



Raison ou 'sentiment' ? Un dilemme civique au temps des Lumières

Helder Mendes Baiao

Lumières.Lausanne | *Etudes*

Février 2016 – n° 3

ISBN 978-2-940331-55-0

Pour citer cet article :

Helder Mendes Baiao, «Raison ou 'sentiment' ? Un dilemme civique au temps des Lumières », *Etudes Lumières.Lausanne*, n° 3, février 2016, url : <http://lumières.unil.ch/fiches/biblio/7666/>.

Editeur scientifique de la collection : Béatrice Lovis

Comité scientifique : Béla Kapossy, Danièle Tosato-Rigo, François Rosset

© Université de Lausanne. Tous droits réservés pour tous pays.

Toute reproduction de ce document, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en Suisse. Son stockage dans une base de données autre que Lumières.Lausanne est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur.

Raison ou 'sentiment' ? Un dilemme civique au temps des Lumières

Helder Mendes Baiao

« [A]vec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la Nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison. »

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, 1755¹

Dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, le genre du roman trouve auprès du public une légitimité inédite, en présentant dans un cadre réaliste différents tableaux idéaux de mœurs sentimentales. Les personnages qui évoluent dans les fictions sentimentales sont peints comme des individus 'sensibles', empathiques et dotés d'un très fort sens de la justice. Délaissant les formes stéréotypées des *romances*, c'est en Grande-Bretagne sous les plumes de Samuel Richardson (1689-1761) et Henry Fielding (1707-1754) qu'émergent ces formes innovantes de *novels*. Le public plébiscite rapidement cette littérature nouvelle dans le goût des Lumières, qui cherche à allier des valeurs humanistes avec un discours narratif reproduisant les activités et le contexte culturel des hommes du temps.

En France également, le 'réalisme' des *novels* trouva très vite des échos positifs. Surtout, les attentes morales de la philosophie sociale cadraient avec l'éthique et l'esthétique de ces nouveaux romans anglais. Avant le message de *La Nouvelle Héloïse* (1761), le chevalier de Jaucourt écrivait dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert que les romans moraux de Richardson et Fielding représentaient « peut-être la dernière instruction qu'il reste à donner à une nation assez corrompue pour que tout autre lui soit inutile. »² Quant à la pratique habituellement suspecte de la fiction elle-même, elle trouvait, grâce au concept général de « perfectionnement », une fonction pédagogique dans des tableaux littéraires modèles. C'est ce rôle pédagogique que lui assigne Marmontel dans l'article « Fiction », lorsqu'il définit la « fiction parfaite » comme une composition idéale, dont les parties sont tirées de la nature. Cette dernière est alors élevée artificiellement au seuil idéal ultime où elle peut être portée³. Les fictions idéales offrent ainsi des modèles types pouvant être mimés et reproduits dans l'existence réelle.

La critique récente l'a mis en évidence : les actes de langage distillés par les récits sentimentaux dépassent la frontière des seuls enjeux littéraires⁴. Quoique habituellement traités de 'bourgeois', par

¹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], in Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éd.), *Œuvres Complètes. Tome III : Du Contrat social, Écrits politiques*, Paris : Gallimard, 1964, p. 155 (abrégé désormais OC, t. III).

² Louis de JAUCOURT, « Roman » (1765), in Denis Diderot et Jean le Rond d'Alembert (éd.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1765, t. XIV. Version numérique, url : <http://portail.atilf.fr/encyclopedie>.

³ Jean-François MARMONTEL, « Fiction », in Denis Diderot et Jean le Rond d'Alembert (éd.), *Encyclopédie* [...], 1756, t. VI.

⁴ John MULLAN, *Sentiment and Sociability. The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford : Clarendon Press, 1988 ; Ann Jessie VAN SANT, *Eighteenth-Century Sensibility and the Novel. The Senses in Social Context*, Cambridge : Cambridge University Press, 1993 ; David J. DENBY, *Sentimental Narrative and the Social Order in France, 1760-1820*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994 ; Claire JAQUIER (dir.), *La*

la mise en scène du quotidien des familles aisées qu'ils développent, ces textes offrent néanmoins la description heureuse d'états familiaux où l'on voit, par différentes séries de dispositifs psychologiques, éthiques ou domestiques, les protagonistes du récit parvenir à une sérénité de vie jugée idéale. Dans un cadre républicain tel que celui de la Suisse d'Ancien Régime, les fictions sentimentales jouent leur rôle pédagogique, puisqu'elles permettent une interrogation plus immédiate et intime sur la 'vertu', caractéristique si nécessaire à la pratique civique des citoyens. Dans une lecture davantage englobante et culturelle, dépassant les seules dimensions narratives liées à l'esthétique bourgeoise et privée, la perspective républicaine – patriotique – des petites communautés décrites dans ces récits offre une interrogation sur leur fonction d'*oïkos*. Autrement dit, mises en relation avec une pensée du développement humaniste du *moral sense*⁵, les petites communautés sentimentales sont des matrices naturelles développant les capacités sociales et publiques du citoyen.

Dans le cadre historique de la culture républicaine suisse, et principalement dans ses composantes anti-commerciales et anti-luxe, l'hypothèse présentée ici interprète la philosophie sociale et politique de *La Nouvelle Héloïse* au prisme des attentes et espoirs des idées du *moral sense*. Alors que la tradition républicaine classique présente l'éducation publique délivrée par la cité comme l'instrument de formation du cœur, du caractère et de la morale citoyenne, les théories sentimentales, marquées par l'humanisme chrétien et civique, s'adaptent aux structures familiales d'Ancien Régime. Contrairement aux différents projets présentés sous la Révolution française, ce n'est pas encore la nation qui doit former le cœur des citoyens, mais des précepteurs et un environnement domestique adéquat, comme l'illustre l'*Emile* (1762) de Jean-Jacques Rousseau.

