

Cahiers pour l'Analyse

Volume Nro 8 (October 1967) Paris

L'impensé de Jean-Jacques Rousseau

- Jacques-Alain Miller & Jean-Claude Milner: Avertissement: Nature de l'impensée
- Louis Althusser: Sur le Contrat Social (Les décalages)
- Alain Grosrichard: Gravité de Rousseau (L'Oeuvre en équilibre)
- Patrick Hochart: Droit naturel et simulacre (L'Evidence du signe)
- Marcel Françon: Le langage mathématique de Jean-Jacques Rousseau
- Claude Lévi-Strauss: Une lettre à propos de 'Lévi-Strauss dans le dix-huitième siècle'
- Serge Leclaire: Compter avec la psychanalyse (Séminaire de l'ENS, 1966–67)

LES CAHIERS POUR L'ANALYSE

Publiés par le Cercle d'Epistémologie
de l'Ecole Normale Supérieure

L'IMPENSE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

- | | | |
|---|---|--------|
| . | LOUIS ALTHUSSER : | |
| | Sur le Contrat Social | |
| | (Les Décalages) | p. 5 |
| | * | |
| . | ALAIN GROSRICHARD | |
| | Gravité de Rousseau | |
| | (L'oeuvre en équilibre) | p. 43 |
| . | PATRICK HOCHART : | |
| | Droit naturel et simulacre | |
| | (L'évidence du signe) | p. 65 |
| . | MARCEL FRANÇON | |
| | Le langage mathématique de J. J. Rousseau | p. 85 |
| | * | |
| . | COURRIER : | |
| | Une lettre de Claude Lévi-Strauss, à propos | |
| | de "Lévi-Strauss dans le XVIII ^e siècle."... | p. 89 |
| | * | |
| . | COMPTER AVEC LA PSYCHANALYSE : | |
| | Séminaire de l'E. N. S., dirigé par | p. 91 |
| | S. Leclaire (1966-67) : le refoulement | |
| . | D. P. SCHREBER : | |
| | Mémoires d'un névropathe (suite) | P. 120 |

Travailler un concept, c'est en faire varier l'extension et la compréhension, le généraliser par l'incorporation des traits d'exception, l'exporter hors de sa région d'origine, le prendre comme modèle ou inversement lui chercher un modèle, bref lui conférer progressivement, par des transformations réglées la fonction d'une forme.

G. Canguilhem.

Cercle d'Epistémologie

Alain Badiou, Jacques Bouveresse, Yves Duroux,
Alain Grosrichard, Thomas Herbert, Jean Mathiot,
Jacques-Alain Miller, Jean Mosconi, Bernard Pautrat,
Michel Tort, Jean-Marie Villégier.
Secrétaires : Jean-Claude Milner et François Regnault

Conseil de Rédaction
des Cahiers pour l'Analyse

Alain Badiou, Alain Grosrichard, Jacques-Alain Miller,
Jean-Claude Milner, François Regnault,

LES CAHIERS POUR L'ANALYSE sont publiés par la Société du Graphe.
imprimés et diffusés par les Editions du SEUIL, 27, rue Jacob - Paris 6^e.

NATURE DE L'IMPENSÉE

Comment transformer en corps homogène et complet une collection d'énoncés donnée dans l'objectivité sinon en recomposant l'ensemble des règles qui les produisent, de façon à vérifier leur compatibilité, établir leur ordre, effectuer leur puissance, c'est-à-dire : étendre, par l'exercice de la syntaxe, l'actualité de leur suite, afin d'augmenter leur quantité jusqu'au point où se dissipe le virtuel ?

Une fois menée à son terme, cette opération de l'effectuation maximum est détermination absolue du champ. La dire positive est récuser que l'inactuel se reforme à mesure qu'on l'épuise, et que des énoncés nouveaux soient toujours à venir d'un impensé toujours à rejoindre, telle la moitié renaissante des paradoxes éléates (1) - car un discours est une séquence, discrète par essence, incommensurable au continu de conscience.

S'il n'y a donc pas d'impensé à penser, c'est maintenant une chaîne intégrale qui se détache de son environnement pour subsister comme un corps d'arguments disposés en processus de validation (2). Chacun y implique le précédent qui le régit, hormis celui qui se régit soi-même, d'être le principe de la validation. A ce titre, il est

(1) "L'environnement indéterminé s'étend d'ailleurs à l'infini. Cet horizon brumeux, incapable à jamais d'une totale détermination est nécessairement là" (Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, trad. Ricoeur, Par, 27, p. 89)

(2) Guérout, Descartes selon l'ordre des raisons, vol. I, p. 11

l'énoncé autonome, qui accomplit sa propre position, impliqué par tous les autres, validé par soi seul, c'est-à-dire l'évident, point inaperçu de la décision.

Puisque sa déduction manque à tout discours, il est voué à l'impensé de ce qui va de soi. Ce n'est pas nier qu'il ne puisse être dit - au contraire : occasionnel ou répété, son explicite ne tire pas à conséquence. Mais c'est maintenir que, présent dans chaque pensée, il ne peut être pensé, et qu'il ouvre, hors de la conscience possible, sur ce qui détermine la thèse du discours.

Détermination impensée - dont la quasi-transparence autorise l'illusion d'autonomie du processus -, ici impensable, parce qu'incompatible avec les énoncés actuels, en sorte que sa validation aussitôt les invaliderait. La cause, on le sait (conjoncture pratique, ou époque du concept), ne s'effectue qu'à se donner à méconnaître.

Ce que je pense n'est que l'effet de ce que j'impense.

J. -A. MILLER et J. -C. MILNER

SUR LE "CONTRAT SOCIAL"

Pour interroger la philosophie dont nous sommes les héritiers, nous pouvons partir de ce simple constat : chaque grande doctrine se pense elle-même dans un objet spécifiquement philosophique, et dans ses effets théoriques. Exemples : l'Idée platonicienne, l'Acte aristotélicien, le Cogito cartésien, le Sujet transcendantal kantien etc. Ces objets n'ont d'existence théorique que dans le domaine propre de la philosophie. Le contrat social est, à l'intérieur de la doctrine de Rousseau, un objet théorique de même nature : élaboré, construit par une réflexion philosophique qui en tire certains effets théoriques définis.(1)

Je voudrais, à propos de l'objet philosophique "contrat-social" de Rousseau, suggérer qu'un examen du mode de fonctionnement théorique de l'objet philosophique fondamental d'une théorie peut nous donner des lumières sur la fonction objective de cette théorie philosophique : très précisément sur les problèmes qu'elle élude dans les "problèmes" mêmes qu'elle élit.

L'analyse schématique du fonctionnement théorique de l'objet contrat-social nous met en effet devant le fait suivant : ce fonctionnement n'est possible que par le "jeu" d'un décalage théorique interne (Décalage I). La "solution" par le "contrat-social" du "problème" politique n'est possible que par le "jeu" théorique de ce Décalage. Pourtant, le "contrat social" a pour fonction immédiate de masquer le jeu de ce Décalage qui seul permet son fonctionnement. Masquer veut dire : dénier et repousser. De fait, le fonctionnement du Contrat social sous le Décalage I n'est possible que par le report et le transfert de ce Décalage I sous la forme d'un Décalage II, qui rend seul possible le fonctionnement théorique de la solution correspondante. Le Décala-

(1) Les pages qui suivent reprennent la matière d'un cours professé à l'Ecole Normale Supérieure en 1965-66.

ge II renvoie alors par le même mécanisme à un Décalage III, lequel renvoie, toujours selon le même principe à un Décalage IV. Nous allons nous trouver ainsi devant le constat d'une chaîne de décalages théoriques, chaque nouveau décalage étant chargé de faire "fonctionner" la solution correspondante, elle-même effet de la solution première. Dans la chaîne des "solutions" (Contrat social, aliénation-échange, volonté générale - volonté particulière etc.) nous discernons ainsi la présence d'une autre chaîne, qui rend théoriquement possible la première : la chaîne des Décalages pertinents, qui permettent, à chaque étape, le "fonctionnement" théorique des solutions correspondantes. La confrontation de ces deux chaînes, de leur "logique" propre, et de la logique très particulière de leur rapport (refoulement théorique du Décalage) peut nous mettre sur la voie de comprendre la fonction théorique du système philosophique dans lequel Rousseau se propose de penser la politique.

Ce type d'analyse, s'il se révélait fondé, présenterait, en outre, le double intérêt suivant :

1 - rendre intelligible la problématique de Rousseau, et les effets théoriques de cette problématique (inclus les dispositifs apparemment techniques de l'organisation du pouvoir, la distinction de ses organes, la procédure de son fonctionnement).

2 - rendre intelligible la possibilité de plusieurs "lectures" du Contrat Social de Rousseau, et les interprétations subséquentes (kantienne, hegelienne etc.) . Ces interprétations ne nous apparaîtront plus comme simplement arbitraires ou tendancieuses, mais comme fondées, en leur possibilité, dans le texte même de Rousseau : très précisément dans le "jeu" permis par l'"espace" des Décalages théoriques constitutifs de la théorie de Rousseau. Ces interprétations pourront nous servir à leur tour d'indice et de preuve de l'existence nécessaire de ces Décalages.

Notre analyse portera essentiellement sur le Chapitre VI du Livre I du Contrat Social.

I

LA POSITION DU PROBLEME

A. Résultat des chapitres I-V -

Le chapitre VI du Livre I soutient le Contrat Social tout entier, puisqu'il pose et résout le problème qui constitue la question fondamentale (cet "abîme théorique") de la vie politique.

Cette question fondamentale est posée dans les termes suivants :

"Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution" (I. VI. p. 90) (1).

Or, le chapitre VI, qui formule ainsi la question, est précédé de cinq chapitres.

Le chapitre I annonce seulement la solution :

"... l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature, il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles conventions. Avant d'en venir là, il s'agit d'établir ce que je viens d'avancer" (I. I. p. 58).

Rousseau l'établit dans les chapitres II-V : refus de fonder la société dans la nature, ou dans des conventions illégitimes.

En II, Rousseau montre que la société ne peut avoir pour origine la famille. En III, qu'elle ne saurait être fondée sur le "droit du plus fort". En IV, qu'elle ne saurait reposer sur des "conventions" qui consacrerait les effets de la violence (soumission de l'esclavage à son maître, d'une nation à son vainqueur).

(1) Les textes du Contrat sont cités dans l'édition Halbwachs (Aubier).

En V., Rousseau tire la conclusion : "Qu'il faut remonter à une première convention", première en droit au regard de toutes les conventions possibles, en particulier au regard de cette convention, dite "contrat de soumission", qu'un peuple pourrait, selon Grotius, conclure avec le Roi auquel il se soumettrait.

"Avant donc, que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société" (I. V. p. 86).

Et, dans le dernier paragraphe de ce chapitre V, Rousseau repousse une ultime objection touchant le principe majoritaire :

"La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose, au moins une fois, l'unanimité" (I. V. p. 86).

Par cette dernière thèse, Rousseau rejette la théorie lockienne du caractère "naturel" (au sens physique du terme) de la loi de majorité. La majorité n'appartient pas au corps social comme la pesanteur au corps physique. Elle suppose un acte de convention antérieur en droit à sa stipulation : elle suppose donc un acte unanime de convention qui l'adopte pour loi.

Ecartée toute hypothèse de fondement naturel du corps social, rejeté le recours classique aux faux contrats issus de la force, le chapitre V débouche ainsi sur deux résultats :

1 - Il faut élucider la question du contrat originaire, antérieur en droit à tout contrat : le contrat qui se conclut dans l'"acte par lequel un peuple est un peuple".

2 - Comme la loi de majorité ne peut jouer que sur la base d'une première convention unanime qui l'adopte et l'établit, le contrat par lequel "un peuple est un peuple" implique l'unanimité.

B. Position du problème :

Le chapitre VI peut alors poser le problème dans toute sa rigueur. Cette position comprend trois moments : a/. les conditions de la position du problème ; b/. les limites absolues de la position du problème et c/. la position du problème proprement dite.

a - Les conditions de la position du problème -

Elles sont exprimées dans le premier paragraphe du chapitre VI.

"Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être" (I. VI. p. 89).

Examinons les termes importants de ces deux phrases, qui définissent les conditions objectives de la position du problème.

La première condition est que les "hommes" soient "parvenus" à un "point" qui n'est autre qu'un point-limite, un point critique dans leur existence : celui qui sépare la vie du genre humain de sa mort. Ce "point" critique mortel pour le genre humain nous renvoie au Second Discours : c'est l'état de guerre complètement développé.

Ce point est critique et mortel parce qu'il est le lieu d'une contradiction insurmontable en cet état, entre d'une part les "obstacles" qui s'opposent à la vie du genre humain, et d'autre part les "forces" que les individus peuvent leur opposer. Que sont ces "obstacles" ? Que sont ces "forces" ?

1 - Les "obstacles" -

Ce ne sont pas des obstacles extérieurs. Ils ne viennent pas de la nature (catastrophes, cataclysmes, difficultés "naturelles" - climat, ressources - dans la production des subsistances etc.). Nous savons que la Nature s'est apaisée, qu'elle n'est plus en guerre contre elle-même, depuis que les hommes l'ont cultivée : les catastrophes ne sont plus qu'humaines. Les "obstacles" ne viennent pas non plus d'autres groupes humains.

Ils sont purement intérieurs aux rapports humains existants. Ils portent un nom : ce sont les effets de l'état de guerre généralisé, concurrence universelle, et, même dans l'éclaircie d'une "paix" précaire, menace constante que chacun sent peser sur ses biens, sa liberté et sa vie. Etat de guerre doit être entendu au sens fort, comme le premier, Hobbes l'avait défini : cet état est un rapport constant et universel existant entre les hommes, donc indépendant des individus, fussent-ils paisibles. Cet état définit leur condition même : ils y sont

soumis et condamnés, sans pouvoir ni trouver nul refuge au monde qui les protège de ses effets implacables, ni espérer nul répit du mal qui les afflige.

Ces "obstacles" "nuisent à la conservation" des hommes dans l'état de nature". Ce que l'état de guerre menace, c'est ce qui constitue l'essence dernière de l'homme : sa vie libre, sa vie tout court, l'instinct qui le "conserve" en vie, ce que Rousseau appelle dans le second Discours l'"amour de soi".

Nous prendrons la liberté d'appeler cet état de guerre perpétuelle et universelle, l'état de l'aliénation humaine. C'est une "anticipation" théorique. Bien que Rousseau parle et use du concept d'aliénation, il ne l'emploie pas pour désigner les effets de l'état de guerre. Nous donnerons les raisons du droit que nous prenons ainsi.

2 - Les "forces" -

A ces "obstacles" "résistants", s'opposent les "forces" dont dispose "chaque individu", pour se maintenir dans cet état de nature.

Ces forces sont constituées par les attributs de l'homme naturel, parvenu à l'état de guerre. Sans cette dernière précision, le problème du contrat social est inintelligible.

Lorsque Rousseau, dans le Contrat, parle de ces "forces", il est clair qu'il ne parle pas des "forces" de l'homme dans le "premier état de nature", où nous n'avons affaire qu'à un animal libre, dont les "facultés intellectuelles et morales" sont nulles. Nous avons affaire à un animal devenu, sous le double effet des Catastrophes Naturelles et de la Grande Découverte (métallurgie), un être social, aux facultés développées et aliénées. L'animal du premier état de nature avait pour "force" : son corps (vie) + sa liberté. L'homme de l'état de guerre généralisé possède de tout autres forces. Il a toujours son corps (ses forces physiques ont décru), mais il possède des forces intellectuelles et aussi des "biens". "Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme ; tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie" (I. IX. p. 118). Ces biens, il les a "acquis" au cours du développement de son existence sociale, qui a provoqué le développement de ses facultés intellectuelles et "morales".

Les "forces" de l'individu de l'état de guerre peuvent alors être résumées comme suit : forces physiques (vie) + forces intellectuelles et "morales" + biens + liberté. La liberté figure toujours aux côtés de la "force" : "... la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation ..." (I. VI. p. 90).

Ce n'est pas pour le plaisir de noter des différences que nous faisons cette comparaison. C'est parce que le constat de ces différences est l'indice d'un développement, - aliénation de l'homme au sein même de l'état de nature, comme résultat du procès historique qui culmine dans l'état de guerre.

Cette transformation, nous pouvons la saisir dans la présence des "biens" parmi les "forces" de l'individu, et dans l'apparition d'une nouvelle catégorie de l'existence humaine : la catégorie de l'intérêt. "Si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés..." (II. I. p. 135). Il suffit de mettre en parallèle cette définition de la condition du Contrat (l'opposition des intérêts particuliers) avec les effets de l'état de guerre généralisé, pour voir que le procès de socialisation des hommes a, en même temps que les facultés des hommes, transformé leur "amour de soi" en intérêt particulier. L'intérêt particulier lorsqu'il est réfléchi par l'individu prend la forme abstraite (et subjective) de l'amour propre, aliénation de l'amour de soi. Mais le contenu objectif de l'intérêt particulier le rattache directement à la nature de l'état de guerre. La catégorie de l'intérêt particulier dénonce aussitôt son fondement universel. Il n'y a d'intérêt particulier qu'en fonction d'autres intérêts particuliers en compétition dans la concurrence universelle. C'est ce que traduit la phrase de Rousseau que nous venons de citer : "L'opposition des intérêts particuliers ..." signifie que l'intérêt particulier est constitué par l'opposition universelle qui est l'essence de l'état de guerre. Il n'y a pas d'abord des individus ayant chacun son intérêt particulier : l'opposition intervenant ensuite, comme un accident. L'opposition est première : c'est elle qui constitue l'individu comme particulier ayant un intérêt particulier. Quand on se rappelle l'accaparement exclusif des terres (dont sont dépourvus les "surnuméraires") qui provoque l'état de guerre au sens universel d'état, et tous les effets subséquents : riches et pauvres, forts et faibles, maîtres et esclaves), on comprend le sens que recouvre l'intervention apparemment anodine des "biens" dans l'énumération des éléments constitutifs des "forces" des individus parvenus à l'état de guerre.

Il importe de marquer la catégorie de l'intérêt particulier : spécifique de l'état des relations sociales existant dans l'état de guerre. A la lettre l'animal humain du premier état de nature n'a pas d'intérêt particulier, parce que rien ne peut l'opposer aux autres hommes, - la condition de toute opposition, à savoir des rapports nécessaires, étant alors encore absente -. Seul l'homme développé-aliéné acquiert peu à peu, du fait des relations dans lesquels l'engage la dialectique de la socialisation forcée, le bénéfice (si l'on peut dire) de la catégorie de l'intérêt particulier, forme que prend, dans la société naissante, l'amour propre. L'intérêt particulier ne devient vrai-

ment tel, en sa radicalité, que dans l'état de guerre. L'intérêt particulier figure en toutes lettres dans les conditions de l'établissement de la société : "Si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible". Gardons ce texte en mémoire.

3 - La contradiction mortelle : obstacles/forces -

Si les obstacles sont purement humains et internes, s'ils sont les effets de l'état de guerre, il est clair que les forces de chaque individu ne peuvent en venir à bout : car il faudrait que les individus fussent plus forts que les forces mêmes auxquelles ils sont soumis, et qui les font ce qu'ils sont, plus "forts", chacun pour son compte, que les rapports implacables (universels et perpétuels) dans lesquels ils sont pris, ceux de l'état de guerre.

Les individus y sont pris d'une manière très particulière. Ces "obstacles" ne sont pas extérieurs. Précisons : il existe entre les "forces" des individus et ces obstacles un lien intime, qui nous autorise à parler de l'état de guerre comme d'un état d'aliénation universel. Que sont en effet ces rapports universels constitutifs de l'état de guerre ? Ces rapports dans lesquels les individus sont pris ne sont rien d'autre que le produit de leur activité. Les rapports ne sont donc pas extérieurs aux individus et les individus ne peuvent pas les changer de l'extérieur. Ils sont consubstantiels aux individus. Tout le développement de l'histoire humaine s'est en effet produit dans une dialectique telle que les effets de la première socialisation forcée ont à la fois développé mais aussi aliéné les individus : que cette première aliénation a par contre-coup développé, en les aliénant de plus en plus, les rapports sociaux existants. Tant qu'il "restait de la forêt", les hommes pouvaient échapper en partie à la tyrannie des rapports sociaux, et aux effets aliénants de leur contrainte. Quand advint la "fin de la forêt", toute la terre fut mise en culture, et accaparée par ses premiers occupants, ou les forts qui les supplantaient, il n'y eut plus de refuge pour la liberté humaine. Les hommes furent forcés à l'état de guerre, c'est-à-dire à l'aliénation. C'est ainsi qu'ils furent pris dans les rapports mêmes que leur activité avait produits : ils devinrent les hommes de ces rapports, aliénés comme eux, dominés par leurs intérêts particuliers, impuissants contre ces rapports et leurs effets, exposés à chaque instant à la contradiction mortelle de l'état de guerre. Mortelle dans la menace qu'elle faisait peser sur leur vie, et leur liberté, désormais inséparables de l'intérêt particulier où cette liberté ne trouvait plus que son expression aliénée. Contradiction au sens propre du terme, puisque l'état de guerre est la liberté et l'activité humaine retournées contre elles-mêmes; se menaçant et se détruisant elles-mêmes; sous les espèces de leurs propres effets.

Contradiction non seulement entre les individus et leurs forces d'une part, et les "obstacles" humains de la concurrence universelle, mais aussi (en fonction de la nature de cet état d'aliénation universelle) entre chaque individu et lui-même, entre l'amour de soi et l'intérêt particulier, entre la liberté et la mort.

Telle est la raison dernière de ce "point" critique où l'"état primitif" ne "peut plus subsister" : "le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être".

b - Les limites absolues de la position du problème -

Ce sont ces conditions (état de guerre d'une part ; forces de chaque individu d'autre part) qui définissent les limites absolues de la position du problème. On les trouve ramassées dans le deuxième paragraphe du chapitre VI : "Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent".

L'intérêt de ce texte est de définir de manière rigoureuse le champ théorique du problème, et d'indiquer qu'aucune solution n'est possible qui ferait intervenir un élément extérieur à ce champ lui-même. Il n'y aura donc pas de solution transcendante, recours à un tiers, fût-ce Dieu, ou le hasard. La solution ne peut pas se trouver hors des données existantes, dont on vient d'établir l'impitoyable constat. La seule solution possible, intérieure à ce champ théorique constitué par les hommes et les rapports aliénés dont ils sont les auteurs et les victimes, est de "changer sa manière d'être". Rousseau "prend les hommes tels qu'ils sont" (I. I. p. 55). Il prend leurs forces telles qu'elles sont. Les hommes ne disposent que de ces formes. Nulle solution au monde ne peut changer ni la nature de ces forces, ni la nature des "obstacles" auxquels elles se heurtent. La seule issue est de jouer sur "la manière d'être" des hommes, sur la disposition de ces forces. "... comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de force qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert" (I. VI. p. 89).

Tout le Contrat Social est défini par les limites absolues du champ théorique dans lequel est posé le problème. Il s'agit de créer une force capable de surmonter les "obstacles" sur lesquels achoppent les forces de chaque individu, de créer cette force en instaurant de nouveaux rapports entre les forces existantes (union au lieu d'opposition) : "changer la manière d'être" des hommes. Cela signifie en clair poser le problème du contrat en fonction de la nature des individus et de leurs forces.

c - La position du problème -

Qu'est-ce que l'individu existant, considéré comme sujet de forces définies ? On peut résumer l'ensemble : vie + forces physiques + forces intellectuelles - morales + biens + liberté, sous la forme : forces + liberté.

Et voici le problème définitivement posé :

"La force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes :

Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant".

La solution est à chercher dans une "forme d'association" particulière qui assure l'"union" des "forces" des individus, sans nuire aux instruments de leur conservation : leurs forces (y compris leurs biens) et leur liberté.

Ne perdons pas de vue que forces (y compris biens) + liberté = intérêt particulier. Relisons la seconde phrase de I. I. : "Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées" (p. 55).

*
* *
*

II

LA SOLUTION DU PROBLEME : DECALAGE I

La solution du problème posé réside dans la nature de l'acte par lequel un peuple est un peuple : cet acte est un contrat.

Apparemment Rousseau reprend donc la solution traditionnelle de l'école du Droit Naturel, qui pense dans le concept juridique de contrat l'origine de la société civile, et de l'Etat.

En quoi consiste un contrat ? Quels sont ses éléments constitutifs ? Réduit à son expression schématique, un contrat est une con-

vention passée entre deux Parties Prenantes (que nous appellerons Partie Prenante N° 1 ou PP. 1 et Partie Prenante N° 2 ou PP. 2) pour procéder à un échange : donnant, donnant. Exemple : dans le contrat de soumission classique entre le Peuple et le Prince, la PP. 1 est le Peuple, la PP. 2 est le Prince. L'échange porte sur les "termes" suivants : le Peuple promet obéissance au Prince ; le Prince promet d'assurer le bien du peuple (avant tout par le respect des Lois fondamentales). A la seule exception de Hobbes, dont le contrat possède une structure tout à fait inédite, les jurisconsultes et philosophes du droit naturel ont en général respecté la structure juridique du contrat (échange donnant donnant entre deux PP.) dans l'usage qu'ils ont fait de son concept pour "résoudre" le problème de l'"origine" de la société civile et politique.

Rousseau reprend lui aussi le concept juridique, mais avoua aussitôt que "les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet" (I. VI. p. 90). Dans l'Emile, il est plus explicite : "le pacte social est d'une nature particulière et propre à lui seul..." (Garnier, p. 589). De fait la "nature de l'acte" de ce contrat est telle, que la structure du contrat social chez Rousseau s'en trouve profondément modifiée au regard de son modèle juridique strict. Sous le concept juridique de contrat, nous avons affaire à un contrat exceptionnel, de structure paradoxale.

Le paradoxe de ce contrat particulier tient tout entier dans sa clause centrale.

Ses "clauses", bien entendues, se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale, de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté" (I. VI. p. 90).

Le mystère du Contrat Social tient dans ces quelques mots, très précisément dans le concept d'aliénation totale. Cette fois, c'est Rousseau lui-même qui parle d'aliénation.

Qu'est-ce que l'aliénation ? Rousseau a déjà défini le terme dans le chapitre IV du Livre I (p. 70) :

"Si un particulier, dit Grotius, peut aliéner sa liberté, et se rendre esclave d'un maître, pourquoi tout un peuple ne pourrait-il aliéner la sienne et se rendre sujet d'un roi ? Il y a là bien des mots équivoques, qui auraient besoin d'explication, mais tenons-nous en à celui d'aliéner. Aliéner c'est donner ou vendre. Or un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas il se vend, tout au moins pour sa subsistance : mais un peuple, pourquoi se vend-il ? ...".

Ce qui ressort de cette définition de l'aliénation, c'est la distinction entre "se donner" (acte gratuit sans échange) et "se vendre" (acte non gratuit, comportant la contre-partie d'un échange). D'où :

"Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable ; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens", mais fou. Or "la folie ne fait pas droit" (p. 71-72).

L'esclave, à la rigueur, se vend, puisqu'il négocie sa soumission au moins contre sa subsistance. A la rigueur : car cette concession de Rousseau n'est qu'artifice de démonstration, pour faire ressortir que, même sur le principe qui la soutient, la thèse du contrat d'esclavage ne peut être étendue au contrat de soumission (politique). En effet un peuple ne peut pas se vendre : il ne reçoit, même pas du roi, en contre-partie de sa soumission, cette subsistance que du moins l'esclave reçoit de son maître. Un peuple qui croirait se vendre (donc dans un contrat d'échange avantageux) en vérité se donne pour rien, tout entier pour rien, sa liberté comprise.

Liberté : voilà le grand mot lâché, qui nous fait dépasser les fictions, admises jusque-là, pour réfuter Grotius. On peut vendre tout ce qu'on veut (donnant - donnant), on ne peut vendre sa liberté.

"Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour qui renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté" (I. IV. p. 73).

Conclusion formelle de ce chapitre IV sur l'aliénation : l'aliénation totale est illégitime, et inconcevable, parce que contradictoire dans les termes : "incompatible avec la nature de l'homme".

Pourtant : c'est cette aliénation totale elle-même qui constitue la clause unique du Contrat Social : "L'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté".

Aucune équivoque n'est possible : la liberté est bien incluse dans "tous les droits" de chaque associé.

Arrêtons-nous un instant sur ce paradoxe. Nous pouvons dire : l'aliénation totale du Contrat Social est la solution du problème posé par l'état d'aliénation universelle qui définit l'état de guerre,

culminant dans la crise que résout le Contrat Social. L'aliénation totale est la solution à l'état d'aliénation totale.

Evidemment, comme nous l'avons déjà noté, Rousseau n'emploie pas le terme d'aliénation pour désigner le mécanisme et les effets de l'état de guerre. Nous avons pourtant montré que nous avons le droit d'employer ce terme anachronique pour désigner ce que Rousseau pense de la nature de l'état de guerre. L'avantage de cette substitution de terme est de faire "jouer" cette conversion des sens, ce changement de "manière d'être", unique solution offerte aux hommes, sur un concept unique : aliénation.

