'à l'imprudence ».

⁷¹ *Rêveries*, V, in OC I, p.1047.