Cependant, au cœur du projet patriotique, mais fragile, d'une citoyenneté préservant les valeurs humanistes de la 'charité' et de la 'bienfaisance' par la 'nature', autrement dit par le développement psychologique de chacun, se trouvait le problème de la morale chrétienne traditionnelle. Pour se limiter à l'essentiel, disons que le droit naturel et la théologie libérale protestante défendaient l'idée que les vertus chrétiennes pouvaient soutenir un exercice charitable et humaniste de la raison. Faux !, rétorque Rousseau, la raison est un outil égoïste qui flatte l'amour-propre égaré. Les vertus chrétiennes seules ne sont pas en mesure de réformer civilement et moralement la société. Ce sont les principes de ce débat, insérés dans le cadre conceptuel et historique helvétique – le plus proche des idées et hypothèses de Rousseau – qui seront ici abordés et analysés en tant que représentations sociales antinomiques.

La critique de l'amour-propre dans les deux premiers discours de Jean-Jacques Rousseau

En 1750 paraît le *Discours sur les sciences et les arts* de Jean-Jacques Rousseau. L'auteur, qui souhaite se faire une place dans le domaine des lettres, critique dans cet essai l'effet pernicieux que la philosophie exerce sur la morale. Civilités et sociabilités auraient déformé les caractères et conduit à la disparition des citoyens au profit des hypocrites et des profiteurs.

sensibilité dans la Suisse des Lumières. Entre physiologie et morale, une qualité opportuniste, Genève : Slatkine, 2005.

⁵ Le concept de '*moral sense*' qui apparaît sous la plume des philosophes anglais et écossais à la fin du XVII^e siècle désigne la capacité de l'être humain à différencier le bien du mal. Selon Francis Hutcheson, l'être humain peut juger du bien et du mal par un « sens interne » qui lui fait estimer positivement la beauté en général ou les actions vertueuses de ses semblables. Voir Francis HUTCHESON, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* [1725], Anne-Dominique Balmès (éd. et trad.), Paris : J. Vrin, 1991, p. 43.

Aujourd'hui que des recherches plus subtiles et un goût plus fin ont réduit l'Art de plaire en principes, il règne dans nos mœurs une vile et trompeuse uniformité, et tous les esprits semblent avoir été jetés dans un même moule : sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne : sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n'ose plus paraître ce qu'on est [...].⁶

Faisant l'éloge de Sparte et des mœurs guerrières des Romains sur la philosophique Athènes, Rousseau conclut ce premier discours devenu célèbre par le rejet de 'l'appareil' des philosophes, utilisé par les savants au détriment de la 'voix de la conscience' dans la recherche de la vertu authentique. Rousseau réactivait le débat entre Anciens et Modernes en insistant non pas sur la force de leurs productions intellectuelles, mais sur la puissance morale des républiques guerrières antiques.

Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (1755), le citoyen de Genève poursuit sa réflexion en insistant davantage sur la corruption de la psychologie humaine par la société, société qui génère des maladies dans lesquelles l'homme s'abîme⁷. Selon la réflexion qu'il serait envisageable de tirer d'un état de nature hypothétique, il est possible de comprendre que la Nature n'a rien fait pour rendre les hommes sociables, elle leur a plutôt inspiré le goût de la solitude et de l'indépendance. Excluant la sociabilité de l'ontologie humaniste, Rousseau isole deux principes qui précèdent l'utilisation de la raison en société : la pitié (le dégoût de voir un autre homme souffrir) et l'amour de soi, c'est-à-dire un désir de conservation personnelle et de bien-être empathique. Par contre, pour Rousseau, à cause de l'emploi de la raison dans le cadre d'une civilisation de l'ambition se développe l'amour-propre, qui est un goût égoïste de préférence individuelle et d'hostilité vis-à-vis des autres hommes.

C'est la raison qui engendre l'amour propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; C'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige : C'est la Philosophie qui l'isole, c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant, péris si tu veux, je suis en sûreté.⁸

Une des thèses principales du *Discours sur l'inégalité* est donc de poser que la pitié en particulier anticipe le développement de la raison et que la philosophie et les sciences en général ne participent pas des justes principes de la morale, ce qui a pour conséquence que la 'moralité' au sens humaniste du terme peut être davantage présente chez les humbles que chez les personnes éduquées. Rousseau écrira encore dans le *Discours sur l'inégalité* : « Dans les Émeutes, dans les querelles des Rues, la Populace s'assemble, l'homme prudent s'éloigne : C'est la canaille, ce sont les femmes des Halles, qui séparent les combattants, et qui empêchent les honnêtes gens de s'entr'égorger. »⁹ Les deux discours du citoyen de Genève et leur critique de la sociabilité générèrent de multiples rejets et réponses écrites au moment de leur publication. Celle de Voltaire est restée célèbre, lui qui accusa Rousseau de vouloir faire remarquer l'homme à quatre pattes parmi les ours¹⁰.

Un des paradoxes principaux de la philosophie de Rousseau tient donc dans cet apparent rejet de la raison au profit de 'l'homme de la nature' ou du sauvage. Les accusations portées contre la raison posent problème, puisque pour Rousseau la raison participe également du processus de perfectionnement de l'homme. C'est donc au sein de ce mouvement global de perfectibilité que la sensibilité va jouer un rôle et c'est par la sensibilité que Rousseau a tenu à se distancer de ses contemporains jusnaturalistes et théologiens libéraux.

⁶ ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité* [1755], in OC, t. III, p. 8.

⁷ *Ibidem*, p. 137.

⁸ *Ibidem*, p. 156.

⁹ *Ibidem*, p. 156.

¹⁰ Lettre de Voltaire datée du 30 août 1755. Rousseau y répondit le 10 septembre (« Réponse [à Voltaire] », in OC, t. III, p. 226-229).