Avant le Contrat, nous sommes dans l'"élément" (au sens hegelien) de l'aliénation, sans nul recours extérieur. Cette aliénation est le fait des hommes mêmes qui la subissent. L'esclavage de l'état de guerre est une véritable aliénation de l'homme, contraint de donner pour rien sa liberté, en échange d'une pure illusion, celle de se croire libre. Nous sommes bien dans l'élément de l'aliénation : mais elle est inconsciente et involontaire.

A cette aliénation totale, il n'est de solution que l'aliénation totale elle-même, mais consciente et volontaire.

S'il en est bien ainsi, nous retrouvons, dans la solution même, ce que nous avons appelé les limites absolues de toute solution possible. La solution ne peut venir du dehors, elle ne peut être, même à l'intérieur du monde de l'aliénation, extérieure à la loi unique qui gouverne ce monde. La solution n'est possible qu'à la condition de "jouer" sur la "manière d'être" de cette loi implacable. Elle ne peut consister qu'à reprendre en son origine cette loi-même, aliénation totale en "changeant sa manière d'être", sa modalité. C'est ce qu'ailleurs Rousseau énonce très consciemment, disant qu'il faut chercher le remède au mal dans son excès même. En un mot, il faut faire d'une aliénation totale forcée une aliénation totale libre.

Mais voici le scandale : comment une aliénation totale peut-elle bien être libre, puisque nous savons, par le chapitre IV, que cette association de termes (aliénation, liberté) est incompatible, contradiction absolue ? La solution, à peine entrevue, recule dans l'impossible. La solution a donc elle-même besoin d'une solution.

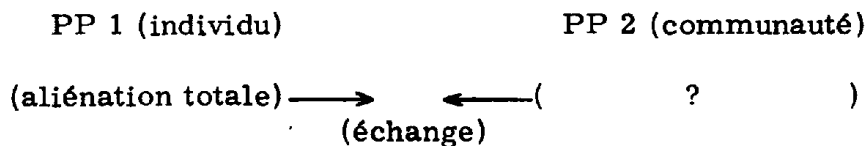
Cette solution de la solution est contenue dans le Décalage entre les Parties Prenantes au contrat (Décalage I).

Les deux Parties Prenantes et leur Décalage -

Nous n'avons en effet examiné jusqu'ici qu'un aspect du contrat social ; ce qui advient entre les deux Parties Prenantes (PP.), sous la forme de l'aliénation totale. Mais qui sont ces PP ?

Ce sont d'une part les individus, pris un à un, et d'autre part, la "communauté". Donc PP. 1 = l'individu, et PP. 2 = la "communauté".

Le contrat est un acte d'échange entre la PP. 1 et la PP. 2. Nous savons ce que donne dans cet acte d'échange la PP 1 : tout (aliénation totale). Mais nous ne savons pas encore ce que donne la PP. 2.



Si nous nous demandons : que va donner la PP. 2 ? , nous nous heurtons à une "petite" difficulté, passée jusqu'ici inaperçue : qui est la PP. 2 ? - La "communauté". Mais qu'est-ce que la communauté ? L'union, l'association des individus et de leurs "forces". N'est-ce pas clair et suffisant ? Pourtant tout le mystère du mécanisme du contrat tient dans la nature singulière de cette PP. 2.

D'un mot, voici la difficulté : dans tout contrat, les deux Parties Prenantes existent antérieurement et extérieurement à l'acte du contrat. Dans le contrat social de Rousseau, seule la PP. 1 obéit à ces conditions. La PP. 2 au contraire y échappe. Elle n'existe pas antérieurement au contrat, pour une bonne raison : elle est elle-même le produit du contrat. Le paradoxe du Contrat Social est donc de mettre en présence deux PP. , dont l'une existe antérieurement et extérieurement au contrat, mais dont l'autre n'est ni antérieure ni extérieure au contrat, puisqu'elle est le produit même du contrat, mieux : son objet, sa fin. C'est en cette différence de statut théorique entre les deux Parties Prenantes au contrat que nous inscrivons : Décalage I.

Qu'est-ce que la communauté ? De qui est-elle composée ? Des mêmes individus qui figurent, à titre individuel, dans la PP. 1, donc à l'autre pôle de l'échange. En PP. 2 ils y figurent, non plus à titre individuel, mais tous "en corps", donc dans une autre forme, dans une autre "manière d'être", justement la forme d'un "tout", d'une "union", et c'est la communauté. Cette différence de "forme" n'est qu'une différence de forme : les mêmes individus figurent bien

dans les deux PP. Mais ce n'est pas une "petite" différence : c'est la solution même du contrat, inscrite dans l'une de ses conditions la PP. 2.

Rousseau le sait, mais il est symptomatique d'observer qu'il lui suffit de réfléchir cette singularité de la structure du contrat social, pour la masquer, et la dénier par les termes mêmes dans lesquels il la signale. En voici deux exemples :

Dans l'Emile :

"Le pacte social est d'une nature particulière et propre à lui seul en ce que le peuple ne contracte qu'avec lui-même ..." (Garnier, p. 589).

Justement : le peuple ne peut être dit "contracter avec lui-même" que par un jeu de mot, qui, cette fois désigne la PP. 1 par le terme de "peuple", qui en toute rigueur, ne peut s'appliquer qu'à la PP. 2, la communauté (le contrat ayant pour objet de penser l'acte par lequel "un peuple devient un peuple").

Et dans le Contrat Social lui même :

"On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport : savoir comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'Etat envers le Souverain" (I. VII. p. 104).

Ici la différence de "forme" qui distingue la PP. 1 et la PP. 2, autrement dit la différence entre l'individu dans la forme de l'isolement, et l'individu dans la forme de la communauté, qui définit la PP. 2, est pensée dans la catégorie de l'individualité. Le Décalage est avoué et en même temps annulé dans le "pour ainsi dire" de "chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même"

Résumons cette analyse :

La "particularité" du Contrat Social est d'être une convention d'échange passée entre deux Parties Prenantes (comme en tout contrat), mais dont la seconde ne préexiste pas au contrat, puisqu'elle en est le produit. La "solution" qu'est le contrat est donc pré-inscrite dans une des conditions mêmes du contrat, la PP. 2, puisque cette PP. 2 n'est pas pré-existante au contrat.

Décalage intérieur aux éléments du contrat : entre le statut théorique de PP. 1 et de PP. 2.

Nous constatons aussi que Rousseau, conscient de ce Décalage, ne peut faire qu'il ne le masque, par les termes mêmes qu'il emploie lorsqu'il lui advient de le noter : il annule en fait ce Décalage, en désignant tantôt la PP. 1 par le nom de la PP. 2 (le peuple), tantôt la PP. 2 par le nom de la PP. 1 (l'individu). Rousseau est lucide, mais il n'en peut mais. Il ne peut renoncer à ce Décalage, qui est la solution même, sous les espèces du procédé, qui inscrit ce Décalage non dans la solution, mais dans les conditions de la solution. C'est pourquoi, quand Rousseau rencontre en personne ce Décalage, il le traite par dénégation : appelant PP. 1 du nom de PP. 2 et PP. 2 du nom de PP. 1. Dénégation est refoulement.

Ce Décalage peut alors être reconnu entre le contenu du concept juridique de contrat, que Rousseau importe en sa problématique, pour la couvrir, et le contenu effectif de son contrat. Si nous prenons pour référence le contrat en son concept juridique, et si nous considérons que Rousseau le tient pour le concept du contenu qu'il nous donne, nous pouvons dire : le contrat de Rousseau ne correspond pas à son concept. De fait, son Contrat Social n'est pas un contrat, mais l'acte de constitution de la Seconde Partie Prenante pour un contrat possible, qui n'est plus alors le contrat originaire. Le Décalage entre le contrat social et son concept a le même contenu que le Décalage que nous venons de définir. Si on recouvre les termes du contrat juridique en son concept, et les termes du Contrat Social de Rousseau, on obtient une différence pertinente, un Décalage. Il porte sur la PP.2.

On peut tirer de ces remarques schématiques une première conclusion : elle concernerait le type singulier de rapport existant entre le concept juridique de contrat et le concept de Contrat Social. Pourquoi Rousseau est-il contraint de penser ce qu'il dit dans un concept qui n'est pas le concept de ce qu'il dit ? Pourquoi ce recours ? Pourquoi ce recours nécessairement faussé ? Quels effets Rousseau "attend-il" de ce recours faussé ? Ou plutôt, pour ne pas parler le langage de la subjectivité, quels effets commandent nécessairement ce recours ? Par ces questions, nous sommes mis sur la voie de la fonction assurée par cet objet philosophique singulier qu'est le Contrat Social. Le Décalage entre le contrat (emprunté au Droit existant) et l'objet philosophique artificiel de Contrat Social, n'est pas une pure et simple différence de contenu théorique : tout Décalage est aussi l'indice d'une articulation en la dés-articulation que constitue le Décalage. En l'espèce : articulation de la philosophie de Rousseau sur le Droit existant, par l'intermédiaire de l'un de ses concepts réels (sanctionnant une pratique réelle) le contrat, et sur l'idéologie juridique existante. La nature de la fonction assurée par la pensée philo-

sophique de Rousseau peut sans doute être élucidée par l'étude des articulations qui la rattachent aux réalités du Droit, de la Politique etc. ., dans les dés-articulations qui, sous la forme de Décalages théoriques, la constituent en philosophie en cette philosophie qu'elle est.

Autre conclusion : Si nous considérons ce Décalage I, il est clair qu'il autorise pour des raisons parfaitement objectives, inscrites dans l'espace théorique du "jeu" qu'il ouvre, des "lectures" différentes de Rousseau.

Les "jeux" de mots par lesquels Rousseau lui-même annule le "jeu" de l'espace théorique ouvert par le Décalage, autorisant, au sens fort, les lectures kantienne et hegélienne du Contrat Social. Le "jeu" de mots qui appelle la PP. 2 par le nom de la PP. 1 (l'individu "contractant pour ainsi dire avec lui-même") autorise d'emblée une lecture kantienne du Contrat Social (Cf. Cassirer). Le "jeu" de mots qui appelle la PP. 1 par le nom de la PP. 2 ("le peuple ne contracte qu'avec lui-même") autorise d'emblée une lecture hegélienne. Dans le premier cas, le contrat est l'anticipation d'une théorie de la Moralité, qui prononce son nom en certaines formules déjà kantienne (la liberté comme obéissance à la loi qu'on s'est donnée, etc.). Dans le second cas, le contrat est l'anticipation d'une théorie du Peuple, comme totalité, moment de l'Esprit objectif, dont on retrouve les déterminations fondamentales en plusieurs occasions (les conditions historiques de possibilité du contrat, la théorie des mœurs, de la religion, etc.). Dans les deux cas, l'objet philosophique Contrat-Social est déchu de sa fonction originare. Ni la moralité kantienne, ni le peuple hegélien ne sont constitués par un "contrat". Ne suffit-il pas d'ailleurs de lire Rousseau de près pour voir que son Contrat n'est pas un contrat.

Et puisque nous en sommes aux "lectures" possibles de Rousseau, - j'ignore si elle a déjà été tentée, mais si ce n'est déjà fait, nous pouvons à coup sûr la prédire - le Décalage permet une admirable lecture phénoménologique (husserlienne) du Contrat, comme acte de constitution originare de la PP. 2, c'est-à-dire de la communauté juridique, autrement dit comme acte de constitution originare de l'idéauté juridique, sur le "fondement" des "synthèses passives" dont le Second Discours nous donne d'admirables descriptions, qui n'attendent que leur commentateur.

Bien entendu le Décalage qui permet ainsi objectivement des "lectures" kantienne, hegélienne, ou husserlienne de Rousseau, permet aussi, Dieu merci, une lecture "rousseauiste" de Rousseau. Mieux : sans la mise à jour et la définition rigoureuse de ce Décalage, une lecture "rousseauiste" de Rousseau est impossible. Car

pour lire Rousseau dans Rousseau, il faut tenir compte : 1/. de l'existence objective de ce Décalage dans Rousseau ; 2/. de la déné-
gation de ce Décalage par Rousseau et 3/. du caractère également
nécessaire et de l'existence de ce Décalage, et de sa déné-
gation, qui ne surviennent pas comme des accidents à la pensée de Rousseau,
mais la constituent et la déterminent. Tenir compte de ce Décalage
et de sa déné-
gation c'est tenir compte d'un fait théorique, et de ses
effets théoriques qui commandent toute la logique de la pensée de
Rousseau, c'est-à-dire à la fois sa possibilité et ses impossibilités,
qui relèvent d'une seule et même logique : celle de son Décalage
constitutif en sa déné-
gation même. Si le Contrat Social n'est pas un
contrat, mais l'acte de constitution (fictif) de la Seconde Partie Pre-
nante (c'est-à-dire le coup de force de la "solution"), on peut dire
de la même manière que le Décalage n'est pas ce que Rousseau en
dit (son concept chez Rousseau n'étant jamais que la déné-
gation de son fait accompli), mais l'acte de constitution de la philosophie mê-
me de Rousseau de son objet théorique, et de sa logique.

A partir de là, il est clair que cette logique ne peut être que
double : la chaîne logique des problèmes pensés étant constamment
habitée d'une seconde chaîne, la chaîne logique des Décalages qui les
suivent comme leur ombre, c'est-à-dire qui les précèdent comme
leur "vérité", arbitraire.

*
* *
*

III

LE CONTRAT ET L'ALIENATION

Nous pouvons maintenant revenir à l'aliénation totale. Elle
était la solution, mais impossible parce qu'impensable. Le Décala-
ge I l'a rendue possible parce que pensable

Si l'aliénation totale est possible, en dépit de la contradic-
tion de son concept, c'est à cause de la nature de la Seconde Partie
Prenante : où figurent les mêmes hommes que dans la PP. 1. Elle
est possible parce qu'elle est purement intérieure à la liberté des
individus : elle est possible parce que les hommes se donnent tota-
lement, mais à eux-mêmes.

Pour penser la nouveauté de Rousseau, il faut revenir aux
contrats classiques. Les deux Parties Prenantes y sont antérieures
au contrat et différentes entre elles : par exemple le peuple et le

prince. Et, de ce fait, on a toujours affaire à un contrat juridique d'échange : donnant-donnant. Non seulement le contrat est un échange, mais si on veut employer à son propos la catégorie de l'aliénation, c'est une aliénation partielle : L'individu ne cède qu'une partie de ses droits, en échange de sa sécurité (une exception : Hobbes, dont nous parlerons). Chez Rousseau, le scandale est que l'individu doit tout donner, se donner tout entier, sans aucune réserve, pour recevoir quelque chose "en échange", là même où l'échange n'a plus de sens. Ou plutôt : pour que prenne sens la possibilité d'un échange, il faut qu'au départ ait lieu ce don total qui ne peut être l'objet d'aucun échange. Rousseau pose donc, comme condition à priori de tout échange possible cette aliénation totale, qui ne peut être payée d'aucun échange. La constitution de la Seconde Partie Prenante, c'est-à-dire de la communauté, n'est donc pas un échange mais la constitution de la condition de possibilité a priori de tout échange (réel, empirique). Nous reprendrons cette conclusion dans un instant.

Cette théorie de l'aliénation totale permet à Rousseau de régler théoriquement le "terrifiant" problème que Hobbes, ce "diable", posait à toute la philosophie politique (et à la philosophie tout court). Le génie de Hobbes était d'avoir posé le problème politique avec une rigueur impitoyable dans sa théorie de l'état de guerre comme état, et d'avoir affirmé que le contrat fondant la société civile n'était pas un contrat d'échange donnant-donnant entre deux Parties Prenantes. Le contrat de Hobbes repose lui aussi, sur une aliénation totale, dont les individus conviennent entre eux au profit d'une Troisième Partie qui est Prenante en ce qu'elle prend tout (le pouvoir absolu) mais n'est pas Partie Prenante au Contrat, puisqu'elle lui est extérieure et n'y donne rien. Cette Troisième Partie Prenante est, elle aussi, constituée par le Contrat, mais comme son effet extérieur au contrat et à ses Parties Prenantes (tous les individus contractant l'un avec l'autre pour tout donner au Prince : contrat de donation a-t-on dit, en pensant aux modernes contrats d'assurance-vie, c'est-à-dire, dans un terme qui vaut son pesant de Hobbes, d'assurance contre la mort). Aliénation totale dans l'extériorité, à un Tiers extérieur, constitué par le Contrat en Prince absolu, voilà Hobbes. Naturellement, on trouvait à ce "système" des failles : quelle "garantie" contre le despotisme d'un Prince qui n'est même pas lié par l'échange d'une promesse ? Comment se fier à son "intérêt" ? Comment lui représenter (et penser) ses "devoirs" ?

La grandeur théorique de Rousseau est de prendre en charge le plus effrayant de Hobbes : l'état de guerre comme état universel et perpétuel, le refus de toute solution transcendante, et le "contrat" d'aliénation totale, générateur du pouvoir absolu comme essence de tout pouvoir. Mais l'arme de Rousseau contre Hobbes consiste à transformer l'aliénation totale dans l'extériorité en aliénation totale

dans l'intériorité : la Troisième Partie Prenante devient alors la Seconde, le Prince devient le Souverain, qui est la communauté même, auxquels les individus libres s'aliènent totalement sans perdre leur liberté, puisque le Souverain n'est rien que la communauté de ces mêmes individus. Finalement, le refus de toute transcendance avait chez Hobbes, pris la forme de la transcendance de fait de l'extériorité du Prince au contrat. Rousseau reste seul dans l'immanence, sans nul recours à un tiers, fût-ce un homme. Il accepte la loi immanente à l'état de guerre de Hobbes : il n'en change que la modalité.

Le bénéfice qu'en tire Rousseau est d'être plus "hobbesien" que Hobbes même, et de conserver l'acquis théorique de la pensée de Hobbes. Le corps social de Rousseau possède en effet toutes les catégories du Prince de Hobbes. La communauté possède tous les attributs d'un individu naturel, mais transposées dans l'"élément" de l'union : il s'agit ici non d'un individu réel (tel homme, ou telle assemblée qui est le Prince), mais d'une totalité morale, de la personne morale constituée par l'aliénation de tous les individus. Que par essence le pouvoir soit absolu, qu'il soit inaliénable, qu'il soit indivisible, qu'il ne puisse "errer", toutes ces thèses scandaleuses de Hobbes sont reprises mot pour mot par Rousseau, mais converties dans le sens nouveau que leur confère l'intériorité de l'aliénation.

Ne considérons qu'une seule de ces thèses : le caractère par essence absolu de tout pouvoir souverain ("philosophème" qui contient, dans son ordre, le principe même de la conception kantienne des conditions de possibilité a priori). L'infime et décisive différence qui sépare Rousseau de Hobbes au moment où il repense qu'en lui, le protège des "difficultés" de Hobbes, et en particulier de la "croix" des "garanties" du contrat d'aliénation, qui prend inévitablement, dans la philosophie classique, la forme du problème du troisième homme. Si un conflit surgit, qui l'arbitrera entre le Peuple et le Prince ? La solution de Hobbes vise à supprimer le problème, mais en supprimant le droit à la garantie. D'où des difficultés "de fait" évidentes. Rousseau affronte sans défaillir le problème. Lui aussi va le supprimer mais sans supprimer le droit à la garantie : en le réalisant, ce qui le rend superflu. Hobbes "sentait" bien que pour supprimer ce problème, il fallait que le contrat ne fût pas un contrat ordinaire, dont la violation requiert toujours l'intervention d'un troisième homme, arbitre, d'où son contrat d'aliénation totale, mais dans l'extériorité, ce qui ne fait que transférer le problème dans l'individualité du Prince (son intérêt, sa conscience, son devoir). Le coup de génie de Rousseau est de voir qu'on ne résout pas un problème en le supprimant par un simple transfert de fait, mais en le rendant réellement superflu.

Supposer qu'il faille un troisième homme pour arbitrer un conflit entre deux PP. à un contrat, c'est supposer en fait qu'il faille un troisième homme, extérieur à la société civile des contractants, pour qu'elle puisse exister, c'est donc supposer que la société civile n'existe pas, puisqu'elle laisse hors d'elle la condition même de son existence : ce troisième homme. C'est donc supposer qu'on est demeuré sans le dire dans l'élément antérieur au Contrat Social, qu'on traite du droit par le fait, des conditions a priori de tout échange par les conditions empiriques de l'échange etc. Le problème du troisième homme devient alors l'indice et la preuve d'une mauvaise position du problème politique : on n'a pas atteint cette réduction radicale qui met au jour l'essence a priori constitutive du juridico-politique. En d'autres termes : invoquer la nécessité du troisième homme, c'est avouer qu'on demeure encore l'élément de la violence, et qu'on pense toujours les problèmes de la société civile dans les catégories de l'état de nature et de l'état de guerre.

Dans la théorie de l'aliénation totale de Rousseau, cette "difficulté" disparaît : il n'y est plus besoin d'arbitre, donc de troisième homme, parce que, si je puis oser cette expression, il n'y a pas de Second Homme, parce que la Seconde Partie Prenante est identique à la Première, parce que les individus n'y contractent qu'avec eux-mêmes, parce que l'aliénation totale y est purement intérieure. Entre les individus (sujets) et le Souverain, nul besoin d'un arbitre, puisque le Souverain n'est que l'union des individus eux-mêmes, existant comme membres du Souverain, dans la "forme" de l'union.

A quoi sert le Contrat Social, cet objet philosophique nouveau ? A "résoudre" tous ces "problèmes". Mais la solution de ces problèmes n'est jamais que l'efficace de ce Décalage I, qui permet à un non-contrat de fonctionner comme contrat, c'est-à-dire de faire donner cette Seconde Partie Prenante qui est en fait la solution même, comme une de ses conditions. Les "vrais" problèmes sont ailleurs : il faut les poursuivre, car l'effet du Décalage I est de les "chasser" sans cesse devant leur prétendue solution. Jusqu'au moment où il apparaîtra que les problèmes, qui pour tout un chacun sont au début, sont en vérité à la fin, parce que leur "solution" était, elle, dès le début mise en place avant même qu'ils paraissent. Décalage, c'est aussi inversion de sens.

*
* *

IV

ALIENATION TOTALE ET ECHANGE : DECALAGE II

Nous avons un peu vite dit que le Contrat Social n'était pas un "vrai" contrat, parce qu'il ne comportait pas d'échange : l'aliénation totale excluant tout échange possible, en fonction même de son caractère total. Pourtant le Contrat Social fonctionne aussi comme un contrat juridique entre deux Parties Prenantes : donnant-donnant. L'individu donne tout, - et mais reçoit en échange. Le paradoxe de l'aliénation totale qui nous apparaissait comme ce non échange, condition de possibilité de tout échange, produit cependant un échange. C'est ici que nous inscrivons : Décalage II.

De même que Rousseau notait le Décalage I en remarquant que le Contrat Social était d'un type tout à fait "particulier", de même il connote le Décalage II en disant que l'aliénation totale produit un effet "singulier" :

"Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété ... ils ont pour ainsi dire acquis ce qu'ils ont donné ..." (I. IX. p. 120).

J'ai pris d'emblée le texte le plus étonnant, le plus "concret", puisqu'il concerne les "biens", les "propriétés" des individus. On notera au passage un nouveau "pour ainsi dire" (indice de la dénégation du Décalage, comme dans le cas précédent). Dans ce "tout" qu'ils donnent, figurent leurs biens. Ils les donnent, mais pour les recevoir, tels qu'ils les ont donnés (sauf les prélèvements d'impôts). Tels qu'ils les ont donnés ? Non : revêtus de la "forme" nouvelle de la propriété, qui se substitue à la simple possession. Cas particulier précis du changement de la "manière d'être", produite par le Contrat.

Un autre texte est encore plus catégorique :

"On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela qui importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le Souverain est seul juge de cette importance" (II. IV. p. 153).

Cette fois, c'est au sein même de l'aliénation totale qu'est fait le décompte, c'est-à-dire c'est sur elle qu'est reporté le résul-

tat de l'échange de l'aliénation, qu'on en retranche aussitôt. D'où : l'aliénation totale porte seulement sur une partie de ce tout. On ne saurait mieux dire : elle doit être totale pour ne pas l'être. Décalage II.

Nous sommes bien dans la comptabilité d'un échange. Écoutez Rousseau en I. VIII. p. 115. C'est un bilan comptable :

"Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile, et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces comparaisons, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif".

"Balance", "comparaison", "perte", "gain". Langage de comptable. Langage de l'échange. Résultat : l'échange est avantageux.

Nous tenons ainsi les deux bouts de la chaîne. D'un côté l'aliénation totale, de l'autre un bénéfice réel. Comment une aliénation totale peut-elle se transmuier en un échange avantageux ? Comment une aliénation totale, qui ne saurait rien recevoir en échange qui l'équivalé, qui nous est apparue comme condition de possibilité de tout échange, peut-elle prendre immédiatement, en elle-même, la forme d'un échange, et de surcroît avantageux ? Quel mécanisme produit cet effet étonnant ?

Ce mécanisme est un mécanisme d'autorégulation, d'autolimitation de l'aliénation, produit d'abord sur l'aliénation elle-même par son caractère de totalité. Ce mécanisme fait un avec les "clauses" du contrat. S'il faut les respecter scrupuleusement, sans y changer un iota, c'est pour assurer l'effet d'autorégulation et d'autolimitation de l'aliénation même.

"Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines, et de nul effet" (I. VI. p. 90).

Quelles clauses ? Une clause formelle : l'égalité dans l'aliénation totale. Mais aussi quelque chose qui n'est pas une clause, mais une cause : l'intérêt.

L'égalité. Chacun donne tout ce qu'il est et possède, quoi qu'il possède. Tous les hommes sont égaux dans l'aliénation, puisqu'elle est pour chacun totale. Cette clause est formelle, car les hommes ont des possessions inégales, et nous savons que l'échange est avantageux pour celui qui possède le plus, car il est celui qui risque de perdre le plus dans l'état de guerre.

L'intérêt. C'est lui qui fait "jouer" la clause formelle de l'égalité, laquelle permet à l'intérêt de "jouer". "La condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres". Pourquoi ? Qui voudrait la "rendre onéreuse aux autres", la rendrait onéreuse à soi, automatiquement, en fonction de l'égalité formelle impliquée dans l'aliénation totale. C'est donc bien l'égalité qui joue le rôle régulateur-limitatif au sein même de l'aliénation totale. Mais cette égalité formelle serait lettre morte si elle n'était à chaque instant rendue active par l'intérêt de chaque individu. La réciprocité du contrat tient à l'égalité formelle produite par l'aliénation totale. Mais cette réciprocité serait vide et vaine si, pris en elle, l'intérêt individuel ne la faisait réellement "jouer".

"Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui qu'en travaillant aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot, chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne, et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale, pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence ; qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous ..." (II. IV. p. 153).

Les choses sont claires : derrière le droit, derrière la réciprocité, on n'a jamais affaire qu'à la "préférence que chacun se donne", à des individus qui ne "songent" qu'à eux-mêmes, qu'à "travailler pour soi". Le mécanisme de l'aliénation totale impose à la "préférence de soi", à l'intérêt particulier une transformation qui aboutit, dans un même mouvement, à la production de l'intérêt général (ou volonté générale), et à l'autolimitation de l'aliénation totale en aliénation partielle, mieux : en échange avantageux.

C'est un des points de la théorie de Rousseau qui rend décidément impossible toute "lecture" kantienne en terme de moralité. A la rigueur l'"aliénation totale" pourrait être prise pour une expression désignant la transcendance de l'ordre de la moralité à tout intérêt. Mais l'aliénation totale ne produit justement ses effets que parce

qu'elle suppose, en elle, l'efficace déterminant de l'intérêt. Pour Rousseau l'intérêt (qui est la forme de l'amour de soi dans le système des rapports sociaux, état de guerre ou société de contrat) ne peut jamais être "mis entre parenthèses", ou "transcendé", sinon par soi. Sans l'efficace de l'intérêt, il n'y aurait pas d'autorégulation, d'autolimitation de l'aliénation totale, ni sa conversion en "échange avantageux". C'est parce que l'intérêt de chaque individu est actif dans l'aliénation totale, que chaque individu reçoit ce qu'il donne, et plus encore. Il voudra pour les autres ce qu'il veut pour lui-même en fonction de l'égalité qu'impose la clause de l'aliénation totale. Mais il ne voudrait rien pour les autres, s'il ne le voulait d'abord pour soi. L'intérêt général n'est pas le produit d'une conversion morale qui arracherait l'individu à son intérêt : il n'est que l'intérêt individuel forcé à la généralité de l'égalité, limité par elle, mais en même temps limitant dans ses effets l'aliénation totale qui fonde cette égalité générale.

Ce mécanisme, Rousseau en expose la logique dans les paragraphes du chapitre VI, qui suivent immédiatement l'exposition de la clause de l'aliénation totale. Le dernier les résume :

"Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a" (I. VI. p. 92).

Ce contrat qui n'est pas un échange, a donc, paradoxalement un échange pour effet. Nous comprenons alors pourquoi cette aliénation totale "incompatible avec la nature humaine" (I. IV) peut ne pas lui être contraire. Dans le Contrat Social l'homme ne se donne pas tout entier pour rien. Il reçoit ce qu'il donne et plus encore, par cette raison qu'il ne se donne qu'à soi. Il faut l'entendre au sens fort : il ne se donne qu'à sa propre liberté.

Nous pouvons alors préciser la nature du Décalage II. Le Décalage I. tenait à la différence de statut théorique entre les deux Parties Prenantes, et au fait que le Contrat Social n'était pas un contrat d'échange, mais l'acte de constitution de la Seconde Partie Prenante.

Ce qui a été "chassé" dans le premier moment, sous l'effet du Décalage I, reparaît dans le second moment, sous la forme du Décalage II : ce faux contrat fonctionne pourtant comme un vrai contrat, puisqu'il produit un échange, et de surcroît un échange avantageux. Ce qui avait été "chassé" du premier moment est maintenant "rattrapé" et pensé dans le second moment. Mais au prix du Décalage II : entre l'aliénation totale et l'échange qu'elle produit, entre

l'aliénation totale et l'intérêt qui en assure l'autolimitation, l'auto-régulation en réalisant cette aliénation totale en échange.

Mais alors, nous pouvons aller plus loin : dans le mécanisme qui inscrit l'efficacité de l'intérêt de chaque individu dans la nécessité de la forme universelle (et donc égalitaire) de l'aliénation totale, existe un Décalage de statut théorique, non-pensé, non assumé. En d'autres termes : ce n'est pas le même intérêt qui produit l'aliénation totale, d'une part, et qui agit en elle pour la réaliser en échange d'autre part. Ce "problème" non-pensé est "chassé", et "repoussé". La solution est elle-même problème : le problème que Rousseau va poser dans les termes de l'intérêt particulier et de l'intérêt général (ou de la volonté particulière et de la volonté générale). Mais déjà, nous soupçonnons que ce "problème" lui-même ne peut être "posé" que sous la condition d'un nouveau Décalage III.

Résumons : Le Décalage I concerne la différence entre la PP. 1 et la PP. 2. Le Décalage II concerne la différence entre l'aliénation totale et l'échange avantageux. Le Décalage III va apparaître dans le "problème" de l'intérêt général ou de la volonté générale, ou, ce qui revient au même, dans le problème de la loi.

*
* *
*

V

INTERET PARTICULIER ET INTERET GENERAL, VOLONTE PARTICULIERE ET VOLONTE GENERALE : DECALAGE III

Toutes les remarques qui suivent supposent la connaissance du dispositif et de la nature des Institutions issues du Contrat Social : le Souverain (ou Législatif), le Gouvernement (ou exécutif), la nature des actes du Souverain (lois), et du Gouvernement (décrets), et le rapport subordonné du Gouvernement au Souverain, dont il n'est que l'"officier", le "commis".

Ce dispositif fait apparaître deux ordres de réalité :

1. Une réalité fondamentale, essentielle : elle est du côté du Contrat Social et du Souverain, du côté du pouvoir législatif et de la loi. Là est la "vie" et l'"âme" du corps social.

2. Une réalité secondaire, dont toute l'essence est d'être de délégation, et d'exécution, de mission et de commission : le Gouvernement et ses décrets.

On peut, en première approximation exprimer la différence de ces deux ordres de réalité en disant que l'essence de la première est la généralité, l'essence de la seconde la particularité. Deux catégories qui dominent, dans leur distinction toute la "nature", c'est-à-dire en fait tous les "problèmes" théoriques du Contrat Social. Voyons cela d'un peu près en examinant l'objet par excellence où se réalise l'essence du Souverain : la loi.

Qu'est-ce qu'une loi ? L'acte propre du Souverain. Quelle en est l'essence ? D'être générale : à la fois dans sa forme et dans son contenu, comme décision de la volonté générale, portant sur un objet général.

".... quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même ; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet tout entier sous un point de vue à l'objet tout entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi" (II. VI. p. 169).

et Rousseau ajoute :

"Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu, ni une action comme particulière".

Considérons cette double généralité de la loi.

1. La généralité de la loi est la généralité de sa forme : "quand tout le peuple statue sur tout le peuple ...". Tout le peuple = le peuple tout entier assemblé, statuant sur lui-même en tant que "corps", abstraction faite des volontés particulières. La volonté de ce corps est la volonté générale. Nous pouvons donc écrire : généralité de la loi = volonté générale.

2. La généralité de la loi est la généralité de son objet : "quand tout le peuple statue sur tout le peuple ...". L'objet de la loi est le peuple "tout entier", comme "corps", et ne considérant que "lui-même", abstraction faite de toute particularité (action, individu). Nous pouvons écrire : généralité de l'objet de la loi = intérêt général.

L'unité de la loi s'écrit alors : volonté générale = intérêt général.

Ce couple ne s'entend que par son opposé : volonté particulière = intérêt particulier. Nous pensons savoir (Cf. le second Discours) ce qu'est volonté particulière et intérêt particulier. Toute la difficulté tient dans l'intelligence de la généralité de la volonté et de l'intérêt, comme même généralité.

Le rêve de Rousseau :

"J'aurais voulu naître dans un pays où le Souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un seul et même intérêt, ce qui ne pouvait se faire qu'à moins que le peuple et le souverain ne soient une même personne" (Dédicace au second Discours).

- Ce rêve est réalisé par le Contrat Social, qui donne la Souveraineté au peuple assemblé. L'acte de législation n'est jamais en effet que le Contrat Social continué, repris, et réactivé en chaque "instanté. L'"instant" originaire qui "fait d'un peuple un peuple" n'est pas un "instant" historique, il est l'"instant" originaire toujours actuel, et qui re-vit dans tous les actes du Souverain, dans chacune de ses décisions législatives, expression de la volonté générale. Or la volonté générale n'existe que parce qu'existe son objet : l'intérêt général.

"Si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces mêmes intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas des points par lesquels les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt que la volonté doit être gouvernée" (II. I. p. 135).

Nous voilà donc affrontés au problème des rapports entre l'intérêt particulier et l'intérêt général. Or, nous avons vu intervenir l'intérêt particulier dans le mécanisme même de l'autorégulation de l'aliénation totale :

"Pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit, et l'idée de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme" (II. IV. p. 154).

Comme le précise un texte du Manuscrit de Genève, cette préférence n'est que l'autre nom de l'intérêt particulier :

"Comme la volonté tend toujours au bien de l'être qui veut, que la volonté particulière a toujours pour objet l'intérêt privé, et la volonté générale l'intérêt commun, il s'ensuit que cette dernière est ou doit être le seul vrai mobile du corps social ... car l'intérêt privé tend toujours aux préférences, et l'intérêt public à l'égalité" (cette dernière phrase est reprise dans le Contrat I. II. p. 135-136).

Le paradoxe qui ressort de la comparaison de ces textes est que l'intérêt particulier est présenté à la fois comme le fondement de l'intérêt général et son contraire. Pour "résoudre" cette contradiction, voyons comment Rousseau la traite pratiquement, à l'occasion du problème théorique posé par les conditions de validité des suffrages.

Les suffrages, dans l'ensemble du peuple ont en effet pour objet la promulgation des lois, c'est-à-dire la déclaration de la volonté générale. Comment procéder pour connaître la volonté générale ? Le principe est posé en IV. I. p. 363 :

"... la loi de l'ordre public dans les assemblées n'est pas tant d'y maintenir la volonté générale que de faire qu'elle soit toujours interrogée, et qu'elle réponde toujours".

Ce texte signifie :

1. que la volonté générale existe toujours, puisqu'elle est, comme l'énonce le titre même du chapitre "indestructible".
2. mais qu'il faut mettre en jeu trois conditions pour qu'elle puisse se déclarer.

Il faut d'abord que lui soit posée une question pertinente, qui relève par essence d'elle : portant non sur un objet particulier, mais sur un objet général.

Il faut que cette question lui soit posée dans une forme pertinente, qui interroge bien la volonté générale elle-même, et non des volontés particulières.

Il faut enfin que la volonté générale réponde à cette question, c'est-à-dire que, tout existante qu'elle soit, elle ne soit pas "muette", comme il advient lorsque "le lien social est rompu dans les coeurs".

Supposé que lui soit posée une question générale, et que la volonté générale ne soit pas muette, il faut l'interroger dans les formes requises par sa nature même, pour qu'elle réponde bien à la question posée. C'est tout le problème des règles des suffrages.

"La volonté générale est toujours droite, et tend toujours à l'utilité publique : mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude" (II. III. p. 145).

Dans le principe, la volonté générale est la résultante des volontés particulières :

"... ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale du grand nombre des petites différences résulte(rail) toujours la volonté générale" (ib.).

Si tel est le principe du mécanisme de la déclaration de la volonté générale, pourquoi les délibérations du peuple peuvent-elles manquer de rectitude, et, de ce fait, ne pas déclarer la volonté générale ? Pour que ce mécanisme assume bien sa fonction il faut deux conditions supplémentaires :

"Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre des petites différences résulterait toujours la volonté générale et la délibération serait toujours bonne". (II. III. p. 145).

Il faut donc que le peuple soit "suffisamment informé", c'est-à-dire qu'il ait des "lumières", ce qui pose le problème de son éducation politique.

Mais il faut surtout (et c'est là que tout se décide) qu'il n'existe dans l'Etat ni "brigues", ni "associations partielles", ni surtout une association partielle dominante, - car alors ce qui est "déclaré" n'est plus la volonté générale, mais une volonté partielle, quand ce n'est pas tout simplement une volonté particulière : celle du groupe dominant.

"Il importe donc, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat, et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui" (II. III. p. 146).

Condition absolue pour Rousseau ; que la volonté générale soit bien interrogée là où elle siège, en chaque individu isolé, et non

dans tel ou tel groupe d'hommes, unis par des intérêts qui leur sont communs, mais qui restent particuliers au regard de l'intérêt général. Pour que la volonté générale se déclare, il faut donc faire taire (supprimer) tous les groupes, ordres, états, classes, partis, etc. Des groupes se forment-ils dans l'Etat, la volonté générale commence à se taire, et en fin de compte devient muette.

"Mais quand le noeud social commence à se relâcher, et l'Etat à s'affaiblir ; quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influencer sur la grande, l'intérêt commun s'altère" (IV. I. p. 362).

Notons-le : la volonté générale n'en subsiste pas moins, inaltérable et droite : "elle est toujours constante, inaltérable et pure, mais elle est subordonnée à d'autres qui l'emportent sur elle". La preuve : dans l'individu le plus corrompu, la volonté générale n'est jamais détruite, mais seulement éludée.

L'individu : "même en vendant son suffrage à prix d'argent il n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'élude. La faute qu'il commet est de changer l'état de la question, et de répondre autre chose que ce qu'on lui demande ; en sorte qu'au lieu de dire par son suffrage, "il est avantageux à l'Etat", il dit : "il est avantageux à tel homme ou à tel parti que tel ou tel avis passe" (Ib. p. 363).

Nous sommes maintenant en état de préciser la nature et la fonction théorique du Décalage III.

Nous disions : nous pensons savoir ce qu'est l'intérêt particulier, mais nous ne savons pas ce qu'est l'intérêt général. Or il est dit que l'intérêt général est le fond commun des intérêts particuliers. Chaque intérêt particulier contient donc en soi l'intérêt général, chaque volonté particulière la volonté générale. Cette thèse est réfléchie dans la proposition : que la volonté générale est indestructible, inaliénable et toujours droite. Ce qui signifie en clair : l'intérêt général existe toujours, la volonté générale existe toujours, qu'elle soit ou non déclarée ou éludée.

Qu'est-ce qui sépare l'intérêt général de lui-même, la volonté générale d'elle-même ? L'intérêt particulier. Nous sommes en pleine contradiction : l'intérêt particulier est l'essence de l'intérêt général, mais il est aussi son obstacle or tout le secret de cette contradiction repose sur un "jeu" de mots par lequel Rousseau appelle d'un même nom l'intérêt particulier de chaque individu pris isolément, et l'intérêt particulier de groupes sociaux. Ce second intérêt qui est un intérêt de groupe, de classe, de parti, et non l'intérêt de

chaque individu, n'est dit particulier qu'au regard de l'intérêt général. C'est un "jeu" de mot que de le déclarer particulier comme est déclaré particulier l'intérêt de l'individu isolé. Ce "jeu" de mot est une nouvelle fois l'indice d'un Décalage : différence de statut théorique entre l'individu isolé et les groupes sociaux, - cette différence étant l'objet d'une dénégaration inscrite dans l'usage commun du concept d'intérêt particulier. Cette dénégaration est inscrite en toutes lettres dans sa déclaration d'impuissance : il ne faut pas qu'il existe dans l'Etat des groupes humains. Déclaration d'impuissance, car s'il ne faut pas qu'ils existent, c'est qu'ils existent. Point de résistance absolu, qui n'est pas un fait de la Raison, mais un fait tout court, irréductible : la première rencontre avec un problème réel, après cette longue "chasse".

Mais justement, la dénégaration théorique par l'usage équivoque d'un seul et même concept ("intérêt particulier") de ce fait "résistant" permet à la théorie de se développer sans résistance, dans le commentaire du couple spéculaire intérêt particulier : intérêt général. Pourtant, à y regarder de près, nous voyons à l'oeuvre le Décalage dans ce couple même.

L'intérêt général : son existence a pour pur et simple contenu sa déclaration d'existence. Rousseau ne doute pas un seul instant de l'existence d'un intérêt général comme fondement de toute société. Que l'idéologie de l'intérêt général soit indispensable aux sociétés réelles qui servent à Rousseau de référence, c'est certain. Mais, dans le Contrat Social, Rousseau ne traite jamais l'intérêt général comme une idéologie, ou un mythe. Son existence réelle lui fait si peu de doute qu'il en affirme l'existence inaltérable et imperturbable, même lorsque la volonté générale qui le déclare est rendue muette. Ici, le Décalage théorique commence à rendre manifeste un tout autre Décalage : celui qui instaure cette philosophie dans le Décalage qu'elle a pris, dès son origine, avec le réel, pour naître.

Il en va de même, en miroir, pour l'intérêt particulier. Car l'intérêt général n'est que le reflet spéculaire de l'intérêt particulier. L'intérêt particulier est lui aussi l'objet d'une déclaration d'existence absolue. Les deux déclarations se répondent en écho puisqu'elles portent sur le même contenu, et jouent la même fonction. Et elles sont décalées par rapport à la même réalité : les intérêts des groupes sociaux, objet d'une dénégaration indispensable au maintien en service des catégories spéculaires de l'intérêt particulier et de l'intérêt général. De même que l'intérêt général est un mythe, dont on perçoit la nature dès qu'on le voit se démarquer de son double réel, ces "intérêts généraux" que Rousseau déclare "particuliers" parce qu'ils sont le fait de groupes humains (ordres, classes etc), - de même l'intérêt particulier "pur" de l'individu isolé (ce qui lui vient des origines consti-

tuantes de l'état de nature) est un mythe, dont on perçoit la nature dès qu'on voit qu'il possède son "double" réel dans ces intérêts généraux des groupes humains que Rousseau déclare "particuliers" parce qu'ils dominent l'Etat, ou luttent pour la conquête de son pouvoir. Comme dans les cas précédents, nous décelons bien le Décalage, mais sous la dénégation verbale d'un jeu de mots : ici le "chassé"-croisé du particulier et du général, concepts qui appartiennent pourtant en propre, exclusivement à l'individu et au Souverain, mais qui servent à réduire théorique le Décalage introduit dans le système conceptuel de Rousseau par le surgissement de ce phénomène irréductible : l'existence des intérêts de groupes sociaux. L'intérêt de ces groupes sociaux est tantôt dit particulier, tantôt dit général, pour les besoins de la Cause, celle du couple spéculaire idéologique intérêt particulier / intérêt général, où se réfléchit l'idéologie d'une domination de classe qui présente ses intérêts de classe aux particuliers comme leur intérêt (général).

Désormais le Décalage nous apparaît dans toute son ampleur, et sous une forme nouvelle. Il ne concerne plus tel ou tel point intérieur à la théorie. Il ne s'agit plus du statut de la Seconde Partie Prenante (Décalage I), ni du statut de l'échange dans l'aliénation totale (Décalage II). Il s'agit cette fois du Décalage même de la théorie par rapport au réel, pour la première fois la théorie rencontre dans l'existence des groupes sociaux. Parvenus à ce point, nous pouvons faire une suggestion, et une remarque.

La suggestion. Il serait sans doute bien intéressant de refaire à l'envers le chemin que nous venons de parcourir, mais cette fois en partant du Décalage III comme de la raison de tous les "problèmes" et Décalages antérieurs. Ce serait partir de la dés-articulation de la philosophie de Rousseau, c'est-à-dire du point où elle s'articule sur l'idéologie juridique de la société dans laquelle vit Rousseau, en prenant, pour se constituer en philosophie idéologique du politique, la distance de ce Décalage III qui la constitue. Par cette démarche, on ferait apparaître ce résultat que la différence et l'opposition classiques entre critique externe et critique interne d'une théorie philosophique sont un mythe.

La remarque. C'est que Rousseau rencontre enfin, dans l'objet sur lequel porte la dénégation du Décalage III (les groupes sociaux, ordres, classes etc.) cela même dont il était parti comme problème : le résultat du second Discours. Et cette comparaison donnerait sans doute des résultats pertinents sur les concepts idéologiques qui soutiennent tout l'espace théorique du Contrat Social : liberté, amour de soi, égalité, etc. Cette fameuse liberté en particulier, so- lennellement affectée à l'homme du premier état de nature, réserve et dépôt sacré pour on-ne-sait-jamais, c'est-à-dire pour l'Avenir de

la Morale et de la Religion (et pour la Volonté Générale, c'est-à-dire pour l'Intérêt Général), - on s'apercevrait que l'homme naturel n'en a nul besoin ni usage ; que tout le second Discours se passe parfaitement d'elle. Et on verrait aussi ce qu'il en est des groupes sociaux : n'est-ce pas le corps des "riches" qui prend l'initiative du Contrat Social, dont les arguments sont alors dénoncés ; l'entreprise très "réfléchie" de la plus grande imposture de l'histoire du Genre Humain ? Le vrai Contrat Social, "légitime" celui-là, rencontre ainsi au bout du déplacement de ses concepts, les réalités mêmes dont le second Discours avaient décrit l'existence et son implacable logique.

Une dernière remarque. Si le Décalage III concerne cette fois le Décalage de la théorie par rapport au réel, il n'est plus question de simple dénégation théorique. La dénégation ne peut être que pratique : dénier l'existence des groupes humains (ordres, classes) c'est supprimer pratiquement leur existence. Ici nous inscrivons : Décalage IV.

*
* *
*

VI

FUI TE EN AVANT DANS L'IDEOLOGIE, OU REGRESSION DANS L'ECONOMIE : DECALAGE IV

La solution des "difficultés théoriques" existantes est confiée à la pratique. Il s'agit de parvenir à supprimer, dans la réalité qu'il n'est plus question d'éviter, les groupes sociaux, et leurs effets : l'existence des ordres, des classes sociales, des partis politiques et idéologiques, et de leurs effets.

Rappelons les conditions du "bon" fonctionnement de la consultation de la volonté générale. Il fallait que le peuple eût des lumières, et qu'entre lui et la volonté générale ne s'interposât aucun groupe humain intermédiaire. Rousseau va mener de front les deux tâches, dans une seule et même opération, qui va prendre deux formes, la seconde étant le constat de l'échec de la première et vice-versa. Fuite en avant dans l'idéologie et (ou) régression dans la réalité. Le Décalage IV, qui est tout "pratique" (mais naturellement implique des effets théoriques) "sépare" les deux formes de cette tentative-alternative. Je ne donne ici que quelques indications sommaires.

1. La fuite en avant dans l'idéologie.

On en trouve les moments essentiels dans la théorie des mœurs, de l'éducation et de la religion civile. Dans son principe cette tentative a pour fin de mettre en place les dispositifs pratiques d'une réforme morale permanente, destinée à annuler les effets des groupes sociaux d'intérêts qui ne cessent de surgir et d'agir dans la société. Il s'agit de défendre et de restaurer sans cesse la "pureté" de la conscience individuelle (donc de l'intérêt particulier qui est en soi l'intérêt général) dans une société où la guettent les effets pernicioeux des groupes "particuliers".

Enumérant les diverses sortes de lois, Rousseau distingue les lois politiques, les lois civiles, les lois criminelles. Mais l'essentiel n'est pas dit :

"A ces trois sortes de lois il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes ; qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans le coeur des citoyens, qui fait la véritable constitution de l'Etat ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion, partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres : partie dont le Grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, forment enfin l'inébranlable clé" (II. XII. p. 223).

Ce qui est cause dans ces lois-clés, non écrites, c'est l'action sur la "volonté particulière" qui fait corps avec les "mœurs". "Moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux lois ..." (III. I. p. 242). Mais les "mœurs" ne sont que l'avant-dernier chaînon d'une causalité qu'on peut figurer de la manière suivante :

Lois —→ opinions —→ mœurs —→ volonté particulière

De leur côté, on peut leur faire confiance, les groupes sociaux agissent automatiquement, par leur simple existence comme par leurs entreprises et leur influence, sur chacun des moments de ce processus. Il est donc indispensable qu'une contre-action s'exerce sur chacune des causes intermédiaires. Le Législateur agit par excellence sur les lois. L'éducation, les fêtes, la religion civile etc.

sur les opinions. Les censeurs sur les mœurs. Mais le Législateur n'intervient qu'aux origines de l'existence historique du corps social, et les censeurs ne peuvent que conserver les bonnes mœurs, non réformer les mauvaises. C'est donc au niveau des opinions que l'action peut et doit être et constante et efficace. D'où l'importance de l'éducation des citoyens par des moyens publics (les fêtes) ou privées (l'Emile) : mais l'éducation ne peut se suffire sans le recours à la religion, c'est-à-dire à l'idéologie religieuse, mais conçue comme religion civile, c'est-à-dire dans sa fonction d'idéologie morale et politique.

Fuite en avant dans l'idéologie, comme le seul moyen de protéger la volonté particulière de la contagion des "intérêts" dit "particuliers" c'est-à-dire sociaux des fameux groupes "intermédiaires". Fuite en avant : car elle n'a point de terme. La solution idéologique, cette "clé de voûte" qui soutient dans le ciel tout le cintre politique a besoin du ciel. Rien n'est fragile comme le Ciel.

2. La régression dans la réalité (économique).

C'est pourquoi il faut revenir sur la terre et attaquer dans leur principe même ces dangereux "groupes" humains. Et, se souvenant des thèses majeures du second Discours, parler de la réalité, c'est-à-dire des "biens", de la propriété, de la richesse et de la pauvreté. En termes clairs : il faut maintenir l'Etat dans les limites étroites d'une structure économique définie.

".... la fin de tout système de législation ... il se réduit à deux objets principaux, la liberté et l'égalité ? La liberté parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'Etat ; l'égalité parce que la liberté ne peut subsister sans elle ... à l'égard de l'égalité il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence, et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois et, quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez riche pour en acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre. Ce qui suppose, du côté des Grands, modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise". (II. XI. pp. 218-219).

Ici, Rousseau ajoute une note :

"Voulez-vous donc donner à l'Etat de la consistance, rapprochez les degrés extrêmes autant qu'il est possible ; ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun ; de l'un sortent les

fauteurs de la tyrannie, et de l'autre les tyrans " (II. XI. p. 219).

Les formules centrales de ces textes reprennent, mais à propos de leurs effets politiques, certains des termes mêmes du second Discours : "Dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut ...". Cette possibilité marque, avec le début de la division du travail, le début de la dépendance, qui devient universelle lorsque toute la terre étant cultivée et occupée, "les surnuméraires ... furent obligés de recevoir ou de ravir leur subsistance de la main des riches ..." et les riches furent capables d'acheter ou de contraindre les pauvres. C'est cette réalité qui hante la seconde solution pratique du Contrat Social.

Dans les réformes économiques qu'il propose, Rousseau vise à proscrire les effets de l'inégalité économique établie, et particulièrement le groupement des hommes en ces deux "états" "naturellement inséparables", les "riches" et les "gueux". Le critère qu'il retient est que "nul ne soit assez opulent pour en acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre". Il exprime à haute voix, mais sans en penser les conditions pratiques, le vieux rêve de l'indépendance économique, du "commerce indépendant" (second Discours), c'est-à-dire de la petite production artisanale (urbaine ou agraire).

"Fuite en arrière" cette fois, dans la réalité économique : régression.

Que ce soit un rêve, un vœu pieux, Rousseau le sait :

"Cette égalité, disent-ils, est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique. Mais si l'abus est inévitable, s'en suit-il qu'il ne faille pas au moins le régler ? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir ..." (II. XI. p. 219).

On voit : il ne peut s'agir que de régler un abus inévitable, effet de la force des choses. Lorsque Rousseau parle de "rapprocher les deux extrêmes", c'est de cette impossible condition qu'il s'agit : aller contre la force des choses, proposer, à titre de mesure pratique, une solution "qui ne peut exister dans la pratique". Il est à peine besoin de noter que les deux "extrêmes" ont tout ce qu'il faut pour se constituer en groupes humains défendant leurs "intérêts" qui se moquent bien des catégories de la généralité ou de la particularité.

En deux mots : Rousseau invoque comme solution pratique à son problème (supprimer l'existence des classes sociales) une régression économique vers un des phénomènes de la dissolution du mode de production féodal : le petit producteur indépendant, l'artisanat urbain ou rural, ce que le second Discours décrit sous le concept de "commerce indépendant" (indépendance économique universelle permettant un "libre" commerce, c'est-à-dire de libres relations entre les individus). Mais à quel saint se vouer pour obtenir cette impossible réforme économique régressive ? Il ne reste que la prédication morale, c'est-à-dire l'action idéologique. Nous sommes au rouet.

Fuite en avant dans l'idéologie, régression dans l'économie, fuite en avant dans l'idéologie, etc. Cette fois le Décalage est inscrit dans la pratique que propose Rousseau. Cette pratique porte non sur des concepts, mais sur des réalités (l'idéologie morale et religieuse qui existe, la propriété économique qui existe). Le décalage est bel et bien, et en toutes lettres, le Décalage même de la théorie par rapport au réel dans son effet : décalage entre deux pratiques toutes deux impossibles. Comme nous sommes désormais dans la réalité, et que nous ne pouvons rien qu'y tourner en rond (idéologie-économie-idéologie etc.) il n'est plus de fuite possible dans la réalité même. Fin du Décalage.

*
* *

S'il n'est plus de Décalage possible - puisqu'il ne servirait plus à rien dans l'ordre théorique, qui n'a fait que vivre de ces Décalages, en chassant devant lui ses problèmes en leur solution jusqu'à la rencontre du problème réel, insoluble, il reste pourtant un recours, mais d'une autre nature : un transfert, cette fois, le transfert de l'impossible solution théorique dans l'autre de la théorie, la littérature. Le "triomphe fictif", admirable, d'une écriture sans précédent : La Nouvelle Héloïse, l'Emile, les Confessions. Qu'elle soit sans précédent n'est peut être pas sans rapport avec "l'échec", admirable, d'une théorie sans précédent : le Contrat Social.

Alain GROSRICHARD

GRAVITE DE ROUSSEAU

Des premiers Discours aux Rêveries l'oeuvre de Rousseau ne cesse de désigner, à l'intérieur d'elle-même, son propre extérieur ; travail de partage obstiné, opéré sur un monde d'abord perçu comme obscur, confus, contradictoire, et qui peu à peu le constitue en système : l'autre système, système tout à la fois extérieur et de l'extériorité, qui n'est chassé dans le dehors de l'oeuvre que parce qu'il est le dehors même de la nature en étant sa représentation aliénée ; et que l'oeuvre, elle, ne se veut rien d'autre que le système même de la nature réapparaissant au regard dans l'intégralité de sa présence. Il n'y aurait pas eu d'oeuvre si, au départ, il n'y avait pas eu douleur, contradictions, déchirement du sujet, - symptômes non pas d'un ordre qui se défait, mais comme d'une maladie qui gagne, active, vivante, proliférant sur le champ ordonné de la nature, dont elle utilise les forces pour la retourner contre elle-même. L'oeuvre de Rousseau est profondément une oeuvre de réaction. Elle ne naît, ne se constitue, ne se développe en système que de se provoquer elle-même.

Il y a deux sortes de silence chez Rousseau. Celui de l'origine, où il n'y a rien à dire, parce qu'il n'y a rien d'autre à dire que la nature même : langage silencieux des gestes, du visage qui n'est en quelque sorte que la nature jouissant d'elle-même, jouant avec sa propre multiplicité. Rien n'est signe et tout est signe. La voix même est comme muette, elle ne survient pas à la nature pour la représenter : chantant elle est la nature s'enchantant. Ce silence bruissant infiniment riche d'expression est celui du sauvage. L'enfant le retrouve : "On a longtemps cherché s'il y avait une langue naturelle et commune à tous les hommes, sans doute, il y en a une ; et c'est celle que les enfants parlent avant de savoir parler" (1). Mais c'est aussi le silence de l'homme naturel accompli, devant le texte (2) d'une nature déployée dans toute sa diversité, et que seul son regard, coextensif à elle, peut entendre et comprendre : l'oeil écoute et parle. Et c'est encore le silence des peuples heureux, dans un état où la Volonté Générale n'a pas à prendre la parole parce que l'état, à tout moment, est cette parole même.