La représentation de l'amour-propre avant Rousseau dans le protestantisme helvétique

L'un des premiers penseurs européens à récupérer positivement la notion d'amour-propre est le janséniste Pierre Nicole (1625-1695). Rappelons ici que, selon le *Dictionnaire universel* de Furetière (1690), l'amour-propre est « l'amour que nous nous portons à nous-mêmes » et que dès 1718, le *Dictionnaire de l'Académie française* précise (à l'article « Propre ») que l'« Amour propre » est « l'amour qu'on a pour soi-même, et il se prend ordinairement en mauvaise part pour un amour déréglé, et pour une trop grande opinion de soi-même ». Cette association entre amour-propre et égoïsme avait été largement exploitée par La Rochefoucauld dès 1664 dans ses *Maximes*.

Dans les *Essais de morale*, le théologien Pierre Nicole conserve cette définition dépréciative de la notion. Il écrira en effet que seule la « charité » authentique élève le royaume de Dieu parmi les hommes. Pour Pierre Nicole, lorsque les hommes agissent avec Dieu dans le cœur sans chercher à dominer, ils instituent la véritable civilité : « il n'appartient qu'à la charité d'être civile, écrit-il, parce qu'il n'y a qu'elle qui le puisse être sincèrement. »¹¹ Le problème c'est que les hommes en société n'agissent pas selon la charité mais fonctionnent suivant leur intérêt personnel. Pierre Nicole partage l'analyse anthropologique pessimiste de Thomas Hobbes. Cependant, contrairement au penseur anglais, il soutient que la raison permet aux hommes de concilier leurs amours-propres. Il dit encore :

l'amour-propre qui est la cause de cette guerre [des hommes entre eux], saura bien le moyen de les faire vivre en paix. Il aime la domination : il aime à s'assujettir tout le monde, mais il aime encore plus la vie et les commodités, et les aises de la vie, que la domination ; et il voit clairement que les autres ne sont nullement disposés à le laisser dominer, et sont plutôt prêts de lui ôter les biens qu'il aime le mieux.¹²

Ce constat implique que l'amour-propre puisse se corriger par la raison et devenir ainsi « éclairé »¹³. De ce fait, l'amour-propre permet de reproduire virtuellement les effets de la charité. Et c'est justement pour maintenir la paix parmi eux que Dieu a veillé à établir l'ordre politique chez les hommes.

Il a donc fallu trouver un art pour régler la cupidité, et cet art consiste dans l'ordre politique qui la retient par la crainte de la peine, et qui l'applique aux choses qui sont utiles à la société. C'est cet ordre qui nous donne des marchands, des médecins, des artisans, et généralement tous ceux qui contribuent aux plaisirs, et qui soulagent les nécessités de la vie. Ainsi nous en avons l'obligation à ceux qui sont les conservateurs de cet ordre, c'est-à-dire, à ceux en qui réside l'autorité qui règle et entretient les États.¹⁴

Pierre Nicole a offert au pessimisme augustinien du XVII^e siècle une possibilité de concilier les nouvelles pratiques de la sociabilité et le développement du commerce avec une représentation négative du caractère humain et des comportements qui s'ensuivent. Il est un des premiers chez qui la mondanité est devenue presque morale, surtout lorsque cette mondanité est défendue en corrélation avec un effort volontaire ; avec la possibilité d'un perfectionnement par la raison.

¹¹ Pierre NICOLE, *Essais de morale : choix d'essais* [1670-1678], Laurent Thirouin (éd.), Paris : PUF, 1999, p. 187.

¹² *Ibidem*, p. 383.

¹³ « Quoiqu'il n'y ait rien de si opposé à la charité qui rapporte tout à Dieu, que l'amour-propre qui rapporte tout à soi, il n'y a rien néanmoins de si semblable aux effets de la charité que ceux de l'amour-propre. Car il marche tellement par les mêmes voix, qu'on ne saurait presque mieux marquer celles où la charité nous doit porter, qu'en découvrant celles que prend un amour-propre éclairé, qui sait connaître ses vrais intérêts, et qui tend par raison à la fin qu'il se propose. » (*Ibidem*, p. 381).

¹⁴ *Ibidem*, p. 214.

En Suisse, si la réception de Pierre Nicole est confuse, à cause notamment de ses écrits contre les calvinistes, la notion d'amour-propre éclairé est indubitablement attestée. Les auteurs helvétiques insistent également sur la nécessité du respect à porter aux pouvoirs politiques, légitimement établis ; bien plus que Nicole cependant, les penseurs suisses développent longuement les 'devoirs' et les 'droits' de chaque partie. Le souverain a certes le droit de régir ses subordonnés, mais il doit se montrer juste, les diriger avec douceur et contribuer à leur bien-être. L'autre aspect important et très proche de la pensée de Pierre Nicole, c'est que l'amour-propre éclairé est pensé comme accompagnant le perfectionnement de la raison et la légitimité des pratiques mondaines, en particulier chez les jusnaturalistes et les théologiens libéraux.

Jean Barbeyrac (1674-1744) dans un *Discours sur l'utilité des lettres et des sciences par rapport au bien de l'État*, prononcé aux promotions du Collège de Lausanne le 2 mai 1714, fait l'éloge des commodités et des plaisirs qu'apporte une raison perfectionnée, ainsi que des avantages nouveaux et du luxe offerts par le commerce. Le théologien genevois Jean-Alphonse Turretini (1671-1737) procède de même, tout en soulignant longuement les dangers que peut receler un savoir mal maîtrisé et mal compris pour les mœurs. Turretini prononça un discours à ce sujet en 1705, qui fut imprimé en 1737 sous le titre *De la vanité et de l'importance des sciences*. Dès le XVIII^e siècle, le critique Fréron a souligné les similitudes de ce texte avec le contenu du *Discours sur les sciences et les arts* de Rousseau¹⁵.

Pour le jusnaturaliste Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748), élève de Jean Barbeyrac, l'amour-propre est l'aiguillon que Dieu a fourni aux hommes pour l'expression de leurs plaisirs particuliers et l'exploration du libre-arbitre qui leur a été laissé. Il précise ainsi dans ses *Principes du droit de la nature et des gens* :

Tout ce qui vient de l'Être souverainement parfait est bon en soi-même, et si, sous prétexte que l'amour propre mal-entendu et mal ménagé est la source d'une infinité de désordres, on voulait condamner ce sentiment comme mauvais en soi, il faudrait aussi condamner la raison ; puisque c'est de l'abus qu'en font les hommes, que proviennent les erreurs les plus grossières et les plus grands dérèglements.¹⁶

Les réformateurs théologiens suisses participent donc très tôt à la légitimation théorique des transformations sociales et morales qui s'opèrent dans leurs sociétés et sur le continent européen. Différence ambiguë avec les jansénistes, les théologiens libéraux ne déprécient pas la nature humaine, mais il est important de souligner qu'ils n'en font l'éloge – c'est le discours récurrent chez Jacob Vernet et Jacob Vernes, deux autres figures importantes de la théologie genevoise – uniquement si la psychologie humaine est menée par des principes tirés de la Révélation chrétienne. C'est par exemple ce que répète le Neuchâtelois Jean-Frédéric Ostervald (1663-1747) dans ses traités sur la réforme du christianisme ou le philosophe lausannois Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750), en particulier dans son *Traité du beau* qui participe d'une sorte d'esthétique rehaussant les formes qui souligneraient la perfection du divin :

¹⁵ Jean-Alphonse TURRETTINI, *De la vanité et de l'importance des sciences* [1737], in *Le « Discours sur la vanité et l'importance des sciences » de Jean-Alphonse Turretini face au « Discours sur les sciences et les arts » de J.-J. Rousseau*, Jacques Berchtold (éd.), Emmanuelle Métry Pérone (trad.), Neuchâtel : Association Jean-Jacques Rousseau, 2004, p. 7-8.

¹⁶ Jean-Jacques BURLAMAQUI, *Principes du droit de la nature et des gens. Avec la suite du droit de la nature qui n'avait point encore paru. Le tout considérablement augmenté par Mr. Le Professeur de Felice*, Yverdon : [F.-B. de Felice], 1766 (1747), vol. 1, p. 108.

Dépendre de Dieu, voilà le premier de nos devoirs. Devoir qui tire sa beauté de la plus exacte proportion qu'il soit possible de se figurer ; On doit tout à celui de qui on tient tout [...]. La Religion réunit notre amour-propre éclairé et raisonnable avec l'amour de Dieu.¹⁷

L'article « amour-propre » de l'*Encyclopédie* d'Yverdon entérine la perfectibilité possible de la raison et l'orientation éthique de celle-ci menée par les principes de religion. Cet article reprend le texte de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, rédigé par l'abbé Yvon. Cet article est une longue condamnation de l'amour-propre considéré sous le seul angle de l'égoïsme et de l'intérêt personnel, c'est-à-dire de l'ambition qui nous pousse à nous opposer aux autres hommes et à chercher à les dominer. L'article du *Dictionnaire* de Felice est cependant augmenté de deux paragraphes finaux rédigés par la main du pasteur et philosophe lausannois Alexandre César Chavannes (sous les initiales CC). Ces deux paragraphes rappellent que la « Religion Chrétienne est bien éloignée de condamner l'amour de nous-mêmes », mais également que :

l'Évangile exactement d'accord avec la nature et la raison ne condamne que l'amour de nous-mêmes, aveugle ; je veux dire cet amour mal calculé qui nous porte à satisfaire un désir présent, quoiqu'il en puisse coûter, et à sacrifier notre bonheur à venir à un plaisir passager de quelques instants : ses maximes n'ont d'autre but que de nous délivrer de ce cruel ennemi de notre bonheur, pour rétablir en nous le règne de cet amour éclairé, qui seul peut nous porter à faire le sacrifice de tous les faux biens, de tous les plaisirs trompeurs que ce monde nous offre, pour obtenir les vrais biens, les biens éternels que Dieu nous réserve dans le Ciel.¹⁸

Autre observation intéressante de Chavannes, l'auteur tient à dissocier la « morale de l'Évangile » avec celle de ceux qu'il appelle « quelques Moines mystiques ». Ceux-ci auraient en effet proposé l'effacement de l'individualisme humain :

On ne lira nulle part dans leurs écrits [les Évangiles] que parce que l'homme doit aimer Dieu de tout son cœur, et par dessus toutes choses, il soit dès là obligé de se perdre de vue, de s'oublier lui-même, et d'envisager son propre bonheur de l'œil le plus indifférent. C'est la morale des fanatiques ; mais il n'est pas permis aux Déistes de la mettre sur le compte de l'Évangile et des Chrétiens sensés.¹⁹

Ainsi, à nouveau, le facteur de critique sociale ou de rejet de la marche du monde ou de la mondanité est neutralisé. Sous un « christianisme bien compris » – ce sera une formule récurrente chez Jacob Vernes – les activités de l'amour-propre éclairé peuvent se déployer librement et assurer à l'individu les multiples plaisirs qu'une raison éduquée et entraînée va rechercher. Cette représentation des choses porte en elle-même la propre légitimité du commerce et du luxe que les théologiens et pasteurs, tout en appelant à la modération et au goût de la simplicité, finissent en réalité par approuver.

Au moment où Rousseau publie le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, il se retrouve donc confronté à une problématique fort complexe qui le pousse à s'attaquer à la raison, alors même que c'est l'outil dont il se sert. Mais c'est oublier que cette 'raison' est loin d'être neutre. En effet, elle se révèle autant l'outil de légitimation de la domination des puissants, davantage éduqués et donc 'éclairés', qu'elle ne sert de garantie à la bonne marche du commerce et des affaires du monde. C'est

¹⁷ Jean-Pierre de CROUSAZ, *Traité du beau. Où l'on montre en quoi consiste ce que l'on nomme ainsi, par des Exemples tirés de la plupart des Arts et des Sciences*, Amsterdam : chez l'Honoré et Châtelain, 1724 (1715), t. II, p. 242-243.

¹⁸ Alexandre César CHAVANNES, « Amour-propre », in Fortunato-Bartolomeo de Felice (éd.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines*, Yverdon : [F.-B. de Felice], 1770, t. II. Version numérique, url : www.classiques-garnier.com.