(1) Emile, Ed. Garnier, p. 45.

(2) Profession de foi, in Emile, p. 320

A l'opposé, il y a un autre silence, qui est celui de l'esclavage. La Volonté Générale se tait sous la tyrannie, la conscience sous l'opinion, la parole sous l'écriture, et en général le sujet sous la voûte de ses représentations qui lui échappent, captent, détournent et emportent sa voix : il était le sujet de ses représentations, elles s'assujettissaient à lui au point de ne s'en pas distinguer. Il en est maintenant le sujet, mais assujetti à elles dans une sujétion qui lui ôte toute liberté. Et, ici aussi, le plus profond silence se donne sous l'apparence d'un perpétuel bruissement : Tout est devenu signe, mais rien n'est plus signe. Muet parce qu'il était pris dans le discours de la nature, le sujet est maintenant pris tout entier dans le discours de l'autre de la nature, qui lui impose silence.

C'est entre ces deux silences que naît l'oeuvre de Rousseau, rompant l'un pour échapper à l'autre.

*
* *

Depuis le jour où l'équilibre en repos de la Nature première a été anéanti, par "celui qui toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers" (1), l'histoire du monde est la recherche sans fin d'un centre de gravité introuvable, dans un déséquilibre qui va en s'aggravant. Le monde est aujourd'hui le produit, complexe et monstrueux, d'un long procès de perversion, tant de la Nature que du Droit, par lequel le sujet (l'homme ou l'Etat) a peu à peu basculé hors de lui-même pour ne vivre désormais que dans l'excentricité de leur représentation.

Contre ce monde, l'oeuvre de Rousseau fonctionne comme un contrepoids ou plus exactement comme un système de contrepoids. Au vrai, comme nous le verrons, l'oeuvre donne en elle-même la théorie de sa propre fonction. Il suffit ainsi de se référer à la théorie de l'instinct physique ou moral, développé par exemple dans la Profession de foi : l'instinct est toujours instinct de conservation d'un sujet qui doit être un sans être simple, c'est-à-dire équilibré, et il maintient cet équilibre en contrebalançant le développement hypertrophique et pathologique de telle ou telle faculté. On retient le plus souvent de ce principe d'équilibre, son utilisation par Rousseau pour rendre compte de la genèse des facultés de l'homme : une faculté (la raison, l'imagination, etc ...) ne se développe que lorsque le besoin s'en fait sentir, lorsque des obstacles se présentent qui ne peuvent pas être surmontés par les moyens déjà existants. Mais cette actualisation des facultés virtuelles n'est que l'aspect normal du jeu de ce principe d'équilibre, celui qui est à l'oeuvre dans la genèse d'un sujet de droit comme Emile qui n'a de rapport qu'avec les choses, et non avec les hommes et leur représentation d'eux-mêmes et des choses, - ou

(1) Essai sur l'origine des langues, Ed. Belin, p. 521.

dans celle de l'Etat du Contrat Social, qui lui aussi est seul et n'a de rapport avec aucun autre.

Mais ce qui est donné à l'homme d'aujourd'hui, ce n'est plus l'immédiateté de la nature, mais le monde excentrique de la représentation, et l'homme de l'homme. L'instinct joue alors pour supprimer le déséquilibre créé par les facultés mêmes de l'homme. Aussi se déplace-t-il et prend-il différents noms, selon la faculté dont il doit balancer les excès : sentiment lorsque la raison, sans frein, se lance dans les constructions chimériques d'un système matérialiste, où la pensée en vient à se nier elle-même, raison au contraire lorsque l'imagination se perd dans les absurdités de la religion révélée, conscience lorsque la passion emporte au mal. Si loin qu'il ait été entraîné par le procès de perversion, l'individu ne peut faire qu'il se dénature absolument, qu'il bascule une fois pour toutes et rompe définitivement le fil qui le relie à son origine. La voix de la nature parlera toujours, si un moment on l'écoute dans le silence des passions. De même, la Volonté Générale, dans l'Etat, est indestructible : elle parlera toujours, pour peu qu'on lui en donne l'occasion en l'interrogeant pertinemment, et le lieu en rassemblant le peuple entier dans l'enclos des Comices, tout gouvernement et toute autre autorité que la sienne étant du même coup suspendue.

L'oeuvre de Rousseau veut n'être pour la nature et le droit, que cette occasion et ce lieu. Son écriture se donne comme le recueil même de la nature et du droit, et dégage, découvre inlassablement un lieu pour les laisser apparaître dans leur immédiateté, et parler sans Représentant : "A l'instant que le Peuple est légitimement assemblé en corps Souverain, toute juridiction du Gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue parce qu'où se trouve le Représenté, il n'y a plus de Représentant" (1). C'est pourquoi, paradoxalement, la fin qui hante dès son début, est d'être un discours sans sujet, d'être le discours même de la Nature, le calque de ce texte immense qui se propose au regard du Vicaire Savoyard. La référence au Moi n'est pas d'abord le retour à une subjectivité singulière, mais bien l'étape obligée par quoi l'on doit passer pour retrouver le lieu commun où le regard se confond avec le spectacle.

En cela, Rousseau ne diffère pas des empiristes et sensualistes du XVIII^e siècle, de Locke à Condillac. Il y a toujours deux sortes de moi, dont l'un n'est que superficiel : pris tout entier dans le préjugé et dans l'opinion, il n'est, peut-on dire, que leur effet : c'est le moi de l'amour propre qui se compare, qui n'existe que de se différer des autres. Mais il y a, sous les préjugés, l'opinion, les mots, un moi que tous peuvent retrouver au plus profond d'eux-mêmes, et qui est le lieu même de la nature : comble de la subjectivité, si l'on veut, mais aussi le seul véritable fondement de l'objectivité. De Locke à Berkeley et à Condillac, la critique des systèmes repose toujours sur cette critique première :

(1) Contrat Social (III, XIV)

l'auteur n'est pas revenu assez profondément en lui-même. Ainsi Locke critiquait l'innéisme de Descartes, ainsi Condillac critiquait l'innéisme tacite de Locke. C'est à cette exigence de retour à un moi qui n'est que le lieu de l'originel, et permet de voir se développer la nature avant les préjugés d'une expérience reçue du dehors, qui la pervertiront, - que Rousseau se réfère. Disant "moi", il n'est qu'un guide. Mais un guide nécessaire, parce que le seul qui connaisse encore le fil qui rattache à leur origine le monde et les hommes pervertis :

"Ces traits si nouveaux pour nous et si vrais trouvaient bien encore au fond des coeurs l'attestation de leur justesse, mais jamais ils ne s'y seraient rencontrés d'eux mêmes si l'historien de la nature n'eût commencé par ôter la rouille qui les cachait" (1).

De sorte que le discours de Rousseau se déploie tout entier dans la différence, comme la différence entre l'excentrique et le centre ; il mesure rigoureusement la gravité du mal à son éloignement de l'origine, non pas seulement par le moyen d'échelles et de règles que sont ses concepts théoriques ("Avant d'observer, il faut se faire des règles pour ses observations : il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique (mon Emile), sont cette échelle. Nos mesures sont les lois politiques de chaque pays"), mais parce qu'à tout moment il n'est que la distance maintenue entre un extérieur qu'il repousse sans jamais pouvoir cesser de lui appartenir, puisqu'il est discours écrit et représentation, et un centre silencieux qu'il n'a jamais fini d'atteindre, puisque l'atteindre serait se taire et se supprimer comme discours. Si bien que cette oeuvre, qui ouvre le monde refermé sur ses origines, s'ouvre elle-même en elle-même perpétuellement. L'écriture même qui conteste le monde et porte la nature et le droit bascule dans le monde de la représentation. De même que les gestes et les actes de Rousseau, expression immédiate d'un sujet naturel, dans un monde dont les Dialogues décriront le système achevé deviennent éléments du système de la représentation, qui les recompose de telle sorte qu'ils renvoient désormais à l'être "le plus chimérique qu'on puisse imaginer", de même son écriture se défigure pareillement au seul contact du monde qui la reçoit.

La même "jaunisse universelle" qui infecte le regard de l'homme et l'empêche de voir la nature telle qu'elle est, dans l'univers, l'empêche aussi de la voir dans les livres qui la disent : "lecteurs, vous aurez beau faire, vous ne verrez jamais mon Emile comme je le vois". L'histoire de l'oeuvre de Rousseau, est l'histoire d'un partage intérieur au monde, qui devient, peu à peu, intérieur à l'écriture même. L'oeuvre est ainsi prise elle-même dans le procès de perversion qu'elle dénonce, elle l'achève en le disant. Cet achèvement, ce sont les Dialogues, qui ne sont plus le discours d'un sujet cherchant à se défendre contre la défiguration que subira sa représentation, mais qui, d'emblée se donnent comme le discours

(1) Dialogue Troisième, Bibliothèque de Cluny, p. 276

de l'autre : discours dont le sujet lui-même s'est exclu, pour retrouver, dans le dehors à quoi ouvrent les Rêveries, cette autre vie, et cet autre ordre de choses qui doivent nécessairement exister pour compenser, balancer l'impossibilité de vivre et le malheur qui sont le lot du juste en ce monde.

*
* *
*

Dans cette histoire de l'oeuvre, qui répète en elle-même l'histoire du monde, l'Emile marque un point remarquable. Et d'abord pour Rousseau lui-même, qui y voit la clef permettant de comprendre son oeuvre comme un système théorique rigoureux. Il fait dire en effet au Français des Dialogues :

"J'avais senti dès ma première lecture que ces écrits marchaient dans un certain ordre qu'il fallait trouver pour suivre la chaîne de leur contenu. J'avais cru voir que cet ordre était rétrograde à celui de leur publication, et que l'Auteur, remontant de principes en principes n'avait atteint les premiers que dans ses derniers écrits. Il fallait donc pour marcher par synthèse commencer par ceux-ci, et c'est ce que je fis en m'attachant d'abord à l'Emile par lequel il a fini" (1).

En vérité, ce que Rousseau présente comme une "chaîne" de principes est plutôt une constellation de réponses, que l'Emile permet d'organiser en un système en équilibre dont le concept qu'est l'Emile serait le centre de gravité.

Le monde en effet que l'Emile désigne comme son autre, est le produit complexe de deux perversions, celle de l'homme comme individu et celle de l'état. On retrouve décrit dans l'Emile l'état de guerre de la fin du second Discours, mais élargi, et transposé dans le champ des intérêts économiques, sociaux, intellectuels, - en bref, dans le champ de l'opinion et de la représentation. Mais dans le second Discours, cet état limite ouvrait à une solution, la solution par l'état politique, dont le contrat social développe les fondements. Or en fait, le Contrat Social est moins la suite théorique du second Discours, qu'une réponse à un second aspect de la perversion de ce monde : la dégradation des Etats et leurs contradictions.

A ce monde double correspond un sujet double lui aussi. Les deux "manières d'être" de l'homme-naturelle et politique, les deux or-

(1) Dialogue troisième p. 273

dres de légalité - de la nature et des hommes - qui se succédaient du deuxième Discours au Contrat Social, se recouvrent maintenant sans coïncider.

"De ces contradictions naît celle que nous éprouvons sans cesse en nous-mêmes. Entraînés par la nature et par les hommes dans des routes contraires, forcés de nous partager entre ces diverses impulsions, nous en suivons une composée qui ne nous mène ni à l'un ni à l'autre but. Ainsi combattus et flottants durant tout le cours de notre vie, nous la terminons sans avoir pu nous accorder avec nous, et sans avoir été bons ni pour nous ni pour les autres" (1).

Il faut souligner que la duplicité du monde et de l'homme n'est pas simplement réunion ou addition de l'ordre de la Nature et de l'ordre civil, de l'homme de la nature et du citoyen, mais désigne un mixte nouveau, dont les éléments sont désormais inséparables, tout en étant contradictoires.

Dans ces conditions, quelles solutions théoriques s'offrent à Rousseau pour que le sujet échappe à une contradiction interne qui fait son malheur ?

Rousseau en écarte deux, comme impossibles aujourd'hui : celle du retour à l'état du sauvage du second Discours et celle du retour à l'état de pur citoyen, semblable à celui de Sparte par exemple. D'un côté en effet : "un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres serait le plus défiguré de tous", de l'autre ... "les deux mots de patrie et de citoyen doivent être effacés des langues modernes. Où il n'y a plus de patrie, il n'y a plus de citoyens".

Il en écarte enfin une troisième, qui est précisément la pseudo-solution des contemporains et consiste à masquer la contradiction des deux premières. On aboutit alors à cet être mixte, qui n'est proprement rien : "Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen, il ne sera bon ni pour lui, ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois ; ce ne sera rien" (2).

Reste la solution qu'est Emile. Emile, c'est l'homme naturel vivant dans l'état civil, mais il n'est pas, comme le bourgeois, le résultat

(1) Emile, p. 11

(2) Emile p. 10

du mélange contradictoire d'une nature pervertie et d'un état dégradé, il sera "un sauvage fait pour habiter les villes". Il se distingue donc du bourgeois comme le droit du fait. Ainsi l'Emile accomplissant en cela le mouvement de partage dont nous parlions plus haut, désintrie les deux ordres de la nature et des hommes qui se recouvrent et interfèrent dans ce monde, et les répartit sur deux plans différents. Ce qui commande, nous allons le voir, la composition de l'Emile.

Il s'agira d'abord de produire et de développer le concept d'un homme de la nature ; l'artifice d'une éducation permettra à la nature de poursuivre sa marche, sans se trouver dévié dès le départ, comme elle l'est aujourd'hui, où le nouveau-né, - seul lieu où la nature pointe encore, - se trouve immédiatement pris et pour toujours dans les restes de l'ordre de l'homme (le maillot n'est que la figure matérielle de cette emprise multiple qu'a la représentation adulte sur l'enfant : "les enfants entendent parler dès leur naissance", on leur impose convenances, devoirs, habitudes sociales etc ...). L'Emile choisit donc de porter à son achèvement l'ordre de la nature en retardant à l'extrême le moment de son contact avec l'ordre des hommes, en permettant au sauvage de n'être plus exclu dans le lointain temporel des premiers Temps, ou spatial des terres non civilisées, mais d'arriver aux portes mêmes de nos villes, et de les tenir sous la pureté naturelle d'un regard qui éclairera leurs contradictions.

Toute la première partie de l'Emile, jusqu'à la Profession de foi se déroule selon le droit d'une genèse-modèle des facultés. En fait Rousseau présente cette genèse normale comme "la marche même de la nature". Nous l'avons vu plus haut : Si l'oeuvre paraît celle d'un auteur, d'un original, d'un visionnaire, c'est qu'on n'y voit pas que c'est la nature même qui est là sous nos yeux, simplement présentée à travers une écriture qui voudrait n'être que pure transparence. L'aspect autoritaire, normatif du traité vient de l'autorité, de la norme qu'est la nature elle-même.

Rousseau insiste à tout instant sur la nécessité interne qui conduit la réalité qu'il se contente de voir s'ordonner sous son regard, seul regard original parce qu'il est originaire, et parce qu'entre l'oeil et le spectacle il n'y a pas le filtre déformant des représentations : "Ils cherchent toujours l'homme dans l'enfant". Le spectacle de la nature ne peut être donné qu'à un regard naturel : "Je sais que, s'obstinant à n'imaginer possible que ce qu'ils voient, ils prendront le jeune homme que je figure pour un être imaginaire et fantastique, parce qu'il diffère de ceux à qui ils le comparent". Et le regard dénaturé des hommes de ce siècle ne peut constituer, sous le nom de vérité, de nature et de droit que des images en miroir de leurs erreurs, de leur dénaturation, de leurs crimes. Aussi faut-il pour voir Emile tel qu'il est, le rejoindre en soi-même, sous les préjugés, voir Emile (et se voir) avec les propres yeux d'Emile : "Un sauvage nous juge plus sainement que ne fait un philosophe. Celui-ci sent ses vices, s'indigne des nôtres, et dit en lui-même : nous sommes tous des méchants. L'autre nous regarde sans s'émouvoir et dit : vous êtes des fous".

(Cette neutralité du regard détaché des préjugés et dont le discours ne serait que le décalque, Rousseau la revendique aussi bien ailleurs : aussi les "erreurs" dans les théories politiques de Hobbes, Grotius etc. . . ne sont que des perversions du regard : on juge de ce qu'on doit voir par ce qu'on voit).

Le problème de la norme de la genèse et du fondement des principes est en fait au coeur du discours empiriste, quoique non formulé comme tel. L'Essai sur l'entendement humain de J. Locke prétendait déjà, en partant des idées simples, montrer comment toute la connaissance pouvait se constituer selon l'ordre naturel de l'expérience, sans recourir à l'innéisme cartésien. On voit bien pourtant que cette genèse de l'entendement à partir du simple suppose une analyse préalable mais implicite de l'entendement déjà constitué, qui dessine le cadre vide dans lequel la genèse se développe. Ainsi, c'est le sujet du discours empiriste qui est lui-même l'horizon et la fin de la genèse qu'il décrit : la description est toujours normative. C'est pourquoi l'empirisme est la philosophie du traité d'éducation, qui se donne comme complément et application de la théorie, et n'est en fait, rien d'autre qu'un dédoublement du discours empiriste sur la genèse. Et l'éducateur n'est rien d'autre que le sujet de ce discours, mais représenté, mis en scène dans le discours lui-même. Cet éducateur n'est pas un maître, de même que le sujet du discours - le philosophe - n'est pas un auteur : Il n'impose pas sa loi, ne donne pas d'ordres, puisque la loi, l'ordre, c'est la nature à l'oeuvre dans le développement de son élève. Mais si l'élève est lui-même le jeu de la nature, il en est du même coup le jouet : il ne la saisit pas comme loi. Le rôle de l'éducateur est alors de renvoyer en miroir à l'élève l'image de son propre développement, en lui donnant ainsi force de loi. L'éducateur n'est pas la loi, il la révèle. Il est l'artifice par quoi le jeu de la nature qu'est l'enfant se réfléchit lui-même, prenant conscience de sa légalité. Mais que l'éducateur impose à l'enfant une légalité qui ne soit pas l'exacte représentation de celle qui, implicitement, le commande, alors les principes mêmes de l'empirisme s'effondrent, puisque ce n'est plus la nature qui mène la genèse, mais l'arbitraire des hommes. Aussi Condillac écrit-il, en des termes que Rousseau pourrait reprendre à son compte : "Il fallait me rapprocher de mon élève, et me mettre tout à fait à sa place, il fallait être enfant plutôt que précepteur. Je le laissais donc jouer et je jouai avec lui, mais je lui faisais remarquer tout ce qu'il faisait, et comment il avait appris à le faire" (1).

Mais une différence essentielle sépare Rousseau de Condillac, c'est que son élève n'est pas simplement un entendement. Il y a, chez Condillac, un ordre pour l'enseignement des sciences (l'ordre de leur genèse historique) mais cet ordre est logique, et non temporel. Condillac écrit bien : "Il n'y a point d'âge où l'on puisse comprendre les principes généraux d'une science, si l'on n'a pas fait les observations qui ont

(1) Condillac, Cours d'Etudes, Corpus des philosophes français, p. 408

conduit à ces principes. L'âge de raison est donc celui où l'on a observé". Mais il ajoute aussitôt : " et, par conséquent, la raison viendra de bonne heure, si nous engageons les enfants à faire des observations" (1). Il n'y a donc qu'une seule et même raison de l'enfant à l'homme, et une éducation bien conduite est celle qui fait gagner du temps, en multipliant les observations : la raison se constituera d'autant plus tôt que les observations auront été plus nombreuses.

Or, si le modèle sensualiste de la sensation transformée détermine bien aussi la genèse des facultés et des connaissances d'Emile, cette genèse est chez Rousseau commandée par une temporalité réelle, celle d'un individu vivant, qui naît, souffre, désire et peut à tout instant mourir, - bref fait d'un esprit et d'un corps. Aussi la genèse dans l'Emile n'est-elle pas une transformation linéaire de la sensation, mais une double transformation parallèle ; non pas une succession de formes de l'entendement, mais une succession de couples de formes équilibrées.

La vie d'Emile de l'enfance à l'âge adulte sera donc une suite d'états d'équilibre. Rousseau définit l'unité du sujet (2) comme une fraction dont le quotient serait égal à 1 ou comme une différence égale à zéro. Le progrès d'Emile, le progrès de son "Empire", sera comme la suite : $\frac{d}{f} = \frac{2d}{2f} = \frac{3d}{3f}$ etc. ... d représentant les besoins du corps ou les désirs et f les forces physiques ou les facultés intellectuelles qui peuvent les satisfaire. Cette unité dans l'équilibre est pour Rousseau la condition de la liberté et du bonheur. Tel sera donc le principe de l'éducation : "En quoi consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur ? Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs ; car, s'ils étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirions pas de tout notre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés, car si nos désirs ne s'étendaient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables. Mais c'est à diminuer l'excès des désirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté. C'est alors seulement que, toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera paisible, et que l'homme sera bien ordonné" (3).

Ce principe d'équilibre (4) permet de jouir pleinement à tout moment, à tout âge, de tout son être. Qu'est-ce donc que la mauvaise éducation ? Celle, dit Rousseau, qui ne sait pas "voir l'enfant dans l'enfant",

(1) Cours d'Etudes, "Discours préliminaire", p. 397

(2) On verra que cette définition de l'unité du sujet vaut aussi pour ce sujet qu'est l'Etat politique.

(3) Emile, p. 63-64

(4) Il est inutile de montrer ici comment ce principe d'équilibre, ce véritable calcul de la liberté et du bonheur joue ailleurs, et en particulier dans le Contrat Social, où il va même jusqu'à donner lieu à de savants calculs.

c'est-à-dire celle qui introduit le déséquilibre dans l'enfant. On peut provoquer ce déséquilibre de deux façons : soit en ajoutant, soit en retranchant quelque chose sur l'un des deux bras du levier. On ajoute quelque chose, par exemple, lorsqu'on se plie au caprice de l'enfant, lorsqu'on "met ses bras au bout des siens". Dès lors en devenant tyran, il perd sa liberté : "le seul qui fait sa volonté est celui qui n'a pas besoin, pour la faire, de mettre les bras d'un autre au bout des siens". On retranche quelque chose, lorsqu'on l'enserme dans des contraintes et des limites qui ne sont pas celles de la nature (maillot, devoirs etc...). Et, de même que l'accroissement de force dans le premier cas n'est qu'illusoire, et se retourne en son contraire la servitude, de même, une limitation violente de la liberté n'est que provisoire, elle finira par être débordée et conduira à la licence dont nous verrons plus loin les effets.

Si l'on veut se représenter le mécanisme de la perversion dans sa plus grande généralité, il suffit de dire qu'il est la méconnaissance de la temporalité de la nature. On détache les représentations de l'adulte de leur sujet pour les reporter sur un sujet enfant. L'Homme est celui qui pré-vient la nature et la fait se recouvrir elle-même : par qui la diversité des climats, avec les fruits, les caractères humains, les langues qui y correspondaient adéquatement, s'est fondue, donnant un mixte contradictoire et insipide : l'Essai sur l'Origine des Langues décrit bien ce recouvrement progressif et mutuel du Nord et du Midi, ce pliage de la terre sur elle-même par le jeu de la représentation.

Examinons un instant le spectacle du monde créé par l'homme : "l'homme force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre ; il mêle et confond les climats, les éléments, les saisons ... Il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres". L'ordre de la nature, c'était une certaine distribution dans l'espace, un espacement géographique (climats, terrains), aussi bien que temporel (saisons), et un accord tel finit avec son climat, ou sa saison. L'ordre de l'homme, c'est simplement la nature se recouvrant elle-même sans coïncider, mais en interférant, le Sud et ses produits venant s'appliquer sur le Nord, et l'été sur l'hiver, comme un livre qu'on ferme. La nature aujourd'hui est ce livre fermé dont les pages se superposent, rendant la lecture impossible. Il en est de même chez l'homme d'aujourd'hui, produit d'une éducation qui au lieu d'espacer son développement dans une succession d'âges avec leurs représentations, l'écrase dès sa naissance des représentations de sa fin.

L'Emile est le livre rouvert, le texte étalé, réordonné : le sujet s'espacer dans le temps naturel de sa genèse, et il sera celui qui laisse devant lui la nature s'espacer, différer d'elle-même, dans un équilibre de variétés, où toutes ses forces sont en action. Au livre IV de l'Emile, Rousseau, (se supposant riche) au lieu d'être celui en qui et par qui la nature se contredit elle-même, sera celui qui se diversifie avec elle en quelque sorte, qui la rend presque plus nature que nature. Il écrit, dans un texte qui répond exactement à celui que nous citons quelques lignes plus haut : "Je n'imiterais pas ceux qui mettent toujours les saisons en contra-

diction avec elles-mêmes, et les climats en contradiction avec les saisons ; qui, cherchant l'été en hiver, et l'hiver en été, vont avoir froid en Italie et chaud dans le Nord Moi, je resterais en place, ou je prendrais tout le contre-pied : je voudrais tirer d'une saison tout ce qu'elle a d'agréable, et d'un climat tout ce qu'il a de particulier. J'irais passer l'été à Naples et l'hiver à Pétersbourg ... etc" (1).

"Chaque âge, chaque état de la vie a sa perfection convenable, sa sorte de maturité qui lui est propre", mais Emile accroît cependant peu à peu son empire. Cet empire n'est, à la vérité que l'élargissement et le perfectionnement de la représentation qu'il se fait de la nature, chaque faculté n'apparaissant qu'au moment favorable (et tout l'art de l'éducation est de reconnaître ce moment favorable), c'est-à-dire au moment où elle est nécessaire à un sujet qui est mûr pour la recevoir. Chaque progrès intellectuel et moral, chaque progrès de la raison répond à un progrès du corps.

On en arrive ainsi à cet âge où le corps cesse de se développer, et du même coup la raison.

L'empire d'Emile, est alors la représentation de la nature entière : la nature a produit, par une genèse naturelle, un sujet naturel capable de la représenter adéquatement. C'est le moment du spectacle de la nature étalé sous les yeux au pied de la colline, le moment de son texte ouvert au regard.

L'homme est maintenant au centre de la nature à sa place, puisqu'il est ordonné par elle pour l'ordonner : "Il est donc vrai que l'homme est le roi de la terre qu'il habite ; car non seulement il dompte tous les animaux, non seulement il dispose des éléments par son industrie, mais lui seul sur la terre en sait disposer, et il s'approprie encore, par la contemplation, les astres mêmes dont il ne peut approcher" (2).

On peut se demander si, à ce moment Emile aura l'idée de Dieu. Il semble bien que non, dans la mesure précisément où il est un sujet fini mais qui n'a pas conscience de sa finitude, qui du même coup n'a pas l'idée d'un être infini et transcendant. L'idée de Dieu va apparaître pour répondre à un nouveau besoin, à un nouveau déséquilibre : il est remarquable que l'idée de Dieu apparaît chez Emile en même temps que naît en lui le désir sexuel, que Rousseau assimile au désir de la reproduction : le désir c'est la finitude, consciente d'elle-même, l'ouverture à l'autre, à l'infini : "le vrai moment de la nature arrive enfin, il faut qu'il arrive. Puisqu'il faut que l'homme meure, il faut qu'il se reproduise, afin que l'espèce dure et que l'ordre du monde soit conservé" (3).

(1) Emile, p. 432.

(2) Profession de Foi.

(3) Emile, p. 362.

Le moment de ce désir indéfini (qui n'est pas perçu encore par Emile comme désir de l'autre sexe) est le moment favorable à l'apparition de l'idée de Dieu, qui l'équilibrera. Aussi le rôle de l'éducateur est-il ici de différer le moment de la satisfaction sexuelle, qui plongerait Emile dans le mauvais infini de la licence.

Cette "licence" est le lot des jeunes gens victimes d'une mauvaise éducation, à qui l'on a essayé trop tôt d'inculquer l'idée de Dieu. Ne répondant pas à un désir infini, ni à une raison parfaitement développée, cette idée sera immédiatement déçue en une image défigurée de la diversité. Mais surtout il ne sera plus possible ensuite de retrouver une idée adéquate de la divinité : "Le grand mal des images difformes de la Divinité qu'on trace dans l'esprit des enfants est qu'elles y restent toute leur vie, et qu'ils ne conçoivent plus, étant hommes, d'autre Dieu que celui des enfants" (1). En conséquence, lorsqu'arrivera le moment du désir, le jeune homme ne disposera plus de ce contrepoids indéfini qu'est l'idée de Dieu. Il sera jeté dans la licence, qui est une infinie recherche de l'équilibre. Il faut voir d'ailleurs que cette licence est aussi bien licence sexuelle que licence intellectuelle d'une raison qui a perdu la clef de l'ordre de la nature. Aussi le matérialisme du siècle est-il essentiellement et profondément lié à sa licence morale. Mais la licence, morale et intellectuelle, est elle-même l'effet d'un déséquilibre premier, celui de la révélation de Dieu à un sujet qui ne l'attend pas. Révéler Dieu même s'il s'agit du vrai Dieu, c'est toujours le défigurer (2). Prêtres autoritaires de la Religion Révélée et philosophes athées sont ainsi profondément complices et appartiennent au même système, en déséquilibre perpétuel, qui n'est fait que de leur antagonisme sans fin.