¹⁹ *Ibidem*.

donc contre les effets d'interactions mécaniques d'un amour-propre actif que Jean-Jacques Rousseau va faire l'éloge de l'amour-de-soi – c'est-à-dire de la pitié – et de la sentimentalité. C'est là où le cadre de *La Nouvelle Héloïse* va jouer un rôle primordial dans la mise en scène d'une société où la sentimentalité se substitue aux rapports entretenus par l'amour-propre de chacun. Ainsi, chez Rousseau, la lutte contre les effets néfastes de l'amour-propre devient le fil à suivre pour l'instauration d'une société démocratique de citoyens égaux.

La Nouvelle Héloïse comme *u-topos* de neutralisation de l'amour-propre

La communauté installée à Clarens fait partie du dispositif utopique que Jean-Pierre Racault et Raymond Trousson ont nommé les 'petites-sociétés' ou 'micro-sociétés'²⁰. Ces sociétés peuvent se décrire comme suit : des organismes de taille réduite, regroupant des personnes pré-sélectionnées qui se connaissent et qui se donnent des règles communes tendant au bonheur des individus de la communauté. Ces communautés respectent de plus un principe essentiel à l'utopie, à savoir son autarcie et son système de vie en clôture. Par rapport aux utopies traditionnelles mettant en scène une civilisation autre, les petites sociétés sont un havre idéal dans un pays répertorié et habituellement connu ou identifiable.

Si la communauté de Clarens est utopique, la démarche de *La Nouvelle Héloïse* est aussi politique. Dès la deuxième préface, un dialogue mettant en scène l'auteur Rousseau annonçait aux lecteurs de l'époque que l'un des objectifs majeurs visés par le livre est la transformation d'un peuple de paysans en une société de patriarques. Hors du cadre de la fiction, Jean-Jacques Rousseau souhaitait donc la réalisation de communautés similaires.

M. de Wolmar est le législateur idéal de la société de Clarens. Comme tout législateur d'utopie, il est plus qu'un homme. Au sein de ce roman sentimental, il avoue ne chercher à s'attacher personne, n'aimant pas tenir un rôle en société. Il se décrit comme « peu sensible au plaisir et à la douleur, je n'éprouve même que très faiblement ce sentiment d'intérêt et d'humanité qui nous approprie les affections d'autrui. »²¹ Par son insensibilité, au grand désespoir de sa femme, M. de Wolmar est une âme athée, un « œil vivant » ; il n'est donc pas un citoyen. Le *Contrat social* confirmera ce fait en rappelant dans son ultime chapitre, que tout citoyen doit respecter une religion civile dont les principes se trouvent dans la religion naturelle. Le premier principe religieux que propose Rousseau est la reconnaissance de l'existence de la divinité, « intelligente, bienfaisante, prévoyante », etc. Le deuxième et seul autre est la tolérance.

Perspicace dans sa tâche de législateur, M. de Wolmar, sans doute lecteur de Montesquieu, a pu observer que l'amour-propre est une qualité si sensible, volatile, qu'elle n'est pas tant contrôlée par la raison, qu'insufflée par le milieu où l'homme évolue :

Je conçus que le caractère général de l'homme est un amour-propre indifférent par lui-même, bon ou mauvais par les accidents qui le modifient et qui dépendent des coutumes, des lois, des rangs, de la fortune, et de toute notre police humaine. Je me livrai donc à mon penchant, et, méprisant la vaine

²⁰ Raymond TROUSSON, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999 (1975), p. 151 sq. ; Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, Oxford : Voltaire Foundation, coll. SVEC 280, 1991.

²¹ ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse* [1761], in OC, t. II, 1961, p. 490.

opinion des conditions, je me jetais successivement dans les divers états qui pouvaient m'aider à les comparer tous et à connaître les uns par les autres.²²

Le rôle qui sera donc assigné à la micro-société de Clarens est le contrôle de l'amour-propre. Contrairement aux penseurs que nous avons observé jusqu'à présent, la raison est d'après Rousseau impuissante à contenir l'égoïsme humain ; c'est l'un des principes fondamentaux enseignés par le précepteur à Emile :

Le précepte même d'agir avec autrui comme nous voulons qu'on agisse avec nous, n'a de vrai fondement que la conscience et le sentiment [...] il n'est pas vrai que les préceptes de la loi naturelle soient fondés sur la raison seule ; ils ont une base plus solide et plus sûre. L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine. Le sommaire de toute la morale est donné dans l'évangile par celui de la loi.²³

Dans la société de Clarens, Julie tient le rôle figuré de patrie et incarne l'âme de la communauté. Elle va enseigner à ses enfants, sous l'œil vigilant du législateur Wolmar, à se développer en dehors de la nécessité du regard des autres, ou autrement dit en faisant abstraction des règles de sociabilité mondaine. C'est ce qu'elle explique à Saint-Preux au sujet de ses propres fils :

[...] l'enfant n'obtient jamais de ceux qui l'approchent qu'autant de complaisance qu'il en a pour eux. Par là, sentant qu'il n'a sur tout ce qui l'environne d'autre autorité que celle de la bienveillance, il se rend docile et complaisant ; en cherchant à s'attacher les cœurs des autres le sien s'attache à eux à son tour ; car on aime en se faisant aimer ; c'est l'infaillible effet de l'amour-propre, et, de cette affection réciproque, née de l'égalité, résultent sans effort les bonnes qualités qu'on prêche sans cesse à tous les enfants, sans jamais en obtenir aucune.²⁴

C'est par ce moyen, que Rousseau proposera également pour Emile, que le chemin de la perfectibilité du caractère s'entrouvre. En procédant de cette manière, la vertu citoyenne perd l'agressivité et l'hostilité qui étaient reprochées aux premiers Romains républicains, 'sauvages' et 'barbares'. C'est l'espiègle Claire, conscience lucide et détachée qui l'annonce à la rigoureuse et vertueuse Julie :