On se presse d'enseigner le vrai Dieu pour prévenir la licence, mais la licence naît de ce déséquilibre premier, en entraîne en conséquence le redoublement de l'autorité du prêtre etc (3). Toute la Profession de Foi du Vicaire Savoyard entreprend de rétablir l'équilibre, en appuyant sur le seul centre de gravité qui soit fixe : le sujet de la religion. Or ce n'est pas par hasard que Rousseau a inséré la Profession de Foi dans l'Emile, ni à l'endroit précis où elle est insérée. Lorsque le Vicaire, devant les contradictions qui le déchirent, entreprend de rentrer en

(1) Emile, p. 311.

(2) "Gardons-nous d'annoncer la vérité à ceux qui ne sont pas en état de l'entendre, car c'est vouloir y substituer l'erreur". Emile p. 312.

La licence civile dans l'état aura exactement la même origine. C'est pourquoi la liberté une fois perdue ne se retrouve jamais, et que l'histoire d'un peuple qui a perdu sa liberté oscillera sans fin entre la licence et la servitude : "Les peuples une fois accoutumés à des maîtres ne sont plus en état de s'en passer. S'ils tentent de secouer le joug, ils s'éloignent d'autant plus de la liberté que, prenant pour elle une licence effrénée qui lui est opposée, leurs révolutions les livrent presque toujours à des séducteurs qui sous le leurre de la liberté ne font qu'aggraver leurs chaînes" (Epître dédicatoire du Discours sur l'inégalité).

(3) Sur l'origine historique de ce déséquilibre, il faut lire le ch. VIII du Livre IV du Contrat Social.

lui-même pour considérer ce qu'il lui importe vraiment de croire, il rejoint très précisément le lieu du sujet naturel dont l'Emile vient de développer la genèse (1). L'Emile fournit ainsi le concept théorique d'un sujet naturel qui doit servir de fondement rigoureux pour une religion naturelle.

Et, de même qu'Emile est "l'Homme abstrait, qui n'est d'aucun temps ni d'aucun pays", sa religion sera la base commune de toutes les religions particulières, qui n'en sont que la diversification accidentelle, selon les pays et les hommes.

Mais, sans nous interroger pour le moment sur le détail de cette religion naturelle, et sur sa fonction, examinons comment se poursuit l'éducation d'Emile.

*
* *
*

Nous avons vu que l'Emile, des deux ordres qui se nouaient et interféraient dans ce monde, choisissait d'en développer un, celui de la nature, jusqu'à son achèvement. Emile sera d'abord Homme de la nature. A la fin du livre V, cet Homme de la nature rencontre l'ordre civil mais sous sa forme actuelle, c'est-à-dire dégénérée : Or, loin de conseiller à Emile de fuir un tel ordre, son précepteur l'engage au contraire à y entrer : comme si les lois humaines même infidèles à leur essence qui est d'exprimer la volonté générale, étaient bonnes du seul fait qu'elles sont lois. "Ô Emile ! où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu. Né dans le fond d'un bois, il eût vécu plus heureux et plus libre ; mais n'ayant rien à combattre pour suivre ses penchants, il eût été bon sans mérite, il n'eût point été vertueux, et maintenant il sait l'être malgré ses passions. La seule apparence de l'ordre le porte à le connaître, à l'aimer ... Elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants" (2). On voit donc que l'ordre naturel, selon lequel s'est constitué Emile, ne se soutient pas de lui-même, et doit s'appuyer sur l'ordre civil de la loi. L'Homme n'est pas vraiment Homme s'il n'est pas aussi citoyen.

Il est alors intéressant de relire le Contrat Social, qui développe les fondements non pas comme l'Emile, de l'ordre de la nature, mais de l'ordre civil. Il propose lui aussi un Etat conçu comme sujet de droit, norme de référence pour tous les états de faits. Mais on s'aperçoit que, sous l'exposé des principes d'un état de droit, on peut lire à travers les exemples choisis par Rousseau, une certaine histoire, qui conduit vers un certain Etat, celui très précisément du dernier chapitre.

(1) "Il faut donc tourner d'abord mes regards sur moi pour connaître l'instrument dont je veux me servir..."
"Profession de Foi", in Emile, p. 325.

(2) Emile, p. 605

Or cet Etat politique ne se soutient qu'en s'appuyant sur la garantie d'une religion civile, dont les articles reproduisent presque exactement les dogmes de la Religion Naturelle.

On arrive donc ainsi à un état où le pur citoyen peut et doit être en même temps un Homme. Et ceci, par une véritable éducation des états, qui se dessine à travers le Contrat Social et n'est pas l'éducation civile des citoyens (1), mais une éducation comparable à celle d'Emile : le sujet de l'éducation n'est plus un individu humain, son champ une vie humaine, mais un peuple et l'histoire des peuples. Comme l'enfant, le peuple porte en lui la loi mais ne la reconnaît pas ni ne l'exprime comme telle. De là la nécessité du législateur (2), qui n'a aucun pouvoir pour imposer sa loi, et doit n'être, - comme l'éducateur l'était pour la raison naissante que le porte-parole de la volonté générale. Et comme l'éducateur devait employer des artifices et des ruses pour donner force à la raison et la faire accepter par l'enfant (3), de même le législateur utilisera ici la force de la religion

L'éducation historique des peuples repose, elle aussi sur les deux principes d'équilibre des besoins et des facultés, et sur celui de moment favorable.

C'est pourquoi la tâche du législateur, quoique analogue dans sa structure à celle de l'éducateur, la dépasse infiniment en difficulté : "Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux Hommes" (4).

Or, c'est précisément ce à quoi va conduire l'histoire, telle que la dit implicitement Rousseau. On a vu dans l'Emile que le précepteur représentait, à chaque âge, la force de la raison pour son élève, jusqu'au moment où Dieu est reconnu comme la raison suprême de l'ordre et l'auteur du "texte" de la nature. Le précepteur au même moment s'évanouit comme précepteur, et devient simplement ami. C'est Dieu maintenant qui est la force de la loi (5).

Dans l'histoire, il y a plusieurs peuples, donc plusieurs législateurs, mais Rousseau les distribue selon une hiérarchie qu'on peut rétablir comme suit. Il faut commencer par mettre hors jeu dans cette histoire

(1) Comparable à celle qui est esquissée dans les Considérations sur le Gouvernement de Pologne (Pléiade p. 366-399).

(2) cf. Contrat Social II, VI, p. 380.

(3) "Il importe à tout âge de revêtir la raison des formes qui la fassent aimer". Emile p. 404.

(4) Contrat Social II, VII, "Du législateur", p. 381.

(5) Emile p. 389

tous les faux législateurs qui imposent leur volonté particulière au peuple, donc une législation où la Volonté Générale ne peut se reconnaître. Ces faux législateurs sont vite dénoncés comme tels, et leur apparition n'est qu'une périclipsis dans l'histoire.

Il y a donc d'abord le bon législateur (Solon, Lycurgue) qui ont bien compris et exprimé la Volonté Générale de leur peuple, mais de leur peuple seulement, et à telle période historique seulement. Aussi leurs lois sont-elles bonnes pour un temps. Bientôt après elles s'efforceront de-
vant d'autres, comme les dieux particuliers qui avaient servi de garants à leur autorité.

Il y a ensuite le législateur sublime, qui est Moïse : Moïse a su, à travers la Volonté Générale de son peuple, lire une Volonté Générale qui résiste au temps : sa loi dure, et le Dieu qui la garantissait aussi. L'écriture devient Écriture : Ce qui demeure en elle, c'est ce qui a atteint sous le citoyen l'Homme de la nature. Mais il n'en reste pas moins que la loi mosaïque était là pour un peuple élu, et ne se donnait pas explicitement et consciemment comme loi pour le genre humain.

Arrive enfin le législateur Divin, qui est Jésus. Mais cette idée de législation divine, les hommes n'ont pas su la recevoir comme telle. L'idée d'un royaume divin s'est immédiatement dégradée en idée d'un royaume politique temporel. "Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume Spirituel ... Or cette idée nouvelle d'un royaume de l'autre monde n'ayant pu jamais entrer dans la tête des païens ils regardèrent toujours les Chrétiens comme les vrais rebelles, qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignaient de respecter dans leur faiblesse" (1). En fait, cette dégradation historique, et le malheur qui va s'ensuivre (la contradiction de deux pouvoirs dans l'état) trouve un fondement anthropologique dans l'Emile : si Dieu a été immédiatement défiguré, c'est parce qu'il a été révélé. Personne ne peut révéler Dieu ; c'est lui qui se révèle comme corrélat nécessaire d'un sujet qui est l'Homme considéré comme humanité. La révélation fait naître immédiatement et nécessaire un rapport d'autorité ; c'est pourquoi "Ce que les païens avaient craint est arrivé ; alors tout a changé de face, les humbles chrétiens ont changé de langage, et bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci" (2).

De là vient la contradiction intérieure qui fait le malheur des états d'aujourd'hui. C'est, pensons-nous, cette contradiction dominante que doit résoudre pour Rousseau le Contrat Social. Mais cette contradic-

(1) Contrat Social IV, VIII, p. 462.

(2) Contrat Social *ibid.*

tion se répercute et s'inscrit au coeur de l'individu. C'est elle qui fait le malheur du Vicaire Savoyard, et que l'Emile permet, de son côté de résoudre, en produisant le concept d'un sujet de droit capable de se donner, par la raison, une religion qui ne se juxtapose pas aux autres, mais qui, étant la base même de toutes les autres, lève leurs contradictions en montrant qu'elles ne sont que des variétés d'une même religion.

Or, dans le Contrat Social (1) comme au début de l'Emile, Rousseau examine les solutions possibles à cette contradiction. Et comme dans l'Emile, il en exclut trois qui répètent très exactement, au niveau non pas du sujet individuel, mais de l'Etat, celles qu'exclut l'Emile : Pour que religion et politique ne se contredisent pas, on peut, première solution, réduire la religion à la politique : mais cette solution, comme celle du pur citoyen, conduisant à une espèce de "Théocratie", "bonne en ce qu'elle réunit le culte divin et l'amour des lois, et que faisant de la patrie l'objet de l'adoration des Citoyens, elle leur apprend que servir l'Etat, c'est en servir le Dieu tutélaire", est impossible aujourd'hui. De plus, elle est mauvaise en ce que - (de même que le pur citoyen est l'ennemi de tout ce qui n'est pas son concitoyen) - "elle rend le peuple sanguinaire et intolérant" et le met "dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très nuisible à sa propre sûreté".

La seconde solution serait, au contraire, de réduire la politique à la vraie religion, de constituer une république de chrétiens : mais "le Christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du Ciel : la patrie du chrétien n'est pas de ce monde". Aussi la loi selon laquelle elle vit sera immédiatement défigurée, elle aura un représentant visible, qui, inévitablement sera Tyran : "les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves".

La troisième est la plus mauvaise, elle consiste à maintenir ensemble, dans un même état, les deux pouvoirs, et à masquer la contradiction, en les résumant dans un même chef : "La troisième est si évidemment mauvaise que c'est perdre son temps à le démontrer. Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien : Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien".

Reste la quatrième solution. L'Emile, nous l'avons vu, revient au sujet de droit. Rousseau, de même, écrit ici : "Mais laissant à part les considérations politiques, revenons au droit". Ce droit, c'est le Souverain, dont le Contrat Social tout entier, définit les principes : "Il y a une profession de foi purement civile, dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle". Or ces articles sont précisément ceux de la religion naturelle, celle de l'Homme.

(1) Contrat Social IV, VIII

Ainsi, l'Emile et le Contrat Social, qui se développent apparemment dans deux champs indépendants convergent en fait vers un centre qui n'est jamais dit comme tel : l'idéologie morale et religieuse ne se soutient que de s'appuyer sur une légalité politique, positive, et l'état politique ne trouve son assiette fixe qu'avec une idéologie morale et religieuse. Tel serait peut-être le centre de gravité de l'oeuvre théorique de Rousseau : chaque religion, chaque système de lois, comme chaque langue ne sont qu'une variété positive, liée à la différence irréductible des climats et des pays, de la Religion, du Droit, du langage et peuvent coexister sans se contredire. On retrouverait ainsi, après le détour immense qu'a été l'histoire des hommes, l'état heureux de la jeunesse du monde, où les représentations correspondaient adéquatement à leurs représentés, comme les fruits aux climats, les caractères aux pays, et les langues aux caractères, sur une terre diverse, mais équilibrée, une dans la multiplicité. Mais cette différence que telle religion, ou tel système de lois, représentant telle ou telle variété de pays de climats ou de moeurs, représentent aussi la Religion et le Droit, c'est-à-dire en définitive peuvent être rapportés à un même Sujet universel de raison, l'Homme, au coeur de qui la loi de Dieu se donne sans intermédiaire. L'Emile et le Contrat Social gravitent l'un et l'autre autour de ce Dieu de l'Homme et cet Homme de Dieu, l'un effaçant la plainte du Vicaire : "Que d'hommes entre Dieu et moi !", l'autre celle qui semble sourdre à travers l'Histoire que décrit Rousseau : "Que de dieux entre l'Homme et moi !".

*
* *

En fait, la théorie de la Religion civile dans un état idéal fonctionnant selon les normes du Contrat Social est contradictoire avec le concept et la théorie rousseauistes de la religion. Ou plutôt, la promulgation des articles d'une Religion civile n'est nécessaire que parce que jamais l'état de fait ne peut reproduire l'état de droit, et qu'il est dans le système de fait des relations internationales. Elle est le contrepoids idéologique qui balance le déséquilibre inévitable, la perversion qui toujours déjà menace l'état. Et cette fonction de contrepoids fait l'essence de la religion chez Rousseau.

Wolmar peut en effet vivre athée et vertueux parce qu'il vit dans une société close organisée selon l'ordre de la nature. Que l'ordre dégénère, que le mal développe son système, alors naît le besoin, pour continuer à vivre juste en ce monde, d'une religion consolante. Plus étroite sera dans ce monde la place laissée aux justes par l'ordre du mal, plus violente l'adversité qu'ils rencontrent, plus profond leur déchirement, et plus apparaîtra nécessaire le dédommagement d'une autre vie, dans un autre et meilleur ordre. Les dogmes de la religion rousseauiste sont ainsi déduits par une sorte de calcul de proportions. Ainsi pour le dogme de l'immatérialité de l'âme, donc de sa survie possible après la mort : "Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps ; et si elle lui survit,

la Providence est justifiée. Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immatérialité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre. Je me dirais : Tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort" (1). Quant à l'existence même de Dieu : "Mon fils, tenez votre âme en état de désirer toujours qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais" (2).

Le caractère essentiel de cette théologie rousseauiste est qu'elle permet de restaurer un ordre où le sujet retrouve son unité et cesse d'être indéfiniment aliéné dans la représentation. Le monde d'ici bas est irrémédiablement obscur, confus, brouillé, tous y vivent hors d'eux mêmes, nulle part la représentation n'y correspond à son représenté. Dans l'autre monde au contraire, le sujet retrouvera son unité dans une présence à soi sans intermédiaire : "Je serai moi sans contradiction, sans partage, et n'aurai besoin que de moi pour être heureux" (3).

La Providence ne s'en tient pas, d'ailleurs, à contrebalancer ce monde par un autre monde, où le sujet juste sera rétabli dans son unité. L'idée même d'un triomphe absolu des méchants ici bas signifierait la disparition totale de la nature. Dans les tous premiers temps de la Terre, dit l'Essai sur l'Origine des Langues, la Nature, par des révolutions fréquentes, ne cessait de se rééquilibrer elle-même : "Dans ces temps reculés, où les révolutions étaient fréquentes, tout croissait confusément : nulle espèce n'avait le temps de s'emparer du terrain qui lui convenait le mieux et d'y étouffer les autres : elles se séparaient lentement, peu à peu ; et puis un bouleversement survenait qui confondait tout ... Sans cela je ne vois pas comment le système eût pu subsister, et l'équilibre se maintenir. Dans les deux règnes organisés, les grandes espèces eussent, à la longue, absorbé les petites : toute la terre n'eût bientôt été couverte que d'arbres et de bêtes féroces ; à la fin tout eût péri" (4).

Puis, l'homme est apparu, à qui ce rôle d'équilibrateur fut délégué. Mais il a failli à sa tâche. Bien plus, c'est lui qui, peu à peu, a défiguré la nature, jusqu'à son dernier représentant : Rousseau. Aussi la défiguration définitive de Rousseau dans la mémoire des hommes, serait la mort même de la nature. La nature rétablira donc son équilibre, d'elle-même, comme aux premiers temps, par une révolution subite qui dévoilera l'innocence de Rousseau : "Je ne puis regarder comme une chose indifférente aux hommes le rétablissement de ma mémoire". La révolution

(1) Emile, p. 343

(2) Emile, p. 385

(3) Emile, p. 358

(4) Essais sur l'origine des Langues, Ad. Belin 523-524.

qui doit "désabuser le public sur son compte" viendra nécessairement. "Je suis sûr de la chose, quoique j'en ignore le temps ... L'ordre sera rétabli tôt ou tard, même sur la terre, je n'en doute pas" (1).

La défiguration totale des gestes, des actes, du visage même de Rousseau, bref de tout ce qui de lui le représente dans le monde et l'aliène immédiatement sous le regard dénaturé des méchants, est donc balancée par la certitude du dédommagement dans ces utopies, ou ces autres mondes de la religion ou de l'histoire. Mais l'écriture même dans laquelle il dit cet équilibre lui échappe et devient à son tour représentation errante. Paradoxalement, la constatation qu'il faisait du déséquilibre du monde se retourne contre lui : "Nous n'existons plus où nous sommes, nous n'existons qu'où nous ne sommes pas. Est-ce la peine d'avoir une si grande peur de la mort, pourvu que ce en quoi nous vivons reste?..." Or, lui-même, c'est dans l'écriture qu'il vit, et c'est en elle qu'il est défiguré. Les Confessions sont la première et la dernière tentative pour faire de l'écriture un monde où le sujet peut vivre dans la plénitude de sa présence à soi sous le regard des autres. Mais comme on l'exclut du monde, on le chasse de son propre discours. Alors, Rousseau renverse sa stratégie, abandonne son écriture au monde, en fait lettre morte, et vit désormais dans l'exil, le silence, la mort, "impassible comme Dieu même".

Michel Foucault présentait naguère les Dialogues comme des "anti-Confessions" (2). Mais ne pourrait-on pas dire que les Dialogues et les Rêveries sont l'un et l'autre, de façon inverse mais complémentaire, des "anti-Confessions", dans la mesure où ils contestent le discours des Confessions en étant, pour ainsi dire les produits de sa décomposition ? Ce discours "mélodique et linéaire", "simple sillage d'un moi ponctuel", où, sans plus d'ombre intérieure le sujet se portait dans le jour des signes, à la lumière du monde qui aurait dû le recevoir -, ce discours se fend sur toute sa longueur : obscurcis et pétrifiés par un regard dénaturé, les signes d'une part sont repris dans la forme prégnante du système de "ces Messieurs", (qui n'est que l'achèvement d'une perversion inscrite dans l'origine), et recomposés de telle sorte que le sujet à quoi leur nouvelle configuration renvoie comme à sa raison est "l'être le plus chimérique et le plus extravagant que le délire de la fièvre puisse faire imaginer" (3). Par une sorte de doute hyperbolique sur les signes, le peu de défaut que portait leur transparence est poussé jusqu'à l'opacité complète : Tel est le mouvement qui conduit aux Dialogues. Au lieu de se servir de l'écriture pour transparaître, Rousseau s'en sert pour disparaître.

(1) Dialogue Troisième, Ed. Cluny, p. 293-294

(2) cf. Préface à l'édition des Dialogues, biblioth. Cluny

(3) Dialogues

Les Dialogues sont tout entiers le discours de l'autre, et l'immense répertoire des techniques de la défiguration. Mais ils sont aussi la description d'un discours en perpétuel déséquilibre, cercle qui ne parvient pas à se fermer ; semblable, très exactement, au discours de la "Philosophie" ou de la Religion révélée, qui ne sont que le bavardage sans fin d'une imagination délirante (1), destiné à combler le vide originaire qui le constitue, où Philosophes et prêtres sont les administrateurs de la pénurie. Rousseau, en s'annulant dans les Dialogues ("Je suis nul désormais parmi les hommes") rend cette pénurie définitive, et l'abandonne à l'agitation de ces Messieurs : "le concours général du tout n'est aperçu que des directeurs, qui travaillent sans relâche à démêler ce qui s'embrouille, à ôter les tiraillements, les contradictions, et à faire jouer le tout d'une manière uniforme" (2).

Mais si la voix des Confessions s'est tue dans les Dialogues, elle va sourdre d'un tout autre point, impossible à situer avec les coordonnées de ce monde-ci, puisqu'il est pur dehors : "habitée par des êtres qui ne me sont rien, [la terre] est pour moi comme une autre sphère, et je suis aussi peu curieux désormais d'apprendre ce qui se fait dans le monde, que ce qui se passe à Bicêtre ou aux petites Maisons" (3).

Ce lieu insituable, ce sont les Rêveries. Tout se passe comme si les Dialogues avaient eu pour effet d'extraire, dans sa pureté, sa plénitude et sa transparence, le sujet des Confessions, et étouffant Rousseau sous le poids de la représentation, de produire comme nécessairement, le contrepoids : "Voilà le contrepoids de leurs succès et de toutes leurs prospérités ... Ils ont fait trouver à J. J. des ressources en lui-même qu'il ne connaîtrait pas sans eux ... Ils l'ont forcé de se réfugier dans des azyles où il n'est plus en leur pouvoir de pénétrer" (4). Rousseau, désormais s'installe dans la mort, cette autre vie, "où je serai moi-même sans contradiction" que la Religion et l'Histoire avaient fait apercevoir, et à quoi appartiennent, dès ici bas, les Rêveries : "Oui sans doute, il faut que j'aie fait sans que je m'en aperçusse un saut de la veille au sommeil, ou plutôt de la vie à la mort".

Les Rêveries ne "prolongent" pas les Confessions : l'hétérogénéité entre elles est complète, parce que la position du sujet par rapport à son écriture a radicalement changé. Il n'est plus question de conduire un sujet, jusque là caché et secret, dans la lumière publique des signes,

(1) Exemples : le grand animal (Emile, p. 333) l'ange (Emile p. 378) etc...

(2) Dialogues, cf. aussi "En ne me laissant rien, ils se sont tout ôté à eux-mêmes" (Rêverie, I)

(3) Note aux Dialogues, p. 250

(4) Dialogue Troisième p. 291-292.

il ne s'agit plus de se communiquer : il n'y a plus désormais d'autres, et plus rien à dévoiler : "Qu'aurais-je encore à confesser quand toutes les affections terrestres sont arrachées ?" Le discours des Rêveries, ce n'est plus celui d'un sujet éclairé par la lumière des mots pour le regard des autres, mais au contraire, autour d'un sujet présent à lui-même dans son intégralité et vivant dans un tout autre ordre que celui de ce monde, des mots rassemblés qui reçoivent de lui leur lumière. Mais, de même que, du discours ouvert des Confessions, les Dialogues, appuyant à l'extrême la part d'opacité et d'inertie que recélaient les signes, retenaient du sujet cependant le minimum nécessaire pour qu'ils se constituent en discours, de même les Rêveries, gravitant autour du pur sujet, laissent aux mots le peu de poids qu'il leur faut pour qu'elles se constituent en ce texte, éclairé de l'intérieur et comme fluorescent, qui gardera la présence pour une jouissance indéfinie : "Je n'écris mes rêveries que pour moi ... Leur lecture me rappellera la douceur que je goûte à les écrire, et faisant renaître ainsi pour moi le temps passé, doublera pour ainsi dire mon existence" (1).

Mais il reste que, parce qu'il y a oeuvre, l'altérité entre les deux mondes n'est jamais que dite et représentée dans la même écriture continue, échiquier d'une partie où Dialogues et Rêveries sont les positions de deux adversaires, de part et d'autre d'un front désormais immobile et figé : face à face, deux mondes - discours sans profondeur, où représenté et représentation coïncident parfaitement, mais pour l'un parce qu'il n'y a plus de représenté, pour l'autre parce que la représentation s'est quasiment évanouie.

Les pages qui précèdent avaient pour seule ambition d'essayer de penser ensemble ce qu'on a coutume de séparer et d'opposer chez Rousseau, la "théorie" et la "littérature".

Il nous a semblé que l'une et l'autre étaient commandées par cette même configuration inconsciente du savoir classique dont Michel Foucault, dans les Mots et les Choses dessinait la structure. Le monde que dénonce l'oeuvre "théorique" de Rousseau est celui que, longtemps déjà, avait découvert Don Quichotte. Le monde est devenu illisible, étranger à son propre sens ; représentation errante et aberrante. Le recours à l'origine, au droit, chez Rousseau, c'est à la fois une critique de la représentation, et la tentative de réformer cette représentation, de rendre le monde lisible. Mais rendre ce monde lisible, c'est revenir, à travers

(1) Rêverie, "Première promenade".

les représentations jusque vers le lieu, (ou le temps), où le représenté et la représentation "se nouent en leur essence commune" : jeunesse du monde, constitution de l'état politique. Ce n'est pas proprement lui donner un sens, mais glisser sous lui le Livre original dont il est seulement la reproduction brouillée, la représentation seconde et défigurée. C'est ce Livre original, cette représentation confondue avec la chose elle-même dans sa présence, bref la Nature et le Droit eux-mêmes que désigne, de loin, l'oeuvre "théorique" de Rousseau. Mais ce retour passe par un livre, et la lisibilité du monde n'est possible que par la lisibilité des livres de Rousseau. Il faut donc, pour que le Livre original du monde transparaîsse sous sa représentation brouillée qu'on puisse lire, dans leur original, les livres mêmes de Rousseau. Et toute l'histoire de l'oeuvre de Rousseau, le passage de la "théorie à la littérature", c'est le passage d'une exigence qui est de faire se recouvrir la représentation du monde et le monde même, bref de le nommer, à l'exigence préalable de faire coïncider la représentation que j'en donne à la représentation que j'en ai, bref de me nommer. Michel Foucault écrit, à propos de la Pensée classique, et de "son utopie d'un langage parfaitement transparent où les choses elles-mêmes seraient nommées sans brouillage" : "On peut dire que c'est le Nom qui organise tout le discours classique ; parler, écrire, ce n'est pas dire les choses ou s'exprimer, ce n'est pas jouer avec le langage, c'est s'acheminer vers l'acte souverain de nomination, aller, à travers le langage, jusque vers le lieu où les choses et les mots se nouent en leur essence commune, et qui permet de leur donner un nom. Mais ce nom, une fois énoncé, tout le langage qui a conduit jusqu'à lui ou qu'on a traversé pour l'atteindre, se résorbe en lui et s'efface. De sorte qu'en son essence profonde, le discours classique tend toujours à cette limite ; mais il ne subsiste que de la reculer. Il chemine dans le suspens sans cesse maintenu du nom" (1). La "littérature" de Rousseau n'est que le déplacement à l'intérieur de sa propre écriture, d'un problème posé par la théorie. Sa littérature est mise en scène, dramatisation de la théorie. Le complot des "Messieurs" se dessine déjà à travers le monde que dénonce le premier Discours. Et la trame immense qui obsède les Dialogues n'est que l'achèvement du système qui s'ébauchait dans le premier Discours. La littérature vérifie et rend vraie la théorie, la théorie justifie et rend nécessaire la littérature. C'est pourquoi l'oeuvre de Rousseau est inséparablement littérature et théorie de la littérature, théorie et littérature de la théorie. La littérature surgit nécessairement, parce que pour nommer le monde, je dois m'être nommé pour rendre transparent le discours qui s'abolira en nommant le monde. Et toute l'oeuvre existe, en fin de compte, parce que le sujet est l'innommable.

(1) Les Mots et les choses p. 133

Patrick HOCHART

DROIT NATUREL ET SIMULACRE

(1).

Qui sait s'il ne faut pas la dépasser
beaucoup [la nature] pour entendre
ce qu'elle veut dire ?

Marquis de Sade, "Aline et Valcour".

Que la politique ait été un objet privilégié de la réflexion rousseau-iste nul ne peut songer à la contester. Du séjour à Venise (1743-44) au cours duquel il forme le projet des Institutions politiques aux Considérations sur le Gouvernement de Pologne (1772) la carrière philosophique de Rousseau se déploie pour tout un versant d'elle même (2) à partir de et en réponse à une interrogation politique. De ce privilège un texte célèbre rend raison : "J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être" (3). Ce n'est point cette justification qui nous retiendra, mais bien plutôt ce qui en elle désigne le point de départ et l'objet de cette philosophie politique, "la nature du gouvernement". Que tel soit bien ce qui fait la matière de sa réflexion, Rousseau le déclare explicitement tout en précisant le sens auquel il faut entendre le "gouvernement",

(1) Ce texte est la relation partielle d'un exposé prononcé à l'Ecole Normale Supérieure en mars 1967 au séminaire de M. Derrida. Les références renvoient pour les oeuvres politiques au t. III des Oeuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1964.

(2) L'autre versant a pour centre l'esthétique dont une exploration strictement parallèle à celle ici tentée pour la politique peut être entreprise.

(3) Confessions, IX, Pléiade, Paris, 1951, p. 396

lorsqu'en introduction au Manuscrit de Genève il se donne pour tâche de déterminer "la nature du corps social" (4). Au-delà de cette identification nominale de son objet, nous voudrions mettre en forme la question à laquelle répond la philosophie de Rousseau, c'est-à-dire examiner comment se constitue cet objet, à partir de quelle interrogation est pensée la politique.

*
* *

La philosophie politique doit donc commencer par déterminer "la nature du corps social" et c'est en ce commencement que nous nous tiendrons en nous efforçant d'en mettre au jour la problématique.

Tout d'abord que peut signifier "déterminer la nature du corps social" s'il est vrai que celui-ci ne peut être une institution naturelle et si en tant que tel il est de part en part artificiel ? Il ne peut en effet s'agir de déterminer un corps social naturel car cette expression est absurde quel que soit le sens qu'on lui prête. En premier lieu même si on soutient (contrairement au 2ème Discours) que la famille est une "société naturelle" (5), il y a hétérogénéité entre la structure de la famille, structure physique fondée sur "l'instinct", "le penchant naturel" et "l'habitude" (6) et celle du corps social qui ne peut être physique puisqu'il n'y a pas de sociabilité naturelle ou d'instinct social et à ce titre il ne peut y avoir de passage continu de l'un à l'autre (7). En second lieu Rousseau écarte la conception d'une "société naturelle et générale du genre humain" parce qu'"il est certain que le mot genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent" (8). Le genre humain n'est donc, pour reprendre les termes de Hobbes, qu'une "multitudo dissoluta"; il ne constitue pas un corps effectif, une "civitas" ou une "societas", mais n'est qu'une collection d'individus sans lien réel qui les attache l'un à l'autre, une pure idée collective n'existant que "dans les systèmes des philosophes". Le corps politique ne peut donc se former ni par une extension de la famille, ni par un resserrement d'une "société naturelle et générale du genre humain", il se constitue en discontinuité avec la nature physique, par une rupture qui le fait irréductiblement autre.

(4) Manuscrit de Genève, I 1, p. 281.

(5) Contrat Social, I 2, p. 352.

(6) cf. Essai sur l'origine des langues, chap. IX in fine.

(7) Sur ce point il y a plein accord entre le Discours sur l'économie politique, p. 241-44, Manuscrit de Genève, I 5 p. 297-300, le Contrat Social, I 2 p. 352 et l'Essai sur l'origine des langues chap. IX.

(8) Manuscrit de Genève, p. 283.

La marque de cette altérité où se manifeste le caractère fondamental du corps politique est la moralité ; le corps politique est avant tout une "personne morale" ou un "être moral", c'est-à-dire un être réel possédant une unité et une individualité propre, mais un être qui ne tient pas directement cette individualité et cette réalité de la nature physique, un être qui en tant que tel n'a aucune réalité physique, "un être abstrait et collectif" (9), ayant une "existence idéale et conventionnelle" (10), "un être de raison" (11) sans que ce caractère abstrait et idéal n'enlève rien à sa réalité : pour n'avoir qu'une existence idéale il n'est pas une pure idée car Rousseau pense la réalité sous le signe de l'individualité et non uniquement sous celui de la nature physique et à ce compte il reconnaît une réalité physique et une réalité morale irréductibles l'une à l'autre.

Mais cette irréductibilité n'empêche pas l'être moral d'être par nature fondé sur des êtres physiques, elle oblige seulement à concevoir une fondation qui soit en même temps une rupture. Ainsi le corps politique est une personne morale qui résulte de l'union d'êtres physiques constituant par cette union un être spécifique, irréductible à ses composés fondateurs "à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun des mixtes qui les composent" (12) .

Or c'est parce que le corps politique est un être moral, donc fondé, que poser la question de sa nature, c'est poser celle de son origine, en l'es-
pèce de ses fondements, et la question d'origine n'a de sens que pour les êtres moraux, c'est-à-dire lorsqu'elle est une question de fondements (13). En ce cas la structure même de l'être moral oblige à poser à son sujet la question d'origine, en prescrit les articulations et en assure la rigueur.

En effet en tant qu'être fondé l'être moral renvoie à la question de son origine comme élucidation de sa nature et si "la cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres" (14), pour déterminer ce qui fait la réalité ou la vie de cet être moral, il est nécessaire de percer à jour ce qui lui donne naissance, "l'union de ses membres".

Mais la nature fondée de l'être moral ne se contente pas d'ouvrir la question, elle en détermine aussi la membrure suivant une triple exigence. Elle oblige d'abord à se demander à partir de quoi est fondé l'être moral et donc à décrire le sol d'origine, le soubassement de l'édifice ou les

(9) *ibidem*, I 4, p. 295.

(10) *ibidem* I 7, p. 309.

(11) Fragment sur l'Etat de guerre, p. 608.

(12) Manuscrit de Genève, I 2, p. 284.

(13) cf. Le début du Deuxième Discours, p. 131, où il est dit que l'origine ne fait question que pour "l'inégalité morale et pratique" et non pour "l'inégalité naturelle ou physique".

(14) Contrat Social, II 4, p. 372.

éléments avant leur union. Que cet "avant" n'ait pas nécessairement un sens temporel tient à ce que ce sol d'origine est requis par la structure même de la personne morale, qu'il ait effectivement existé comme tel ou non. En effet la description de "l'état de pure nature" naît de la nécessité de conserver l'indépendance et l'irréductibilité de la couche fondatrice et de la couche fondée, qui ont chacune leur nature propre indépendante de l'autre (15). Si donc par nature la couche fondatrice est indépendante de la couche fondée, elle doit être décrite comme telle dans sa spécificité, si l'on veut déterminer la constitution de la couche fondée. Mais on ne peut passer avec rigueur de cette indépendance inscrite dans la structure de la personne morale à l'existence historiquement antérieure de la couche fondatrice. Si cette dernière question est à Rousseau indifférente (15a), c'est qu'il ne s'intéresse pas à la production historique du corps politique, mais à l'élucidation de sa nature en tant qu'être moral et qu'à ce titre sa description se légitime en dehors de toute histoire. C'est ainsi que la solution d'origine posée dans le deuxième Discours est une question de fondements et non d'origine historique et qu'à trois reprises dans la "Préface" (16) il déclare que sa recherche est nécessaire "pour la connaissance des fondements réels de la société humaine" et que tel est son projet.

A partir de cette description fondamentale, la question peut s'engager dans deux voies indépendantes. La première consiste à examiner par quels liens les êtres purement physiques qu'elle nous a livrés peuvent s'unir pour constituer un corps politique possédant une individualité propre. Tel est le propos du -Contrat Social- et à n'en pas douter cette question n'est pas une question historique qui décrirait la production réelle de la société politique dans ses modalités effectives, puisqu'il suffit pour y répondre de se laisser guider par la nécessité de constituer une véritable union : "Il y a mille manières pour rassembler les hommes, il n'y en a qu'une pour les unir. C'est pourquoi je ne donne dans cet ouvrage qu'une méthode pour la formation des sociétés politiques, quoique dans la multitude d'agréations qui existent actuellement sous ce nom, il n'y en ait peut-être pas deux qui aient été formées de la même manière et pas une selon celle que j'établis" (17). Ainsi la nécessité d'unir les hommes, si elle est bien comprise, détermine suffisamment la réponse pour qu'on puisse se dispenser de faire appel à la constitution factuelle des sociétés : "mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits" (18). La seconde voie tente de déceler ce qui motive le passage d'une couche à une autre, la cause de l'institution.

(15) cf. Contrat Social, II 4, p. 373 : "Outre la personne publique nous avons à considérer les personnes privées qui la composent et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle".

(15a) cf. Deuxième Discours, "Préface", p. 123, "un état qui n'a peut-être point existé

(16) p. 124-126-127.

(17) Manuscrit de Genève, I 5, p. 297.

(18) *ibidem*

Or s'il faut sauvegarder de façon absolue l'indépendance et l'irréductibilité des deux couches, on ne peut attribuer à la couche fondatrice aucune tendance à se développer dans le sens de la moralité ; pour que la fondation ait bien le sens d'une rupture, il faut que la couche fondatrice soit pure et que rien en elle n'appelle la constitution du corps politique. Dès lors la cause du passage ne peut être expliquée dans la rigueur théorique de mise lorsqu'il s'agit d'élucider la nature du corps politique ; puisque cette cause est par nature extérieure à la nature du corps politique, Rousseau est contraint d'en appeler aux faits et d'imaginer le processus le plus probable et l'hypothèse la plus plausible (19). Mais cet appel aux faits et à l'imagination n'invalide en rien la rigueur de la recherche puisque la cause, étant par nature extérieure au système, ne fait que déclencher la constitution du corps politique, sans aucunement en déterminer la nature. C'est pourquoi la réponse à cette question est indifférente au propos fondamental de Rousseau : "Je sais que plusieurs ont donné d'autres origines aux sociétés politiques . . . et le choix entre ces causes est indifférent à ce que je veux établir" (20). Si donc Rousseau peut au début du Contrat Social déclarer qu'il ignore comment ce changement s'est fait (21), c'est que la réponse à cette question excède son intention proprement politique et n'importe pas aux fondements du corps social.

Enfin exigeant une recherche des fondements et non une recherche de type factuel ou historique, la question de l'origine du corps politique peut être conduite rigoureusement et selon des démonstrations irréfutables. Au contraire toute recherche historique ne peut reposer que sur des "preuves morales" et "toute preuve morale est susceptible de plus et de moins" (22).

*
* *
*

Si donc la question portant sur "la nature du corps social" se trouve ainsi éclaircie, reste à savoir pourquoi la philosophie politique doit commencer par déterminer la nature du corps politique. La réponse de Rousseau est claire : qui veut rechercher "les principes du droit politique" (23) doit commencer par cette tâche parce que le lien unissant les êtres physiques pour constituer le corps politique est l'obligation et que dès lors l'origine du corps politique est en même temps l'origine du droit en général

(19) La seconde partie du Deuxième Discours est du domaine du probable et de l'imagination et constitue une sorte d'histoire imaginaire, cf. p. 176 "Les choses étant parvenues à ce point, il est facile d'imaginer le reste". p. 192 "en rétablissant celles ("les positions intermédiaires") que l'imagination ne m'a point suggérées".

(20) Deuxième Discours, p. 179.

(21) Contrat Social, I 1, p. 351 "Comment ce changement s'est-il fait ? je l'ignore".

(22) Lettre à M. de Beaumont, ed. Garnier, p. 489

(23) Sous-titre du Contrat Social

qui, comme qualité morale ne peut s'appliquer qu'à un être moral. "Qu'est-ce qui fait que l'État est un ? C'est l'union de ses membres. Et d'où naît l'union de ses membres ? De l'obligation qui les lie" (24). L'obligation est donc essentiellement un lien moral permettant la constitution du corps politique comme personne morale. Dès lors le corps politique et l'obligation renvoient l'un à l'autre, puisque le premier ne peut se constituer comme personne morale sans ce lien moral qui seul lui assure unité et réalité et qu'il ne peut y avoir obligation que par appartenance à une société, nul n'étant obligé envers lui-même. Aussi est-ce bien à partir d'une explication de la nature du corps social et des divers rapports qui s'y établissent entre ses membres que Rousseau peut déterminer les articulations du droit, donc le champ de son propos et fonder le droit politique comme ensemble des règles ordonnant les relations du Souverain et de l'État (25).

Mais les rapports du corps politique et de l'obligation ouvrent une situation troublante. En effet chacun des deux éléments est en même temps condition de possibilité et effet de l'autre, ce qui permet la constitution de l'autre et ce qui dérive de cette constitution et ce faisant ils manifestent leur co-originarité ou leur complémentarité d'origine. Cependant se manifeste également le cercle où se trouve nécessairement enfermée toute pensée de l'origine, puisque pour constituer le corps politique il faut que ses membres se trouvent unis par une obligation et que pour se trouver unis par une obligation il faut qu'ils appartiennent à un corps politique. En employant les termes de Rousseau à propos du législateur "il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles" (26). Que l'effet puisse devenir la cause, c'est ce qui est nécessaire et pourtant rigoureusement impensable dans les cadres de la logique classique. Or l'indice de ce cercle nous est donné dans la notion de "droit naturel" et de société générale de l'humanité dans leur rapport au droit civil et à la société civile; ce qui fait ici question et dont l'ambiguïté produit le cercle, c'est le statut du droit naturel et celui de l'humanité.

*
* *
*

Sur la définition nominale de ces termes il ne peut y avoir de contestations : tout droit étant par nature politique et n'ayant de sens que dans la société qu'il constitue, le droit naturel ou la "justice" universelle ne peuvent être conçus que comme l'obligation qui constitue l'humanité en person-

(24) Lettre écrite de la Montagne, p. 806.

(25) cf. Contrat Social, II 12, p. 393-94 "Division des loix"

(26) Contrat Social, II 7, p. 383.

ne morale, en société générale (27). Mais lorsque, selon le précepte leibnizien, nous tentons de convertir cette "définition nominale" en "définition réelle" et d'établir la possibilité du défini, les difficultés s'amoncellent.

D'abord ce droit naturel semble avoir usurpé son épithète. En effet s'il n'y a ni société générale du genre humain, ni obligation dans l'état de nature, la constitution de l'humanité en personne morale ne précède pas celle du corps politique, mais en dérive et le droit naturel n'est qu'une extension du droit civil "à la société générale dont l'Etat nous donne l'idée" (28). C'est pourquoi Rousseau peut dire : "Ce n'est que de l'ordre social établi parmi nous que nous tirons les idées de celui que nous imaginons. Nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites républiques nous fait songer à la grande et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens" (29) ou encore : "la loi est antérieure à la justice et non la justice à la loi" (30). Si donc le droit naturel non seulement n'est pas le droit de l'état de nature, mais encore dérive du droit civil d'institution, comment peut-on persister à le dire "naturel" ?

Or il y a plus et on peut lui disputer outre son épithète sa possibilité même. Il y a en effet deux manières de concevoir cette société générale dans laquelle il s'applique. Nous pouvons la concevoir comme une société des sociétés, un être moral au deuxième degré formé par union des corps politiques. Un texte du Discours sur l'économie politique nous y invite en définissant le "loi de nature" comme celle "de la grande ville du monde ... dont les états et peuples divers ne sont que des membres" (31). Mais Rousseau oppose explicitement le droit naturel et le droit des gens, car ce dernier, produit par des contrats passés de Souverain à Souverain, varie de nation à nation, puisqu'il dérive de chaque droit civil et ne peut le contredire : "Le droit naturel est le même pour tous les hommes qui tous ont reçu de la nature une mesure commune et des bornes qu'ils ne peuvent passer ; mais le droit des gens, tenant à des mesures d'institution humaine, doit varier de nation à nation ..." (32).

Il nous faut donc concevoir la société générale comme une société universelle et le droit naturel comme l'obligation liant tous les membres de l'humanité en une personne morale. Mais pour que cette obligation ne soit pas un vain mot, il faut que l'humanité puisse être considérée comme une personne morale, comme une société générale. Or l'idée de société générale est aussi contradictoire dans l'état civil que dans l'état de nature.

(27) cf. Diderot dans l'article "Droit naturel" de l'Encyclopédie.

(28) Manuscrit de Genève, II 4, p. 329.

(29) *ibidem*, I 2, p. 287.

(30) *ibidem*, II 4, p. 329.

(31) Discours sur l'économie politique, p. 245.

(32) Lettre à M. de Malesherbes, 5 nov. 1760.

On ne peut en effet songer à établir la société générale par extension de la société civile "qui nous en donne l'idée", car, si tous les peuples ont bien "une espèce de force centrifuge par laquelle ... ils tentent de s'agrandir aux dépens de leurs voisins" (33), ils trouvent dans cette extension leur perte en tant que sociétés, c'est-à-dire qu'ils ne se perdent pas en se fondant dans une société plus vaste, mais qu'ils se réduisent à l'état de "multitudo dissoluta" et qu'à la limite, dans le cas de la société générale, ils retourneraient à l'état de nature, car "plus le lien social s'étend, plus il se relâche" (34). De plus ces deux formes de société ne peuvent co-exister, car on ne peut appartenir en même temps à la société civile et à cette prétendue société générale, l'obligation civile réduisant à néant toute autre obligation. C'est pourquoi Rousseau insiste sur l'incompatibilité des vertus d'humanité et de patriotisme qui ne s'assureront que sur le papier et dans le système des philosophes (35) et qu'il affirme : "toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout patriote est dur aux étrangers : ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux" (36).

Si donc le lien civil réduit à rien le lien d'humanité, la société générale ne pourrait s'instituer que par l'abolition de la société civile, mais cette abolition serait celle de toute société. La société générale et avec elle le droit naturel sont donc des chimères que nous ne faisons qu'imaginer sur le modèle de la société et du droit civil, puisque l'unité nécessaire à la constitution de toute société et donc à l'instauration de tout droit exige un resserrement et que toute société est exclusive. De ce fait la société générale n'existe que dans l'imagination ou le système des philosophes, ce qui fait du droit naturel une obligation imaginaire, vaine et sans effet. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'idée d'humanité n'apparaisse que lorsque le lien social se relâche et qu'elle fonctionne toujours comme un prétexte ou un leurre dont usent les fourbes pour se dispenser de leurs devoirs civils (37). Masque de l'égoïsme qui exclut toute idée d'obligation ou de moralité le droit de l'humanité apparaît donc comme une chimère sans effet ou un leurre qui donne le change par des "vertus en papier".

Et pourtant non seulement Rousseau n'a jamais abandonné l'idée de droit naturel, mais s'il l'avait fait, comme le prétend Vaughan, il n'aurait pas pu écrire le Contrat Social car seule cette notion rend possible le droit politique. Si donc cette notion, dont dès l'abord la cohérence est problématique (38), est maintenue tout au long de l'oeuvre de Rousseau, c'est qu'elle y assume une fonction irremplaçable.

(33) Contrat Social, II 9, p. 388.

(34) *ibidem*

(35) Première Lettre écrite de la Montagne, p. 706, seconde note.

(36) *Emile*, I, éd. Garnier, p. 9.

(37) cf. Critique du cosmopolitisme : Emile, I, p. 9 - Manuscrit de Genève, I 2, p. 287.

(38) cf. Deuxième Discours, p. 125 où après avoir dit que la loi naturelle n'est pas la loi de la nature physique il ajoute : "pour qu'elle soit loi il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance ; mais il faut encore pour qu'elle soit naturelle, qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature".

Celui en effet qui tient la société générale et le droit naturel pour des chimères, doit considérer l'origine de la société civile comme l'origine absolue du droit, ce qui rend impossible la détermination pure des modalités selon lesquelles se constitue cette société civile. Dès lors le projet même d'un droit politique déterminant en dehors des faits et des sociétés constituées la nature du corps politique et les modalités de sa constitution se trouve menacé.

Deux possibilités semblent ici se présenter. La première consiste à s'ouvrir à l'empiricité et à admettre que, puisque la constitution de la société civile est l'origine absolue du droit, il y a autant de droits que de sociétés constituées. Dès lors elle-même se dédouble. On peut d'abord refuser d'admettre qu'il n'y ait "qu'une manière d'unir les hommes" et ne reconnaître qu'une pluralité factuelle irréductible qu'il est impossible de ramener à l'unité. Telle est la thèse, niant la possibilité même d'un droit politique, que Rousseau prête à Joly de Fleury "qui pour établir son jansénisme, veut déraciner toute loi naturelle et toute obligation qui lie entre eux les hommes, de sorte que, selon lui, le chrétien et l'infidèle qui contractent entre eux ne sont tenus à rien du tout l'un envers l'autre, puisqu'il n'y a pas de loi commune à tous les deux (39). Mais on peut aussi chercher à dégager cette unique façon d'unir les hommes, qui fait l'objet du droit politique, d'une étude comparative des diverses sociétés constituées comme ce qui est commun à toutes. Rousseau n'exclut pas une telle recherche (40), mais il la tient pour une enquête subsidiaire venant confirmer les données du droit politique et il nie qu'elle puisse le constituer. En effet si le droit politique n'était rien d'autre que du droit civil comparé, comme toute recherche factuelle et historique, il ne conduirait qu'à une connaissance probable, fondée sur des "preuves morales" et pouvant à tout instant être démentie par un fait nouveau. Bien plus, procéder ainsi revient à nier le droit politique et c'est à cette conclusion qu'arrivent tous ceux qui ont suivi cette voie et qui se refusent à voir "cet accord évident et universel de toutes les nations" au nom d'une exception dont il leur est toujours loisible de se prévaloir (41). C'est que cette démarche méconnaît les rapports entre le droit politique et le droit civil et ignore que le premier doit guider le second. Le droit civil en effet est une connaissance factuelle dans laquelle les faits sont des droits, donc des qualités morales, et qui à ce titre ne dispose pas immédiatement de ses objets comme le physicien des phénomènes physiques, mais doit recourir à une autre science pour établir son champ d'objectivité, précisément au droit politique qui, déterminant la notion de corps politique, décrit l'élément dans lequel et par lequel s'instaure toute juridicité et permet de discerner ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas, donc d'établir le champ du droit civil. L'observation empirique ne peut donc se faire directement : "avant d'observer il faut se faire des règles pour ses observations : il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes du droit politique sont

(39) Lettre à M. de Beaumont, p. 473.

(40) cf. Emile, IV, p. 351.

(41) cf. La critique de Montaigne : Emile, IV, p. 352.

cette échelle. Nos mesures sont les lois politiques de chaque pays" (42). Si comme Grotius, on contrevient à cette règle on ne peut qu'établir le droit par le fait et il est impossible de discerner ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas, le physique et le moral. Encore qu'en fait on ne puisse pas faire autrement (43), il est absurde de fonder par principe le droit politique sur le droit civil, puisque celui-ci demande lui-même à être guidé par celui-là.

La deuxième possibilité est celle qu'a saisie Hobbes et elle consiste à faire l'économie du droit naturel sans pour autant tomber dans l'empirisme. Il s'agit d'établir un droit politique en se laissant uniquement guider par l'unité nécessaire à la constitution de la société civile et en recherchant quelles sont les modalités de cette constitution qui assurent le mieux l'unité de la personne morale qu'est la société civile. Telle est bien la position de Hobbes qui, tout en affirmant qu'il n'y a pas à proprement parler de lois naturelles et que la loi ne commence qu'avec la constitution de la société, se propose d'étudier la loi non en juriste mais en philosophe (44). Il lui faut alors démontrer que sa théorie du pacte comme représentation est la seule qui assure l'unité de la société et c'est bien ce qu'il prétend : "Une multitude d'hommes ne devient une personne que lorsqu'elle est représentée par un homme ou une personne. Car c'est l'unité du représentant et non l'unité du représenté qui rend une cette personne. Et l'unité ne peut pas être comprise autrement dans une multitude" (45).

Mais Rousseau juge cette voie impraticable car cette exigence formelle d'unité, qui ne prête nulle attention à la nature des éléments à unifier, ne prescrit aucune modalité déterminée pour constituer la société et réaliser cette unité. Le problème ainsi posé n'est pas suffisamment déterminé pour qu'une réponse s'impose comme la seule possible. Si donc la réponse de Hobbes est arbitraire c'est qu'il n'assure qu'une exigence formelle, sans se demander si ce qu'il propose est compatible avec la nature humaine, "s'il est convenable à des hommes" (46) et il fait la même erreur pour le droit politique que ceux qui établissent les règles de l'état de nature "par des convenances presque arbitraires" (47), comme la collection des règles qu'il leur semble bon que les hommes appliquent, sans se demander si elles conviennent à l'homme de l'état de nature. Hobbes confond ainsi la véritable unité qui assure la permanence et la vie de la société et la fausse unité qui semble régner dans les "attroupements forcés" prompts à se dissoudre; n'ayant pas assez déterminé son problème il ne peut distinguer entre unir les hommes et les rassembler et donne la méthode la plus efficace de les

(42) Emile, V, p. 585.

(43) cf. Le texte de l'Emile sur l'homme abstrait et la méthode comparative Emile, IV, p. 306.

(44) cf. Léviathan, partie 2, chap. 26.

(45) *ibidem*, partie 1, chap. 16, éd. Smith, p. 126.

(46) Sixième Lettre écrite de la Montagne, p. 807.

(47) Deuxième Discours, p. 125.

rassembler, non l'unique manière de les unir. Ainsi pris entre l'empirisme de Grotius et le formalisme de Hobbes qui ont tous deux comme conséquence de légitimer l'arbitraire et de méconnaître la spécificité de l'être moral (48), c'est pour éviter ces deux écueils que Rousseau va fonder le droit politique sur le droit naturel, mais un droit naturel dont le statut est original et dont la détermination échappe à l'arbitraire

C'est pourquoi il est possible de décrire un étrange renversement où le droit naturel et la société générale, loin d'être des chimères imaginées sur le modèle de la société et du droit civils, apparaissent comme ce qui rend possible la constitution d'un droit et d'une société civile, qui n'ont de réalité morale, donc de réalité tout court que dans la mesure où ils se conforment aux exigences du droit naturel et de la société générale. Tout d'abord tous les textes où la société civile est décrite comme un resserrement, présupposent l'existence antérieure d'une société générale originaires, même si la nécessité du resserrement s'est fait sentir dès l'origine, et montrent à l'évidence que le lien social ne peut se constituer qu'à partir du sentiment de l'humanité, même si ce sentiment ne peut pas servir de lien social (49). Ensuite Rousseau affirme explicitement la nécessité de fonder le droit politique sur le droit naturel : "On doit prouver qu'il [le contrat social] est convenable à des hommes et qu'il n'a rien de contraire aux lois naturelles, car il n'est pas plus permis d'enfreindre les lois naturelles par le contrat social qu'il n'est permis d'enfreindre les lois positives par les contrats des particuliers" (50). Même si par conséquent "nous ne devenons proprement hommes qu'après avoir été citoyens", il faut que le contrat social, par lequel nous devenons citoyens, respecte les droits de l'humanité qui sont donc en quelque sorte antérieurs au droit civil et passent avant lui (51). Et s'il en est ainsi c'est que "comme le public n'est autre chose que la collection des particuliers, ses droits ne sont fondés que sur les leurs" (52) et que les droits des particuliers sont ceux dont ils peuvent se prévaloir en vertu du "droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes" qu'il faut distinguer et subordonner aux devoirs qu'ils ont "à remplir en qualité de sujets" (53). Ce n'est qu'à condition de respecter cette subordination que le droit civil aura une pertinence morale et que la société civile sera une vraie société, car "toute vertu qui se fonde sur une violation de ce droit [naturel] est une vertu fausse qui couvre infailliblement quel-

(48) cf. Emile, V, p. 584 : "Leurs principes sont exactement semblables".

(49) par exemple Discours sur l'économie politique, p. 254 : "Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affaiblisse en s'étendant sur toute la terre... Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité".

(50) Sixième Lettre écrite de la Montagne, p. 807.

(51) cf. Discours sur l'économie politique, p. 246 et la Réponse à une lettre anonyme à la suite de la Lettre à d'Alembert.

(52) Fragments politiques, p. 486.

(53) Contrat Social, II 4, p. 373.

que iniquité (54). Enfin le renversement est assez spectaculaire pour conduire Rousseau à faire l'éloge du cosmopolitisme et à dénoncer le caractère fictif des sociétés particulières : "Le droit civil étant ainsi devenu la règle commune des citoyens, la loi de nature n'eut plus lieu qu'entre les diverses sociétés où, sous le nom de droit des gens, elle fut tempérée par quelques conventions tacites pour rendre le commerce paisible et suppléer à la commisération naturelle, qui, perdant de société à société presque toute la force qu'elle avait d'homme à homme, ne réside plus que dans quelques grandes âmes cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples et qui à l'exemple de l'être souverain qui l'a créé, embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance" (55). Pour entendre ce texte il nous faut d'abord dissiper une équivoque. On pourrait croire en effet que la loi de nature ici invoquée soit la loi de l'état de nature puisqu'elle est fondée sur la commisération naturelle et règle les rapports d'homme à homme. Mais la pitié de la première partie du Discours n'est pas une loi, puisqu'elle "tient lieu de lois, de mœurs et de vertu" (56) et qu'il n'y a pas de loi dans les rapports d'homme à homme (57). La "loi de nature" ne peut donc être que la loi de l'humanité comme société générale et sans proposer des rapports entre la pitié naturelle et l'humanité, qui est un lien moral, on peut affirmer que dans ce texte il s'agit de l'humanité, puisqu'à proprement parler ce n'est point la commisération naturelle qui est en jeu mais la bienveillance embrassant tout le genre humain. Ceci acquis, il apparaît clairement que la société et le droit civils sont survenus par rapport au droit naturel et à la société générale qui sont premiers et fondamentaux et que ce n'est plus la société générale qui est une chimère, mais bien les sociétés particulières qui établissent des "barrières imaginaires" fractionnant la vraie société qui est celle du genre humain. Remarquons enfin que cette société générale fondée sur la bienveillance universelle a rapport à la guerre générale, puisque cette "loi de nature" subsiste entre les sociétés particulières qui sont entre elles de façon permanente en état de guerre (58), mais qu'à rebours elle a rapport à Dieu comme créateur du genre humain et comme donnant l'exemple, en tant que souverain, de la bienveillance universelle.