Défie-toi de cette dangereuse vertu qui ne fait qu'animer l'amour-propre en le concentrant, et crois que la noble franchise d'une âme droite est préférable à l'orgueil des humbles. S'il faut de la tempérance dans la sagesse, il en faut aussi dans les précautions qu'elle inspire ; de peur que des soins ignominieux à la vertu n'avilissent l'âme, et n'y réalisent un danger chimérique à force de nous en alarmer.²⁵

Jean Starobinski nous a appris que, d'après Rousseau, de l'introduction de la réflexion dans le monde découle l'amour-propre, c'est-à-dire « la division active entre le *moi* et *l'autre* »²⁶ : c'est le début des vices et l'émergence des sociétés dans la corruption. La lecture trop parfaite de Starobinski occulte cependant le fait essentiel que Rousseau répète régulièrement depuis le *Discours sur l'inégalité* (1755) que la nature de l'homme est uniformément bonne et qu'elle peut être améliorée. Or l'amour-propre joue un rôle dans la perfectibilité de la nature, car il est un élément psychologique essentiel à la citoyenneté. En effet, ce que Rousseau nomme la « fierté des républicains », « l'ardent amour de la liberté » et « l'amour de la patrie » possède comme socle l'amour-propre, entendu comme amour des lois communautaires. Si, au nom de la communauté, les âmes ne ressentent rien ou font d'abord

²² *Ibidem*, p. 491-492.

²³ ROUSSEAU, *Emile* [1762], in *OC*, t. IV, 1969, p. 523.

²⁴ ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse* [1761], in *OC*, t. II, 1961, p. 571.

²⁵ *Ibidem*, p. 500.

²⁶ Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris : Gallimard, 1971, p. 42.

passer leur intérêt personnel et se montrent donc « insensibles », elles courent le risque de devenir « lâches », « molles » ou « efféminées ». Épithètes qui sous la plume du citoyen expriment une incapacité de l'énergie de l'âme à se densifier et à agir dans et par la volonté de caractère.

De plus, cette énergie vitale du citoyen est ce qui lui confère sa religiosité. En réalité, l'amour-propre du citoyen réellement accompli et libre, qui recherche son individualité par l'intérêt de la communauté, retrouve d'après Rousseau une « voix de la nature » qui est simultanément une réinscription dans le plan divin. C'est ce que prend la peine d'expliquer le vicaire savoyard à son jeune élève qui, partant de la théorie de l'amour-propre éclairé, expose les conséquences néfastes qu'elle dissimule. Le vicaire savoyard critique l'opinion de ceux pour qui des règles sociales seulement rationnelles ou mécaniques suffisent à une société optimale :

La vertu, disent-ils, est l'amour de l'ordre ; mais cet amour peut-il donc et doit-il l'emporter en moi sur celui de mon bien-être ? Qu'ils me donnent une raison claire et suffisante pour le préférer. Dans le fond leur prétendu principe est un pur jeu de mots ; car je dis aussi, moi, que le vice est l'amour de l'ordre, pris dans un sens différent. Il y a quelque ordre moral par tout où il y a sentiment et intelligence. La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci se fait le centre de toutes choses, l'autre mesure son rayon et se tient à la circonférence. Alors il est ordonné par rapport au centre commun qui est Dieu, et par rapport à tous les cercles concentriques qui sont les créatures. Si la Divinité n'est pas, il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé.²⁷

Suivant ce passage, la théorie de l'amour-propre éclairé entre alors dans le domaine des « méchants » : c'est proprement ordonner le tout par rapport à soi et donc se montrer égoïste. D'ailleurs l'existence de Dieu n'est pas garantie, puisque si le système social des méchants prévaut, le bon n'est qu'un insensé. En fin de compte, c'est la vertu commune, autrement dit le respect par chacun des lois naturelles et l'épanouissement de la 'sensibilité' au sein de la communauté, qui garantit l'existence de Dieu. Il n'y a pas de système mécanique qui puisse garantir la justice sociale ; celle-ci est à la charge de la pitié et de la volonté humaines : le citoyen doit constamment interpréter la justice à l'aune de l'amour de soi ; d'où la nécessité d'une éducation optimale.

En fait, selon le vicaire, les hommes en fondant la justice selon des principes de pitié qu'ils portent en eux assurent l'existence de Dieu. La cité idéale de Rousseau rejoint donc les principes de l'utopie, espace social et politique où, suivant Bronislaw Baczko, les hommes se sont donné tout pouvoir sur eux-mêmes²⁸. Cependant, contrairement à l'utopie classique où le fonctionnement des lois et les structures collectivistes engendrent des citoyens aussi rationnels qu'apathiques, la problématique de Rousseau, qu'il appelle la « quadrature du cercle en politique » est de trouver un système de liberté que l'égalité civile vient renforcer encore. C'est en ce sens que la sensibilité fonde la citoyenneté dans un processus global d'épanouissement social que nous pourrions nommer 'humanisme sensible'. C'est un humanisme où l'amour et la poésie des formes et cycles naturels jouent un rôle de premier plan dans la cohésion de la vie sociale.

Ces observations soulignent donc l'attention qui doit être portée aux interactions philosophiques et littéraires existant entre l'article « Économie politique » (1755) de l'*Encyclopédie* de Paris, *La Nouvelle Héloïse*, *l'Emile* et le *Contrat social*. A l'exclusion des arguments développés dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758) où Rousseau glorifie le rôle des cercles de citoyens à Genève, qui auraient fonctionné comme des organes d'instruction patriotique, l'ensemble du plan d'éducation

²⁷ ROUSSEAU, *Emile* [1762], in OC, t. IV, 1969, p. 602.

²⁸ Bronislaw BACZKO, *Lumières de l'utopie*, Paris : Payot, 1978 ; *Idem*, *Les imaginaires sociaux : mémoires et espoirs collectifs*, Paris : Payot, 1984, p. 36.

politique que propose Rousseau s'installe dans le cadre naturel de l'*oïkos* familial. L'esprit dans lequel doit être éduqué Emile, son sens des responsabilités et de la vertu, feront de ce jeune homme un patriarche veillant sur ses terres et sa famille, mais aussi un citoyen accompli, capable de discuter avec ses égaux des problèmes et lois de la Cité. Cette interprétation est l'une des suites possibles de la fiction pédagogique *Emile*. Celle-ci est offerte à l'imagination des lecteurs comme l'aboutissement idéal de l'histoire du roman. Mais, comme il a été souligné, le plan de perfectionnement citoyen que proposent le roman *Emile* et les préceptes pédagogiques de l'histoire de Julie sont si fragiles et si difficiles à mettre en œuvre qu'ils pondèrent même la crédibilité d'un idéal fictionnel. C'est ce qu'a démontré l'auteur lui-même avec la suite désastreuse *Emile et Sophie, ou les Solitaires* (1781, publ. posthume), où l'éducation naturelle du précepteur est présentée comme un échec complet.

Il n'empêche que, suivant l'opinion du citoyen Rousseau, la 'volonté générale', pour ne pas être destructrice et 'fanatique', nécessite une conscience humaniste et tolérante. C'est là le seuil frontière entre l'*oïkos* et la *res publica*, entre l'intérêt privé, égoïste, et le patriotisme. Comme l'avait souligné avec d'autres mots Jean Starobinski, la prise de conscience personnelle du 'sentiment' républicain génère l'identification sociale :

Un monde unanime se constitue, où, comme dans la société du *Contrat*, aucune volonté particulière ne peut s'isoler de la volonté générale. Dans *La Nouvelle Héloïse*, la petite communauté circonscrite a son centre en Julie, dont l'âme se communique à tous ceux qui l'environnent. Cette étroite compagnie éclairée par une figure féminine, et dont l'économie s'organisera d'une façon assez « maternaliste », est sans doute loin de ressembler en tout point à la république égalitaire et virile du *Contrat*. Mais, dans ces deux ouvrages, les privilèges de la pureté et de l'innocence se trouvent reconquis par l'effet de la confiance absolue qui ouvre les âmes les unes aux autres.²⁹

Au sein de l'utopisme des Lumières, les romans sentimentaux tiennent une place importante et insuffisamment appréciée. De nombreux auteurs ayant travaillé sur le sujet l'ont remarqué : les romans sentimentaux et la poétique de la nature participent du renouveau de la morale dans la deuxième partie du siècle³⁰. Une morale que l'on s'efforce de détacher des dogmes positifs par lassitude des querelles théologiques interminables et absconses.

Un roman tel que *La Nouvelle Héloïse* offre à Jean-Jacques Rousseau une matrice où mettre en scène sans recourir à l'utopie traditionnelle, forme très usée déjà au milieu du XVIII^e siècle, ses projets de réformes par la sentimentalité. En comparaison des utopies traditionnelles, types de romans faisant l'éloge du triomphe absolu de la raison, les romans sentimentaux sont un des lieux littéraires où l'élite peut lire, contempler et aspirer à l'expérience démocratique dans un langage qui, loin de l'austérité romaine ou des problématiques de la Grèce antique, retranscrit les interrogations du siècle.

Il est intéressant de constater que cette expérience 'démocratique' avant d'être politique cherche d'abord à s'accomplir par un appel spirituel. Les petites sociétés utopiques, jusqu'à la Révolution, donnent l'image de lieux où l'harmonie est maintenue selon l'intérêt de chacun pour le bonheur de tous les membres. Le désir de l'argent et de la richesse n'est pas actif dans ces petites communautés et leurs membres vivront coupés du monde tant que n'auront pas été répandus dans l'ensemble de la société les principes d'économie, de modération et de vertu qui animent, en interne, l'association des « belles âmes ».

²⁹ STAROBINSKI 1971, p. 107.

³⁰ Jean EHRARD, *L'invention littéraire au XVIII^e siècle : fictions, idées, société*, Paris : PUF, 1997 ; Thomas PAVEL, *La pensée du roman*, Paris : Gallimard, 2003, p. 139 ; Carol STEWART, *The Eighteenth-Century Novel and the Secularization of Ethics*, Farnham : Ashgate, 2010 ; Philip STEWART et Michel DELON, *Le second triomphe du roman du XVIII^e siècle*, Oxford : Voltaire Foundation, coll. SVEC, 2009.

En Suisse, il est très intéressant de constater que l'expérience littéraire des 'petites sociétés' – telles qu'elles sont décrites chez Rousseau, Jean-Pierre Béranger (1737-1807), Samuel Constant de Rebecque (1729-1800) ou François Vernes (1765-1834), auteurs traitant de réformes dans leurs fictions – cultive avec les valeurs républicaines un rapport qui tient autant de la propagation des modèles d'idées que de la critique psychologique et sociale. Le roman le plus « helvétique » – selon la formule de la critique³¹ – écrit par Samuel Constant, *Laure ou lettres de quelques femmes de Suisse* (1786-1787), affiche une telle récurrence de l'expression 'amour-propre', qu'il est possible de répertorier au moins une centaine d'utilisations du mot dans les sept volumes de l'œuvre. L'amour-propre et les erreurs morales qu'il induit sont l'un des sujets les plus importants de l'œuvre romanesque de Samuel Constant. Un roman de sa main, non achevé, et portant le titre provisoire de *La femme philosophe. Confessions*, semble même avoir été pensé en vue de traiter sérieusement cette problématique³². La question principale que se pose la protagoniste dans l'ébauche qui nous est parvenue est la manière optimale avec laquelle il serait possible de concilier, une fois l'innocence de l'enfance passée, le « sentiment, la raison, les sensations et l'amour propre »³³ avec une bonne éducation. Autrement dit, comment parvenir à préserver l'authenticité, seul espoir de bonheur et de réelles vertus ?

La critique l'a déjà longuement souligné, le *Contrat social* est pratiquement inconnu en France jusqu'à la Révolution, alors que le texte de *La Nouvelle Héloïse* est largement lu, diffusé et commenté. A notre avis, si le roman de Rousseau est parvenu à mettre en valeur les vertus mythiques suisses, y compris chez les Helvètes, c'est parce qu'il offrait consciemment une alternative crédible à la dynamique impersonnelle des rapports humains, une alternative de plus en plus acceptée et valorisée comme un progrès de civilisation.