Ce renversement n'annule évidemment pas le premier mouvement, mais est appelé par la nécessité où se trouve Rousseau de placer l'origine de toute juridicité en dehors des systèmes de droit et de législation particuliers. Ces deux mouvements doivent donc être saisis ensemble comme remplissant la double prescription de l'Emile : "il faut étudier la société

(54) Troisième Dialogue, Bibliothèque de Cluny, p. 313.

(55) Deuxième Discours, p. 178 avec la correction de Rousseau sur l'exemplaire de Darenporti "qui l'a créé", cf. p. 1.351 la note de Starobinski.

(56) p. 156.

(57) cf. Manuscrit de Genève, II 4, p. 329 : "C'est donc dans la Loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous et non dans les relations particulières d'homme à homme qu'il faut rechercher les vrais principes du juste et de l'injuste".

(58) Fragment sur l'état de guerre, p. 607 : "l'état de guerre est naturel entre les puissances".

pour les hommes et les hommes pour la société" (59). Reste à déterminer la cohérence de ces deux mouvements contradictoires, les concepts qui assurent leur jointure et donc à préciser le statut du droit naturel et de la société générale.

*
* *
*

Ce statut peut être repéré de deux façons suivant le double trajet que prescrit la question d'origine pour élucider la constitution du corps social.

Puisque la constitution de la société civile présuppose que celle-ci naisse à partir de la société générale, il doit tout d'abord être possible de lui assigner un lieu dans l'histoire imaginaire qui décrit la genèse de la société politique. On peut même situer a priori ce lieu entre l'état de pure nature où la société générale n'existe pas et l'état civil où elle n'existe plus et ne peut plus exister. L'époque de la société et du droit naturels s'identifie donc à celle de la "société naissante" ou de la "société commencée", au moment de la danse et du chant. Effectivement cette époque est bien celle de la société générale et du droit naturel et non une époque patriarcale évoquant un clan fortement structuré. En effet, il s'agit d'une véritable société où est impliqué le genre humain : "à mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le coeur s'exercent, le genre humain continue à s'appriivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent" (60). Puisqu'il s'agit d'une véritable société, y surgit la moralité (61) sous la forme du droit naturel puisque cette moralité consiste "dans les premiers devoirs de la civilité" (62) et que ces devoirs s'appliquent à l'homme en tant que sociable et reposent sur la bienveillance (63). Enfin il s'agit d'une société sans lois, sans magistrats, sans aucune sorte de représentant et tel est bien le caractère fondamental de la société générale, qui se retrouverait dans l'hypothèse d'une société de chrétiens : "ôtez tous les vices à vos chrétiens, ils n'auront plus besoin de magistrats, ni de lois" (64). A l'origine de la société se situe donc l'époque de la société générale comme société pure. Confirment cette identification les textes similaires de l'Essai sur l'origine des langues : "Le premier gâteau qui fut mangé fut la communion du genre humain" ou encore : "le feu sacré qui porte au fond des coeurs le premier sentiment de l'humanité" (65).

(59) Emile, IV, p. 279.

(60) Deuxième Discours, p. 169.

(61) *ibidem* p. 170 "la moralité commençant à s'introduire dans les actions humaines".

(62) *ibidem*.

(63) cf. Manuscrit de Genève, II 4, p. 328 : "Les actes de civilité, de bienfaisance".

(64) Lettre à Ustevi, juillet 1763.

(65) Essai sur l'origine des langues, chap. IX.

Or Rousseau décrit ce moment de la naissance "comme l'époque la plus heureuse et la plus durable" dont on ne sort que par quelque "funeste hasard", mais en même temps son texte permet de montrer que cette époque la plus durable est aussi la plus éphémère. Outre le fait que les sociétés se sont toujours déjà particularisées selon les nécessités physiques du climat (66) qui n'altère en rien la généralité essentielle de ces sociétés reposant sur le lien moral non exclusif de l'humanité, on peut avancer que la société générale est menacée dès son origine et dans son essence même, la bienveillance universelle, par la guerre générale. Certes, Rousseau dans son désir de préserver la pureté de cette époque et donc sa pérennité, présente la guerre générale et ce qui la conditionne comme des événements survenant de l'extérieur sous l'effet du "funeste hasard", qui fit découvrir la métallurgie et instaura l'agriculture, à une société pure qui ne possède en elle aucun germe de corruption. Dès lors l'époque de la "société naissante" et celle de la guerre générale apparaissent comme deux moments distincts et bien tranchés, dont le second ne peut s'instaurer que par un bouleversement venu de l'extérieur. Mais il donne aussi de nombreuses indications qui peuvent faire supposer que l'état de guerre a toujours déjà commencé à investir la société générale et l'intérêt particulier à contaminer la bienveillance universelle, non par un accident extérieur mais par une nécessité interne. Ainsi la société générale est un état stable car la paix règne où il n'y a point de propriété, mais au début même de "l'âge des cabanes" "s'introduisit une sorte de propriété d'où peut-être naquirent déjà bien des querelles et des combats" (67). Ainsi l'origine de la société générale coïncide avec la naissance de l'amour, mais "la jalousie s'éveille avec l'amour, la discorde triomphe et la plus douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain" (68). Ainsi la société générale est une société de liberté parfaite parce que n'y opère d'autre loi que la loi naturelle de la bienveillance et du plus grand bien de tous, mais celle-ci se trouve dès son origine en défaut puisque, "chacun avant les lois étant seul juge des offenses qu'il avait reçues" cette époque est celle des "vengeances terribles" qui rendent les hommes "sanguinaires et cruels". Si donc "c'était à la terreur des vengeances de tenir lieu du frein des lois" (69), est à l'oeuvre dans la société générale un substitut des lois positives, qui elles-mêmes tiendront lieu du droit naturel dans la société civile. Ce dernier manifeste donc dès son origine sa vanité et le soutien de la société n'est pas seulement la bienveillance universelle mais aussi l'équilibre de la terreur. Enfin c'est autour du même "grand arbre" où naissent le chant et la danse que s'effectue "le premier pas vers l'inégalité et vers le vice en même temps" (70).

(66) *Deuxième Discours*, p. 169

(67) *ibidem*, p. 167

(68) *ibidem*, p. 169

(69) *ibidem*, p. 170-71.

(70) *ibidem* p. 169.

Il semble donc que Rousseau prenne bien soin d'indiquer que tout ce qui ouvre la société générale ouvre également de façon originale la guerre générale et l'ère de la violence, que l'origine de toute juridicité, de toute légalité a comme revers original le surgissement de la violence, de l'arbitraire, de l'illégalité et de l'inégalité, puisque la société générale, cette société avant la société, compose dès son origine avec son principe destructeur, la guerre générale, cette guerre avant la guerre (71). La société générale se produit donc en un "lieu historique" qui est toujours déjà effacé et se trouve menacée dès son origine par ce qui la détruit. Même si elle demeure le présupposé fondamental de la société civile, celle-ci a toujours déjà commencé à la suppléer. C'est que le moment de la société générale est précisément un moment de naissance, donc un moment dont on s'est toujours déjà par essence éloigné et que "cet état le moins sujet aux révolutions" est en fait toujours déjà révolu. Elle occupe donc un lieu par nature vacillant et c'est dans ce schéma de la naissance que se réfractent les deux mouvements contradictoires de la pensée rousseauiste à propos de la société générale et du droit naturel. Toujours déjà excédé ce lieu n'est qu'un point imaginaire, mais lieu de naissance, il est cela seul qui ne peut point être éludé, le germe de toute réalité.

Mais selon un procédé qui lui est habituel (72) Rousseau va étaler dans la successivité temporelle ce dont en même temps il donne à penser la simultanéité d'origine. Ainsi sans nier le conflit qui scinde l'origine, il va s'efforcer de penser l'époque de la société générale comme celle d'une société presque pure et donc d'étendre dans une durée homogène, sans limites et sans histoire le moment fugitif de la naissance (73). Pour ce faire, il se refuse à considérer les deux principes originaires comme deux faces d'un même mouvement, ce qui reviendrait à ébranler la notion d'origine, mais introduit entre eux un décalage, une hiérarchie naturelle selon laquelle le principe de destruction, bien que présent dès l'origine, y est en quelque sorte inefficace, indifférent (74). Il peut ainsi penser comme successif ce qu'il décrit comme simultané et diviser l'histoire en deux périodes bien distinctes. La première, où cette hiérarchie naturelle est respectée, est une époque de pureté presque parfaite. Presque parfaite car si rien ne transparaît du travail de sape opéré par le principe destructeur, dont l'efficacité semble nulle ou négligeable, ce travail ne s'en effectue pas moins, mais de façon insensible. Il est d'ailleurs nécessaire qu'il en soit ainsi, sinon il serait sans cesse neutralisé (75) et c'est pourquoi la

(71) La guerre au sens propre n'existant qu'entre sociétés civiles, cf. Etat de guerre.

(72) cf. par exemple la théorie des "retards" dans l'Emile.

(73) cf. la durée homogène sans passé, ni avenir de la

(74) comme l'inégalité physique dans l'état de pure nature

(75) cf. l'usurpation du souverain par le gouvernement dans la dernière des Lettres écrites de la Montagne ou l'instauration de la tyrannie dans une société de chrétiens lettre à Ustevi, juillet 1763.

dissimulation appartient par essence au mal : "Le premier art de tous les méchants est la prudence, c'est-à-dire la dissimulation" (76). La seconde dans laquelle cette hiérarchie se trouve brutalement inversée est une époque de corruption presque totale, dont la limite est la mort de toute réalité. Ce procédé qui autorise à établir une succession entre ce dont on décrit la simultanéité, permet également de penser le surgissement du mal à la fois comme le résultat d'un long travail progressif et comme l'effet d'une révolution brutale et de se représenter l'histoire sur le modèle du virage d'une solution chimique. De ce fait bien que présent en principe dès l'origine, le mal est toujours le produit d'un défaut de vigilance, le fait d'une distraction fatale (77). Dans les textes, ce procédé se signale par la tournure "tant que ..." : "Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits avec des épines ou des arêtes ; en un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par nature" (78).

Enfin cette hiérarchie naturelle ou ce décalage introduit par Rousseau entre les deux principes originaires ne peut se légitimer que par un recours à une théologie instituant la primauté de l'esprit sur la matière, de l'activité sur la passivité, de la vie sur la mort. En témoigne le décalage fondamental institué à l'origine des choses dans la "lettre à Mr de Beaumont" entre Dieu et la matière ; répugnant à l'idée de création Rousseau admet l'éternité de la matière, mais se défend de l'accusation de manichéisme en affirmant que ces deux principes ne sont pas sur le même plan, et que de ces deux causes "l'une est vive et l'autre morte, l'une motrice et l'autre mue , l'une active et l'autre passive, l'une efficiente et l'autre instrumentale" (79).

Ainsi il faut assigner à la société générale et au droit naturel un lien historique qui est le lien vacillant de la naissance et seule une hypothèse théologique permet de neutraliser cette vacillation et de penser la naissance comme pure origine. De plus cette hypothèse ne justifie pas seulement en dernière instance et implicitement le procédé utilisé, mais est présentée dans le texte même du deuxième Discours sous la forme de la souveraineté divine qui s'exerce dans la société générale et en fin de compte c'est parce que, par le truchement du droit naturel, c'est la volonté de Dieu qui régit cette société du genre humain, que le droit naturel, comme bienveillance universelle a une primauté naturelle sur la violence.

(76) Troisième Dialogue, p. 203.

(77) aux deux sens de ce mot puisque, quoiqu'on fasse, cette vigilance se trouvera en défaut cf. Neuvième Lettre écrite de la Montagne,

(78) Deuxième Discours, p. 171, cf. Lettre à M. de Beaumont, p. 445 : "tant qu'il y a moins d'opposition d'intérêt..."

(79) Lettre à M. de Beaumont, p. 461.

Jusqu'ici la nécessité de présupposer la société générale comme fondement de la société civile, qui ne peut se constituer qu'à partir de la première, n'a revêtu qu'une forme négative. Mais cette démarche heuristique doit se justifier par un statut positif donnant un sens précis aux termes de "fondement" et de "à partir de". Or ce rapport semble entretenir en lui deux exigences antagonistes : il doit en même temps rendre compte de la filiation entre société générale et société civile et de l'opposition, de la lutte, de la guerre que mène la société civile contre la société générale : quel concept va donc pouvoir réunir dans son fonctionnement ces deux exigences contradictoires.

Sur ce point Rousseau ne nous donne aucun éclaircissement, aussi faut-il procéder de façon détournée. Or il y a le même rapport entre la société civile et les associations de brigands qu'entre la société générale et la société civile puisqu'à ses yeux les premiers héros politiques ont été des brigands à l'égard des étrangers et que, lorsqu'il s'agit de reconnaître le rapport de tout droit positif avec le droit naturel il place sur le même plan "les conventions tacites des brigands" et le "droit écrit" (80). Mais dans le cas des brigands, Rousseau dévoile le nom de ce rapport : "C'est ainsi que les brigands mêmes qui sont ennemis de la vertu dans la grande société en adorent le simulacre dans leurs cavernes" (81). De même donc que les brigands ennemis du droit civil en respectent le simulacre dans la loi du milieu, de même que leurs associations sont des simulacres de la société civile, celle-ci est le simulacre de la société générale et le droit civil celui du droit naturel. Et de fait l'ambiguïté de ce concept le rend propre à assumer les exigences contradictoires de ce rapport. Ainsi le simulacre est ennemi du modèle dans la mesure où il en est fondamentalement autre et où il ne se constitue que dans et par son absence. Simulacre et modèle sont donc incompatibles dans leur présence comme la société civile et la société générale et le simulacre défigure, déshonore le modèle (82). Et pourtant le simulacre possède un lien de filiation irréductible qui l'attache au modèle dont il procède et à ce titre il est ce qui sauvegarde le modèle et en le détruisant on se couperait définitivement de toute voie d'accès au modèle, comme en détruisant la société civile on détruirait toute société (83). Le simulacre est ainsi pensé à mi-chemin du modèle et du leurre, qui comme "faux simulacre" (84) ou hypocrisie aurait totalement

(80) cf. Manuscrit de Genève, I 2, p. 287.

(81) Discours sur l'économie politique, p. 247.

(82) cf. Lettre au colonel Picket mars 1764 : "Pleurons la nôtre (patrie), elle a péri et son simulacre qui reste encore ne sert qu'à la déshonorer".

(83) cf. Préface de Narcisse . (Les sciences détruisent la vertu, mais elles en laissent le simulacre public qui est toujours une belle chose" et en note" le simulacre est une certaine douceur de mœurs qui supplée quelquefois à leur pureté, une certaine apparence d'ordre qui prévient l'horrible confusion, une certaine admiration des belles choses qui empêche les bonnes de tomber tout à fait dans l'oubli".

(84) Contrat Social, IV 8, p. 465.

rompu avec le modèle tout en paraissant le recouvrir parfaitement, et il tient toujours des deux à la fois. Mais le simulacre ne surgit pas innocemment pour remplacer un modèle originaire qui lui préexisterait et viendrait inexplicablement à s'absenter, il est ce qui détruit le modèle et le même mouvement abolit le modèle et constitue le simulacre. Ainsi la lutte entre le simulacre et le modèle est originaire (simul); le premier a toujours déjà commencé à défigurer le second et le second à être simulé par le premier ; en ce sens le modèle renvoie tout autant au simulacre que le simulacre au modèle. C'est pourquoi les deux termes en référence à quoi le simulacre a été déterminé (le modèle et le leurre) sont toujours déjà et toujours encore travaillés par lui et ne peuvent recevoir une détermination pure. C'est ainsi que le modèle de la société civile se détruit lui-même en tant que modèle, c'est-à-dire en tant que parfait et que Rousseau écrit à propos d'une société de chrétiens : "son vice destructeur serait dans sa perfection même" (84). Inversement dans le "Troisième Dialogue", il fonde l'espoir de sa réhabilitation sur l'impossibilité d'un leurre parfait, qui signerait la mort de la société (85).

Cette conception des rapports du simulacre et du modèle permet de saisir le double mouvement de la pensée rousseauiste : la société civile comme simulacre de la société générale renvoie à elle comme à son fondement et à son modèle mais comme le modèle est toujours déjà simulé, le modèle parfait est restitué fictivement à partir du simulacre, ce qui par ce jeu de méprise a permis de considérer la société générale comme une chimère imaginée "sur le modèle" de la société civile. Mais en même temps l'utilisation qui en est faite semble mettre en cause le concept même de simulacre. Si en effet le simulacre est toujours simulacre de simulacre, la notion elle-même est en péril, puisqu'elle n'a de sens qu'au regard d'un modèle qui ne soit pas déjà simulé. On pourrait certes prétendre que ce concept ne joue chez Rousseau qu'un rôle opératoire et qu'il n'y peut être thématiqué. Mais c'est précisément son efficacité opératoire qui en est cause, car dans ce renvoi indéfini de simulacre à simulacre il semble impossible de déterminer le fondement de la société civile, donc d'arrêter ces références sans fin en un certain point qui serait le modèle-fondement. Ce qui seul permet cet arrêt que rien ne justifie dans la structure rousseauiste du simulacre, c'est que celui-ci est pensé dans sa provenance théologique. Seule la notion de "simulacre divin" autorise à en arrêter la chaîne en un lieu où le simulacre, ne tenant plus du tout du leurre, est en même temps un véritable modèle. Et c'est pourquoi dans ce cas Rousseau peut employer indifféremment les termes de simulacre et de modèle (86).

(85) Troisième Dialogue, p. 293. cf. aussi Premier Dialogue, p. 112 note "je ne crois pas possible que jamais le mensonge usurpe et s'approprie tous les caractères de la vérité".

(86) Nous en donnerons deux exemples : "Nouvelle histoire" 2e partie lettre II éd. janvier p. 199 "rentre au fond de ton âme..." c'est là que tu verras le simulacre éternel du vrai beau dont la contemplation nous anime d'un saint enthousiasme", p. 200 "ce divin modèle que chacun de nous porte avec lui" - Deuxième Dialogue p. 167 "qui est-ce qui avec une imagination plus vive s'en peindra mieux le divin simulacre ?" (de la vertu). Troisième Dialogue, p. 256 "D'où le peintre et topographe de la nature aujourd'hui si défiguré peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur ?".

Seule cette espèce de simulacre modèle qu'est l'écriture de Dieu dans la conscience, seule cette empreinte divine qui témoigne qu'en devenant sociable l'homme est devenu "l'image de Dieu sur la terre" (87), seul cet ultime rapport de créateur à créature faite à son image peut arrêter la série par essence indéfinie des simulacres et déterminer le fondement de la société civile dans le simulacre-modèle qu'est le droit naturel, discours exemplaire inscrit au coeur de chaque homme.

Ainsi on doit ici encore à un recours théologique la neutralisation du statut vacillant qui est assigné à la société générale et au droit naturel et la possibilité de leur assurer un véritable statut, donc une position qui s'avère fondamentale. Mais ici encore ce recours n'est pas seulement opéré implicitement dans le maniement des concepts de simulacre et de modèle, il l'est aussi dans la détermination de la société générale comme modèle-fondement. En témoigne le mouvement qui fait de la religion de l'homme, "par laquelle les hommes enfants du même Dieu se reconnaissent tous comme des frères", "le droit divin naturel" (88) et qui par là donne au lien moral, qui unit l'humanité en société générale, une origine divine et la forme d'une fraternité sacrée. En témoigne en conséquence la nécessité de la religion civile qui, comme simulacre de la religion de l'homme, fonde "le droit divin positif". Bref, la notion de droit naturel n'est redevable de son sens chez Rousseau qu'à la théologie et sans doute était-ce ce qu'il voulait indiquer lorsqu'à la fin de la Préface du deuxième Discours il parle de "la main bienfaisante" qui donne aux institutions humaines "une assiette inébranlable" et déclare que seule l'élaboration de la question d'origine permet de la déceler (89).

*
* *
*

Plus qu'aucun autre Rousseau a voulu être conséquent, mais plus qu'aucun autre il a senti le piège de la rigueur et que la vraie rigueur ne s'atteignait pas de façon simple. C'est par souci de rigueur qu'il articule les divers moments de sa pensée en prenant comme fil conducteur la notion d'être moral qui lui semble déterminer la spécificité de son objet, et examine ce qui nécessite son élucidation. S'il n'avait fait que cela, il n'aurait guère été plus loin que Hobbes. Là où il fait peut-être un pas de plus, c'est quand il saisit que par nature l'être moral s'est toujours précédé comme tel et que ce doit être des êtres déjà moraux que tient le contrat social en constituant la moralité. Ce qui achève alors de déterminer le problème insuffisamment spécifié par Hobbes, c'est l'exigence de liberté qui s'ajoute

(87) Fragments politiques, p. 477.

(88) Contrat Social, IV 8, p. 464.

(89) Deuxième Discours, p. 127.

(90) Lettre à d'Alembert, éd. Garnier, p. 2-31.

à celle de l'unité de la cité, de par le tour étrange qui replie l'être moral sur lui-même et réclame que l'effet soit cause.

Mais ce en quoi Rousseau achoppe se manifeste par l'impossibilité où il est de maintenir ce tour et ce repli et par la nécessité où il se trouve d'annuler la différence qui scinde l'origine en recourant à une théologie en qui s'abolit le divorce de la nature et de la convention.

Pour donner un dernier témoignage de ce mouvement, il suffit d'évoquer comment à Sparte, citée de référence entre toutes, s'annule la différence entre le jeu et le sérieux, comme dans cet état paradisiaque de festivité quotidienne se trouve réduite la transgression absolue sans laquelle il n'est nul jeu : " C'est à Sparte que, dans une laborieuse oisiveté, tout était plaisir et spectacle ; c'est là que les plus rudes travaux passaient pour des récréations et que les moindres délassements formaient une instruction publique ; c'est là que les citoyens continuellement assemblés consacraient la vie entière à des amusements qui faisaient la grande affaire de l'Etat et à des jeux dont on ne se délassait qu'à la guerre" (90). Il nous a semblé que le lieu de ce dépassement impossible de la métaphysique, le lieu où il s'opère tout en se rétractant pouvait être situé par le concept de droit naturel en qui se nouent et se dénouent étrangement dans le tour du simulacre la nature et la convention.

Marcel FRANÇON

LE LANGAGE MATHÉMATIQUE
DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Il* a paru assez étrange que Rousseau se soit servi du langage mathématique pour exprimer sa théorie sur le gouvernement. Le premier chapitre du livre III du Contrat Social a souvent donné à des lecteurs malveillants l'occasion de se moquer de Rousseau. Mais, plutôt que de se plaire à dénigrer ce que l'on ne comprend pas, il importe de chercher la pensée de notre philosophe. L'édition savante que le regretté Maurice Halbwachs (1) a donnée du Contrat Social (2) nous fournit l'occasion d'examiner ce chapitre si critiqué du livre de Rousseau.

Dans l'intention d'étudier les différentes formes de gouvernement, Rousseau a voulu attirer l'attention sur les "rapports" des "forces intermédiaires" qui se trouvent dans le gouvernement. Il emploie ici le mot de "rapport" dans son sens ordinaire de "relation" ; mais, pour rendre sa pensée plus claire et pour en donner une expression plus forte, il fait appel aux mathématiques : on peut, dit-il, représenter ce rapport "par celui des extrêmes d'une proportion continue, dont la moyenne proportionnelle est le Gouvernement". Rousseau passe ainsi du sens courant de rapport au sens mathématique de ce terme. Mais ce qui nous rend la pensée de Rousseau particulièrement difficile à saisir, c'est non seulement que celui-ci a juxtaposé des termes qui ont une signification scientifique précise et des expressions littéraires qui ont seulement une valeur évocatrice ou de comparaison, c'est aussi qu'il s'est servi de termes mathématiques qui sont, aujourd'hui, hors d'usage. Pour retrouver la pensée de Rousseau, il faut donc chercher le sens précis qu'avaient, au XVIII^e siècle, les mots qu'il a employés.

* Le texte de M. Françon (Harvard University) est précédemment paru dans Isis, vol. 40, 1949, 341-344.

(1) Arrêté à Paris un des derniers jours de juillet 1944, Maurice Halbwachs a été emmené à Buchenwald où il est mort en février 1945 (cf. Annales de la Société J.-J. Rousseau, XXX (1943-1945), 202, n. 1).

(2) J.-J. Rousseau, Du Contrat Social, avec une introduction p. Maurice Halbwachs (Paris, 1943).

On dit que quatre nombres, A, B, C, D, forment une proportion quand le rapport de A à B est égal à celui de C à D. Les termes A et D sont appelés les extrêmes, B et C les moyens. Etant donné le rapport A/B, A était appelé l'antécédent, B le conséquent. A l'époque où vivait Rousseau, on appelait "proportion continue", une proportion "où le terme conséquent de la première raison [c'est-à-dire du premier rapport] et le terme antécédent de la seconde [étaient] ou tout à fait égaux ou [avaient] du moins une même raison". (3) Si les deux moyens étaient égaux la proportion n'offrait plus que trois termes (4). Désignant trois nombres par les lettres A, B, C, on disait donc qu'ils formaient une "proportion continue" si le rapport de A à B était égal à celui de B à C, ce que l'on écrivait en abrégé $A : B :: B : C$ ou $A/B = B/C$. Or, comme le produit des extrêmes est égal au produit des moyens, on a la relation : $A \times C = B^2$, et on dit que B est la moyenne proportionnelle entre A et C.

Rousseau pose en principe que les Citoyens considérés comme membres du Souverain sont A, le Gouvernement B et les Citoyens considérés comme sujets C, et il peut dire qu'"il faut... qu'il y ait égalité entre le produit ou la puissance du Gouvernement pris en lui-même et le produit ou la puissance des citoyens, qui sont souverains d'un côté et sujets de l'autre". Là encore, nous trouvons côte à côte des termes qu'on a pu croire devoir appartenir à deux domaines différents : d'une part le terme scientifique "produit" ; de l'autre le terme de "puissance" qui a paru être employé, non plus au sens mathématique, mais en un sens figuré, littéraire (5). En outre, ayant posé en principe que le Gouvernement est la moyenne proportionnelle entre les Citoyens considérés comme membres du Souverain et les Citoyens

(3) Alexandre Saverien, Dictionnaire universel de mathématique et de physique (Paris 1753), II, 331.

(4) Pour retrouver le sens qu'avaient au XVIII^e siècle les termes dont Rousseau s'est servi, j'ai consulté le Dictionnaire universel de Saverien aussi bien que le Dictionnaire encyclopédique des mathématiques par MM. d'Alembert, l'Abbé Bossut, de la Lande, le marquis de Condorcet, &... (Paris, 1789). Les définitions que donnent ces deux dictionnaires sont presque toujours extrêmement semblables. Elles suffisent, croyons-nous, à établir que les termes qu'employait Rousseau avaient généralement cours au moment où il vivait.

(5) C'est ce qu'un mathématicien, consulté par Henri Rodet (Le Contrat Social et les idées politiques de J.-J. Rousseau (Paris, 1909), p. 245, n.1) a fait : "Dans ce cas, l'expression puissance a la signification du pouvoir". Mais nous lisons dans le Dictionnaire de d'Alembert (II, 681) que puissance, "en terme d'arithmétique et d'algèbre, se dit du produit d'un nombre ou d'une autre quantité multipliée par elle-même un certain nombre de fois." Ainsi Rousseau se servait d'une expression qui était correcte au XVIII^e siècle. On peut, d'ailleurs, s'en rendre compte si l'on consulte un livre que Rousseau a utilisé. Marguerite Richebourg a donné la liste des ouvrages qui composaient "La bibliothèque de J.-J. Rousseau", (Annales de la Société J.-J. Rousseau 21 (1932), 181-250). Le no. 343 (p. 225) comprend parmi d'autres ouvrages du R.P. Bernard Lamy, Les éléments de géométrie (Paris, 1685). Or, je peux consulter Les éléments..., 4^e éd. (Paris, 1710) et aux pages 153, 154, 155, 170, je lis les définitions des termes "raison", "Rapport", "exposant", "proportion continue", "raison composée", au sens où les a employés Rousseau. Ce qui, dans le texte de Rousseau, contribue, parfois, à la confusion, c'est que ce dernier emploie des termes comme peuple, citoyens, hommes... au lieu de ne se servir que de termes dont le sens précis est toujours le même. Je crois que les commentateurs sont mal inspirés quand ils écrivent des "rapports" comme "(Gouvernement) / (Etat)" car les mathématiques ne s'occupent que de signes ; en outre, au lieu de parler d'Etat, il est plus clair de dire "citoyens en tant que sujets."

considérés comme sujets, Rousseau n'arrive à aucune conclusion nouvelle en disant que, "comme il n'y a qu'une moyenne proportionnelle entre chaque rapport, il n'y a non plus qu'un bon gouvernement possible dans un Etat." Il ne fait que traduire en langue plus littéraire ce qu'exprimait la relation que nous avons signalée.