Coordonnées de l'auteur

Helder Mendes Baiao
 Research Fellow (Université de Durham)
 helder.mendesbaiao@unil.ch
 helder.m.baiao@durham.ac.uk

³¹ Samuel CONSTANT, *Le mari sentimental*, suivi des *Lettres de M^s Henley de M^{me} de Charrière* [1783-1784], Pierre Kohler (éd.), Lausanne : Editions des Lettres de Lausanne, 1928, p. 23. Samuel Constant de Rebecque était par ailleurs un fervent partisan des idées de Jean-Jacques Rousseau, dont il possédait une statue dans son jardin.

³² Nous nous permettons de renvoyer à notre propre travail : « Introduction à "Une femme philosophe" de Samuel Constant de Rebecque (1729-1800) », *Annales Benjamin Constant*, n° 40, 2015, p. 89-125.

³³ Bibliothèque de Genève, Ms Constant n° 24/2 : Samuel Constant, *La femme philosophe. Confessions*, f° 24 recto.

Bibliographie sélective

Littérature primaire

BARBEYRAC, Jean, *Discours sur l'utilité des lettres et des sciences par rapport au bien de l'Etat, prononcé aux Promotions publiques du Collège de Lausanne le 2 de Mai 1714*, Genève : Fabri et Barrillot, 1714, 26 p.

BURLAMAQUI, Jean-Jacques, *Principes du droit de la nature et des gens. Avec la suite du droit de la nature qui n'avait point encore paru. Le tout considérablement augmenté par Mr. Le Professeur de Felice*, Yverdon : [F.-B. de Felice], 1766-68 (Genève, 1747), 2 vol.

CHAVANNES, Alexandre César, « Amour-propre », in Fortunato-Bartolomeo de Felice (éd.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines*, Yverdon : [F.-B. de Felice], 1770, t. II. Version numérique, url : www.classiques-garnier.com.

CONSTANT, Samuel, *Le mari sentimental*, suivi de *Lettres de M^{rs} Henley de M^{me} de Charrière* [1783-1784], Pierre Kohler (éd.), Lausanne : Editions des Lettres de Lausanne, 1928, 273 p.

CROUSAZ, Jean-Pierre de, *Traité du beau. Où l'on montre en quoi consiste ce que l'on nomme ainsi, par des Exemples tirés de la plupart des Arts et des Sciences*, Amsterdam : chez l'Honoré et Châtelain, 1724 (1715), 2 vol.

NICOLE, Pierre, *Essais de morale : choix d'essais* [1670-1678], Laurent Thirouin (éd.), Paris : PUF, 1999, 440 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes. Tome II : La Nouvelle Héloïse. Théâtre – Poésies. Essais littéraires*, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éd.), Paris : Gallimard, 1961, 1999 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes. Tome III : Du Contrat social, Ecrits politiques*, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éd.), Paris : Gallimard, 1964, 1964 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes. Tome IV : Emile, Education, Morale, Botanique*, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éd.), Paris : Gallimard, 1969, 1958 p.

TURRETTINI, Jean-Alphonse, *De la vanité et de l'importance des sciences* [1737], in *Le « Discours sur la vanité et l'importance des sciences » de Jean-Alphonse Turretini face au « Discours sur les sciences et les arts » de J.-J. Rousseau*, Jacques Berchtold (éd.), Emmabuelle Métry Pérone (trad.), Neuchâtel : Association Jean-Jacques Rousseau, 2004, 55 p.

VERNES, Jacob, *Lettres sur le christianisme de Mr. J.J. Rousseau, adressées à Mr. J. L[agisse]*, Genève : de l'Imprimerie d'Etienne Blanc, 1763, 128 p.

VERNES, Jacob, *Examen de ce qui concerne le christianisme, la réformation évangélique et les ministres de Genève dans les deux premières lettres de Mr. J.J. Rousseau, écrites de la montagne*, Genève : chez Claude Philibert, 1765, 174 p.

Littérature secondaire

BACZKO, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Paris : Payot, 1978, 416 p.

CLADIS, Mark S., « Redeeming Love : Rousseau and Eighteenth-Century Moral Philosophy », *The Journal of Religious Ethics*, vol. 28, n° 2, 2000, p. 221-251.

- COHEN, Joshua, *Rousseau. A Free Community of Equals*, Oxford : Oxford University Press, 2010, 197 p.
- COOPER, Laurence D., « Rousseau on Self-Love. What We've Learned, What We Might Have Learned », *The Review of Politics*, vol. 60, n° 4, 1998, p. 661-683.
- DENBY, David J., *Sentimental Narrative and the Social Order in France, 1760-1820*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994, 281 p.
- JAQUIER, Claire (dir.), *La sensibilité dans la Suisse des Lumières. Entre physiologie et morale, une qualité opportuniste*, Genève : Slatkine, 2005, 371 p.
- MULLAN, John, *Sentiment and Sociability. The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford : Clarendon Press, 1988, 261 p.
- NEUHOUSER, Frederick, *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford : Oxford University Press, 2008, 279 p.
- RACAULT, Jean-Michel, *L'utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, Oxford : Voltaire Foundation, 1991, 830 p.
- SHKLAR, Judith N., « Rousseau's Two Models : Sparta and The Age of Gold », *Political Science Quarterly*, vol. 81, n° 1, 1966, p. 25-51.
- STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris : Gallimard, 1971, 457 p.
- STIKER-MÉTRAL, Charles-Olivier, *Narcisse contrarié : l'amour-propre dans le discours moral en France (1650-1715)*, Paris : H. Champion, 2007, 802 p.
- TROUSSON, Raymond, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999 (1975), 318 p.
- VAN SANT, Ann Jessie, *Eighteenth-Century Sensibility and the Novel. The Senses in Social Context*, Cambridge : Cambridge University Press, 1993, 143 p.