Ayant établi la théorie, Rousseau passe à l'application. Il donne un exemple. Considérons, dit-il, les relations qui existent entre le Gouvernement et le nombre des Citoyens. En tant que membres du Souverain, ceux-ci doivent être considérés collectivement et en un corps, c'est-à-dire que A est égal au nombre des citoyens ; mais, en tant que sujets, les citoyens doivent être considérés individuellement, c'est-à-dire que C est égal à l'unité. Si, par suite, nous "supposons que l'Etat soit composé de dix mille Citoyens", le rapport A/C sera égal à 10000/1, ce que Rousseau traduit en disant que "le Souverain est au sujet comme dix mille est à un ; c'est-à-dire que chaque membre de l'Etat n'a pour sa part que la dix-millième partie de l'autorité souveraine, quoiqu'il lui soit soumis tout entier." Si l'Etat a une population de cent mille citoyens, au lieu de dix mille, le rapport entre le Souverain et les sujets sera de 100000/1 ; dans ce cas, chaque sujet dont le suffrage est "réduit à un cent-millième, a dix fois moins d'influence" dans la rédaction des lois. "Alors, le sujet restant toujours un, le rapport du Souverain augmente en raison du nombre des Citoyens. D'où il suit que, plus l'Etat s'aggrandit, plus la liberté diminue." Mais là encore Rousseau va se croire obligé de rappeler à ses lecteurs la différence qu'il y a entre le sens mathématique du mot "rapport" et le sens courant : "plus le rapport est grand dans l'acception des géomètres, moins il y a de rapport dans l'acception commune : dans la première, le rapport considéré selon la quantité se mesure par l'exposant (6), et, dans l'autre, considéré selon l'identité, il s'estime par la similitude." Ce qui rend ce passage difficile à comprendre aujourd'hui, c'est que le terme "exposant" dont se sert Rousseau avait, au XVIII^e siècle, un sens qui ne nous est plus familier, et que, d'autre part, ce terme avait un sens précis qu'il a gardé jusqu'ici, mais qui n'était pas celui où Rousseau l'employait. L'"exposant d'une raison géométrique" était "le quotient de la division du conséquent par l'antécédent." (7)

Rousseau parle ensuite de "raison doublée". C'est là encore une expression mathématique dont on comprend mal aujourd'hui le sens. Etant donnés deux rapports égaux A/B et C/D, on appelait "raison doublée" le produit de ces deux rapports l'un par l'autre, soit (A x C) (B x D). Dans le cas particulier qui nous occupe, nous avons une "proportion continue" qui n'offre que les trois termes A, B et C. La "raison doublée" est donc le rapport (A x B) (B x C). L'un des extrêmes, C, de la proportion A/B = B/C étant fi-

(6) Ainsi le mathématicien, consulté par Rodet (op. cit., pp. 245-246, n. 1) s'étonne : "Mathématiquement parlant, cette assertion n'a pas de signification." Eh bien ! Cette "assertion" de Rousseau était strictement correcte au XVIII^e siècle. Le mathématicien de Rodet n'était pas un historien !

(7) Je cite la définition du Dictionnaire encyclopédique de d'Alembert.

xe et représenté par l'unité, la "raison doublée" est égale à $(A \times B) / B = A$. Quand A varie (8), le rapport A/B varie aussi, ainsi que le moyen terme entre A et l'unité, c'est-à-dire B. Rousseau en déduit "qu'il n'y a pas une constitution de Gouvernement unique et absolue, mais qu'il peut y avoir autant de Gouvernemens différens en nature que d'Etats différens en grandeur". Comme, en outre, nous avons la relation $A \times C = B^2$ et que $C = 1$, il en résulte que $B = \sqrt{A}$. C'est avec précaution que Rousseau arrive à la conclusion de ses spéculations : "Si, tournant ce système en ridicule, on disoit qu'il faut pour trouver cette moyenne proportionnelle et former le corps du Gouvernement il ne faut, selon moi, que tirer la racine quarrée du nombre du peuple je répondrois que je ne prends ici ce nombre que pour un exemple..."

Et c'est sur ce mot exemple que cette note doit se terminer. Si Rousseau s'est servi de termes mathématiques pour exposer son système, c'est dans le dessein de donner à l'expression de sa pensée une force plus grande, et il faut reconnaître que Rousseau arrive à des formules remarquables par la plénitude du sens comme par la netteté et la vigueur de la diction. Il ne se fait aucune illusion sur la valeur du langage mathématique quand on l'emploie pour discuter des problèmes extra-mathématiques ; et, dans l'ensemble, son exposé gagne en clarté à être fait dans une langue précise ; mais, pour que cet exposé nous soit aujourd'hui plus facilement accessible, il faut tenir compte de deux choses : 1° Rousseau mêle les termes scientifiques et les termes du langage vulgaire ; 2° il emploie des expressions mathématiques qui avaient cours à l'époque où il écrivait, mais qui sont tombées en désuétude aujourd'hui ; pour les comprendre, il faut leur redonner le sens précis qu'elles avaient. Aussi contestable que puisse d'abord sembler l'application des mathématiques aux questions politiques (9), il faut se souvenir que Rousseau a fait appel à la langue de cette science, ou, mieux dirons-nous que les mathématiques peuvent être considérées comme un langage, plutôt que comme une science ? Il faut convenir, en tout cas, que Rousseau a réussi ainsi à mettre en lumière (10) une idée des plus importantes, celle de la relativité des formes de gouvernement, et qu'il a pu, en outre, insister sur une distinction qu'on doit croire fondamentale pour les états démocratiques : la distinction qu'il a faite entre gouvernement et souverain.

(8) Les commentaires de Halbwachs (op. cit., p. 243, n. 160) ne nous paraissent pas très pertinents, et nous n'aimons pas le système de lettres dont il se sert, après L. Brunel, qui avait expliqué (p. 518, n. 2) l'expression "raison doublée", dans le compte rendu qu'il avait fait, dans la R.H.L., 11 (1904), 517-521, de la première édition du Contrat donnée par G. Beaulavon (Paris, 1903) - le même système de lettres se trouve dans l'excellente édition du Contrat par François Bouchardy (Paris, 1946), pp. 231-233.

(9) Sur la "vanité des sciences dites exactes", cf. R. Gérard, Les chemins divers de la connaissance (Paris, 1945).

(10) Cf. la très intéressante édition du Contrat par Bertrand de Jouvenel (Genève, 1947), p. 262, n° 2 : "On a tort raillé les 'prétentions géométriques' de ces deux chapitres. Le raisonnement pourtant est rigoureux et probant". - De même, Maxime Leroy, Histoire des idées sociales en France (2e éd., Paris, 1946), p. 192 a dit : "Nul, plus que Rousseau, n'aura été victime de ces préventions. Ce qui est certain, c'est qu'il n'est pas le géomètre politique qu'on a prétendu."

Claude LEVI-STRAUSS

A PROPOS DE
"LEVI-STRAUSS DANS LE XVIII^e SIECLE"

Cher Monsieur (1),

Ai-je besoin de vous dire combien j'ai été sensible à l'intérêt que me porte votre récente publication ? Et pourtant, je ne puis me défaire d'une gêne, car n'est-ce pas jouer une farce philosophique que de scruter mes textes avec un soin qui se justifierait mieux s'ils provenaient de Spinoza, Descartes ou Kant ? En toute franchise, je n'estime pas que ce que j'écris vaut tant d'égards, surtout s'agissant de Tristes Tropiques où je n'ai pas prétendu exposer des vérités, mais ~~seulement~~ les songeries d'un ethnographe sur le terrain, dont je serais le dernier à affirmer la cohérence.

Aussi ne puis-je me défendre de l'impression qu'en disséquant ces nuées, M. Derrida manie le tiers exclu avec la délicatesse d'un ours. Sans doute les Nambikwara sont-ils à la fois bons et méchants, et la perfidie qui fait chez eux son entrée avec l'usage de l'écriture n'est-elle qu'une forme dont ils pratiquaient d'autres aspects. Sans doute aussi, l'affirmation que toute vie sociale est opprimante reste très en deçà par son simplisme de l'imputation de formes concrètes d'oppression à des types déterminés l'organisation sociale. Mais si, comme je le crois, l'idée d'une société juste est inconcevable, ne faut-il pas conclure que ces cas particuliers reflètent, dans des conjonctures historiques variables, une vérité d'ordre général, même si la notion reste purement théorique ?

(1) Nous reproduisons avec l'autorisation de M. Lévi-Strauss une lettre adressée à la rédaction des Cahiers pour l'Analyse, au reçu du Cahier n° 4, "Lévi-Strauss dans le XVIII^e siècle".

Pour tout dire, je m'étonne que des esprits aussi déliés que les vôtres, à supposer qu'ils aient voulu se pencher sur mes livres, ne se soient pas demandé pourquoi je fais de la philosophie un usage si désinvolte, au lieu de me le reprocher. Mais c'est que je n'éprouve à son égard nul respect, et que je me réserve le droit d'un livre à l'autre, et même d'une phrase à l'autre du même livre, d'emprunter diverses manières, comme font vis-à-vis des styles certains peintres et musiciens. Mon but n'est pas d'édifier un système mais, faisant flèche de tous bois, de recourir à n'importe quel schème tombé dans le domaine public de la tradition philosophique s'il peut m'aider à faire percevoir à mes contemporains, dans un langage qui leur soit accessible, la saveur unique d'un style de vie, d'une institution, d'une croyance, d'un groupe de représentations . . . Les considérations philosophiques ne sont que les socles improvisés sur lesquels, pour les mettre en valeur, je monte ces précieux objets. Je réponds ainsi du même coup à la question sournoise, posée quelque part en note, de savoir si l'ethnologue se veut ingénieur ou bricoleur !

Bien sympathiquement, votre

Claude LEVI-STRAUSS

COMPTER AVEC LA PSYCHANALYSE
Séminaire de l'Ecole Normale Supérieure
1966-1967

Le séminaire a été consacré cette année à l'étude du refoulement.

Le refoulement proprement dit est décrit par Freud comme refoulement secondaire : sa topique, son économie et sa dynamique se fondent sur l'hypothèse d'un refoulement primaire. C'est ce temps originaire du refoulement qui a constitué le thème central du séminaire.

A partir de ce point problématique de la théorie de Freud, le chemin suivi a été d'interroger d'abord le refoulement, considéré comme fait structural majeur, dans ses rapports, paradoxaux au premier abord, avec la dimension de la jouissance. La mise en jeu du somatique se montrant insistante et nécessaire, on a tenté ensuite d'élaborer le concept psychanalytique de corps en analysant la notion d'érogénité ; ainsi purent être articulées ensuite, d'une façon renouvelée, quelques remarques cruciales sur le privilège du phallus, terme de référence majeure pour qui s'intéresse à l'ordre signifiant. Au terme de ce parcours, le refoulement proprement dit, autant que le refoulement originaire ont été repris et situés dans une perspective structurale (1).

Serge LECLAIRE.

*
* *
*

(1) A l'invitation du docteur Leclaire, M. J. -B. Pontalis a fait, le 30 novembre 1966, devant le séminaire, une conférence consacrée au refoulement et aux mécanismes de défense, dont l'essentiel sera repris dans un volume à paraître.

EXPOSES DE SERGE LECLAIRE

STRUCTURE ET JOUISSANCE (I)

(23 novembre 1966)

Le rapprochement des deux termes de structure et de jouissance peut paraître étrange : on verra qu'il est au noeud du problème du refoulement.

La question du refoulement est envisagée par Freud d'un point de vue que l'on peut dire structural lorsqu'il introduit l'hypothèse d'un refoulement originaire pour tenter de rendre compte du mécanisme du refoulement proprement dit ; ce dernier, ou refoulement secondaire, le plus communément considéré dans la pratique psychanalytique, peut être décrit comme un processus double alliant l'attraction et la répulsion, c'est-à-dire, d'une part, une force attirant les représentations pulsionnelles vers l'inconscient, d'autre part, une force émanant du conscient (préconscient) qui repousse lesdites représentations. "Nous sommes donc fondés, écrit Freud après avoir constaté ce facteur d'attraction, à admettre un "refoulement originaire", une première phase du refoulement qui consiste en ceci que le représentant psychique (représentant de la représentation, -ou, selon M. Tort, représentant-représentation-) de la pulsion se voit refuser (versagt) la prise en charge dans le conscient. Avec lui se produit une fixation : le représentant correspondant subsiste à partir de là de façon inaltérable et la pulsion demeure liée à lui". (G. W. X. 250). Mais sur ce temps du refoulement originaire, Freud n'écrit que peu de choses, sinon que le contre-investissement en constitue le seul mécanisme, et ... "que nous sommes encore bien trop peu renseignés sur ces arrière-plans, sur ces stades préalables du refoulement". (G. W. XIV. 121).

L'hypothèse, jamais abandonnée, d'un refoulement originaire suffira à soutenir notre interrogation.

Deux questions au moins sont ouvertes par cette hypothèse. La première est de savoir comment rendre compte de la contradiction qui consiste, d'une part, à faire fonctionner un système spécifié comme conscient pour refuser (versagen) la prise en charge d'un représentant psychique de la pulsion, et, d'autre part, d'admettre que ce sont précisément ces représentants pulsionnels refoulés qui vont constituer le noyau même de l'inconscient. La difficulté réside ici dans le fait que cette description, par Freud, du refoulement originaire, suppose que le système conscient, dans sa différence d'avec l'inconscient, existe déjà avant que ne s'opèrent ces premières fixations, qui vont précisément permettre que s'établisse la distinction.

La seconde question concerne l'économie générale du refoulement pour autant que c'est la dimension majeure du plaisir qui en règle le jeu. Ainsi peut-on dire, en un raccourci qui fait saillir le paradoxe du plaisir, que le conscient, soucieux d'éviter un déplaisir, refuse d'accueillir une représenta-

tion liée à la poussée vers une satisfaction ; tout se passerait donc comme si le mouvement vers la satisfaction devait être bloqué pour cause de déplaisir. Ce paradoxe trouvera dans l'oeuvre de Freud son développement le plus ample, précisément dans "Au-delà du principe de plaisir".

Un abord clinique de la "fixation", déterminée par le fait du refoulement originaire, fait apparaître d'une façon plus sensible le clivage fondamental de la vie psychique : d'une part un "quelque chose" (mouvement inachevé, pulsion insatisfaite) irrémédiablement fixé dans le suspens de son insatisfaction, et, d'autre part, simultanément, la poursuite irrépressible d'une satisfaction toujours défaillante à combler l'ouverture fixée par la Versagung (le refus) première.

Au noeud même du refoulement s'ouvre ainsi, "fixée", la place de la jouissance.

(Résumé de S. LECLAIRE à partir d'un compte-rendu de P. GUYOMARD).

STRUCTURE ET JOUISSANCE (II)
(7 décembre 1966)

*

I

Les achoppements de la structure

- L'essence du refoulement dans sa définition métapsychologique tient dans le fait de "détourner les représentations et de les maintenir éloignées de la conscience". Il est barrière, obstacle et comme tel, il maintient l'écart nécessaire à toute logique ; il est la condition de possibilité de la différence et de l'articulation sans quoi il n'y aurait pas de structure, pas de logique. Or, la structure en question ici est bien la structure psychique dont le refoulement constitue la clé de voûte.
- Nous tiendrons pour acquis que la structure de l'inconscient peut être décrite en termes de concaténation signifiante : chaque qui a pour effet d'engendrer un sujet qu'elle exclut tandis que l'objet en déchoit.
- Or, dans cet appareil signifiant, que règle une logique, c'est un fait remarquable que la jouissance et son principe limitatif, le plaisir, ne trouvent que difficilement, sinon pas, leur place. Est-ce là le fait brut du refoulement que quelque chose ayant rapport au sexe ne trouve pas à se situer dans une logique, c'est ce que Jacques Lacan constate à maintes reprises. Qu'il parle de "l'impuissance du langage à rendre raison du sexe" (1), qu'il écri-

(1) Emission à l'ORTF.

ve "qu'il n'y a rien dans la dialectique du sujet qui représente la bipolarité du sexe" (1) ou qu'il nous dise que "du sexe, son essence de différence radicale reste intouchée et se refuse au savoir" (2), toujours il dénonce un achoppement du logique sur la réalité du sexe.

La tâche, si ardue soit-elle, s'impose donc, pour la théorie de situer la jouissance dans une perspective formelle et structurale. Comment passer du signifiant au sexe, du sexe au signifiant ? La psychanalyse doit faire face à cette difficulté, elle doit pouvoir parler logiquement de la jouissance, rendre compte de l'articulation fondamentale langage - sexe.

*

II

Du plaisir

L'usage commun pose la jouissance comme acmé du plaisir : au plus secret, au plus intime du plaisir, à sa fine pointe, la jouissance, indiciblement se donnerait. Avant d'esquisser une description du plaisir et de la jouissance, rappelons les distinctions introduites par Lacan.

La jouissance s'enlève, nous dit-il, sur un fond d'exaltation et de dissolution de l'être. Occupant cette place qui "fait languir l'être lui-même" (3). La jouissance, si elle n'existait pas, "rendrait vain l'univers" (4). Lacan ajoute aussitôt que le manque de cette jouissance fait "l'Autre inconsistant" (5). Il la place, dans le graphe, au lieu dit S (A), soit au lieu du signifiant d'un manque dans l'Autre conçu comme le gardien des signifiants. Ainsi ce signifiant qui manque à la batterie des signifiants "en elle-même complète" (6) et qui ne se symbolise que dans le trait incomptable qui la cerne, ce signifiant, ne peut se dire : l'impossibilité où nous sommes de le prononcer fait éclater la preuve de l'incompatibilité fondamentale qui lie jouissance et langage : "la jouissance est interdite à qui parle comme tel ou encore (elle ne peut) être dite qu'entre les lignes pour quiconque est sujet de la Loi" (7). Or, ce que Lacan remarque aussi, c'est qu'il incombe au plaisir, d'apporter à la jouissance ses limites. Par un principe de régulation interne, le plaisir se lève comme le défenseur d'un seuil à ne pas outrepasser. En quoi on peut lui assigner une fonction de

(1) "Position de l'Inconscient", Ecrits p. 849.

(2) Séminaire (19. 5. 65)

(3) Subversion du sujet et dialectique du désir, Ecrits, p. 819.

(4) Id., p. 819

(5) Id., p. 820

(6) Id., p. 819

(7) Id., p. 821

"barrière presque naturelle" (1). Mais ce n'est évidemment pas là tout ; il faudrait rappeler ici ce que Lacan, après Freud, nous dit du désir et de la castration, dont la marque implique le refus d'une jouissance par ailleurs appelée, refus qui est la condition même pour y accéder : "la castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir" (2).

Pratiquement nous parlerons du "plaisir" (en tant qu'il inclut la dialectique du désir et de la castration) et de son horizon qu'est la jouissance : mais en toute rigueur, c'est d'elle qu'il s'agira en fin de compte.

Tentons d'abord une approche descriptive du plaisir.

Dans l'alternative organisme-psychisme, comment situer le plaisir ? Nous ne pouvons le concevoir hors du corps, où il déclenche des réactions physiologiques diverses, qu'elles soient "cordiales, tripales, humides ..." (3). Mais ce plaisir qui n'est pas hors du corps n'existe pas non plus hors de la référence signifiante, hors du psychique. En fin de compte, l'alternative en question, organisme - psychisme ne s'annule-t-elle pas dans le plaisir ?

Tournons-nous du côté de la clinique et prenons d'abord en considération le plaisir pervers. Un certain voyeur "jouit" lorsqu'il imagine ou voit une femme accroupie, en train d'uriner. Son plaisir émane d'un contact visuel avec une partie [détachable] du corps de l'autre, objet élu, partiel, se présentant comme comblant. Si l'on songe que ce voyeur s'appelait "Vizelat", on ne doute pas du rôle que le signifiant joue dans la forme qu'a pris sa jouissance. En général le plaisir pervers implique la mise en jeu de l'objet "a", sous une forme ou sous une autre, qui vient s'offrir à l'exercice d'un plein pouvoir et combler provisoirement le manque.

Si l'on essaye maintenant de décrire schématiquement le plaisir des amants où la perversion ne joue jamais qu'un rôle préliminaire, voire caché, on constate que le souci du manque fonctionnera ici pour susciter l'attention désirante, suspendre le plaisir : jeu avec un manque qui fait aimer cette imminence où va s'abattre la tension, dans ce moment de syncope (ou de "décharge") qu'est l'orgasme.

Qu'il s'agisse de ce plaisir-là, ou de celui du pervers, le point commun tient essentiellement dans l'annulation d'une tension, les temps de cette annulation différant plus ou moins pour les partenaires.

Mais il a plus à faire remarquer. Dans les approches de ce plaisir, considérons le temps préliminaire du "frisson agréable" que la caresse, en

(1) Id., p. 821

(2) Id., p. 827

(3) La question reste à savoir si la jouissance intellectuelle ou esthétique échappe à ce cortège et si, d'autre part, l'orgasme relève tellement de l'organique comme on a l'habitude de le prétendre.

un point électif du corps, provoque. La diffusion de cette caresse, où du douloureux se mêle à l'agréable, induit une subversion de l'interne et de l'externe : n'est-ce pas l'instant où s'amorce un démenti à la "représentation sphérique du corps" ? L'intérieur et l'extérieur vacillent. Que la dimension de l'auto-érotisme soit ici toujours plus ou moins présente (1), ceci ne vient que souligner la mise en question des limites, dans la rencontre des corps de jouissance. Quoiqu'il en soit de cette rencontre, elle fait surgir le caractère majeur de toute expérience de plaisir : il tient au fait de l'annulation qui n'est pas seulement, si l'on pense les choses en termes énergétiques, celle d'une tension, mais aussi annulation des dichotomies psychisme-organisme, extérieur-intérieur, voire même mon corps-le corps de l'autre.

Or il ne faut pas situer le plaisir dans la représentation de l'annulation mais dans sa mise en acte.

•

III

La jouissance comme fait structural fondamental

Avant de tenter une réponse à la question de la place de la jouissance dans la structure, rappelons les caractéristiques de la chaîne signifiante, comme lieu de l'inconscient, comme lieu d'une logique, comme structure.

Le fonctionnement de cette chaîne implique une vacillation entre son existence de chaîne et sa disparition : on peut dire que chaque élément de la chaîne, tout en la fondant, peut, par la transgression qu'il opère, la menacer d'annulation (2). Qu'elle inclue dans sa structure de chaîne la possibilité de son effondrement, c'est là un trait essentiel de son économie. Or il est une situation privilégiée dans l'ordre signifiant, celle où l'effondrement de la chaîne se marque, non plus comme possibilité, mais comme accomplissement. Cette conjoncture est celle du plaisir sexuel que met en jeu la rencontre des corps de jouissance : seul ce plaisir a pouvoir d'actualiser l'effondrement toujours possible.

Analogon de la mort par rapport à la vie, la jouissance et son principe limitatif le plaisir, effectuent un court-circuit : celui qui annule la tension de l'articulation signifiante. Au moment de la jouissance, un signifiant ne renvoie plus à un autre. La rencontre, signifiante certes, des corps de plaisir, jouant au niveau de la matérialité du signifiant, fait éclater le zéro qui le sous-tend ; un instant, le manque n'est plus. Au lieu de soutenir la chaîne, le zéro et l'un en plus se télescopent. Ne serait-ce pas que le "a" vient prendre la place du manque de l'autre et réciproquement ? Il y a disparition de la copule, effacement de la différence : c'est là le pouvoir de la jouissance.

(1) Même chez le voyeur quelque chose d'assez furtif se passe qui est d'ordre masturbatoire.

(2) Cf. J.-C. Milner, Le point du signifiant, Cahiers pour l'analyse, n° 3.

Dans cette perspective, on pourrait comprendre l'impuissance du langage à rendre compte du sexe en termes d'impossibilité à parler d'autre chose que de lui, de manière toujours voilée. Le langage n'est-il pas ce voile tendu sur ce "deux" fondamental du sexe ? Or, comme chacun sait, rien n'est plus patent que ce qui est voilé.

On pourrait faire une autre remarque concernant cette fois la scène primitive : ne tire-t-elle pas sa valeur cruciale de ce que l'Autre, comme lieu de la parole, s'y dévoile et y apparaît soudains soumis au sexe, soit comme étant radicalement mis en question, quant à cette parole qu'il a pour fonction habituelle de "garder" ?

Revenons à cette actualisation de la chaîne, ci-dessus décrite, que la jouissance peut actualiser un instant, et soulignons que cette annulation ne doit pas se concevoir en tant qu'extérieure à la chaîne des signifiants, mais inhérente à son principe même. La structure de la chaîne maintient l'écart que la jouissance annule ; mieux : elle est ce jeu entre l'affirmation de l'écart et la possibilité de son anéantissement qui, dans la jouissance s'effectue.

Ce temps de l'annulation est au fondement même de la possibilité et de la singularité de la structure signifiante de chacun. A cette structure de la chaîne, on ne doit rien opposer : le temps de l'annulation en fait partie et com-
tel, la chaîne s'en soutient. Ce temps ne se réalise que dans le temps de la jouissance, ou mieux de sa limite le plaisir ; jouissance qui ne se donne que comme privilège ou pouvoir du sexe, à l'extrême, de la mort.

Il conviendrait de reprendre ici la problématique du phallus, en tant que signifiant de la jouissance et signifiant d'un manque de signifiant. Ce manque est-il pur défaut ? ne faut-il pas le concevoir aussi en termes d'annulation ? C'est ce qui sera abordé dans un prochain séminaire.

(Compte rendu de Marie-Claire BOONS)

LE CONCEPT PSYCHANALYTIQUE DE CORPS (I)

(11 janvier 1967)

Pour expliciter la spécificité du concept psychanalytique de corps, le Docteur Leclaire choisit de souligner d'abord la spécificité du concept psychanalytique de signifiant. Il veut protester contre un certain usage du terme qui tend aujourd'hui à diminuer sa véritable portée. Dès le début, se trouve donc suggérée l'existence d'un rapport fondamental entre le Corps et la Signifiante. L'exposé du docteur Leclaire explicite ce rapport et confirme son caractère essentiel.

I

Le concept de signifiante pleine

Le signifiant au sens psychanalytique implique la conjonction d'une lettre et d'un mouvement du corps. Dans l'analyse de l'homme aux loups, V n'est signifiant que dans la mesure où il marque un mouvement libidinal du corps (ouverture des yeux, de la bouche).

La structure implique une référence essentielle à l'expérience de son annulation (expérience de la jouissance).

Une chaîne signifiante suppose donc deux types de renvois :

1 - Le renvoi caractéristique de la lettre (Binarité): A renvoie à Non-A (absence de A ou tout ce qui n'est pas A). Dans ce premier mouvement, V est entendu comme un monème ouvert à tous les sens possibles (sein, seing, saint ...). Ce premier mouvement fait donc apparaître deux caractères de V :

- . "V" est un signe.
- . Ce signe est essentiellement vacillant.

2 - Pour qu'il puisse accéder au statut de signifiant, le signe vacillant doit posséder un troisième caractère : il doit être lesté d'une référence à un mouvement libidinal du corps. Un deuxième mouvement doit donc repérer le mouvement libidinal connoté par la lettre ("V" connote un mouvement d'ouverture des yeux, de la bouche). Le renvoi caractéristique de cette dimension est la Bipolarité (A renvoie à B et réciproquement). Le signifiant n'est pas seulement un élément vacillant (Binarité), il est un composé instable de binarité et de bipolarité.

On se souvient de l'analyse d'un fantasme de Freud, développée au cours du séminaire de l'année dernière (1) : "reissen" est ouvert à une pluralité de sens : il peut renvoyer à reisen, heissen, wissen. Mais c'est parce qu'il renvoie aussi à un mouvement libidinal du corps (fleurs arrachées à Pauline, enfant arraché à sa mère, pénis arraché) que "reissen" est un véritable signifiant. L'analyse de cet exemple nous permet d'enrichir la détermination du concept de signifiant : la face binaire du signifiant implique le concept d'une différence phonématique, la face bipole implique le mouvement, le geste, l'acte de la coupure

On voit que la différence phonématique peut être repérée dans la structure binaire de "V" (1er exemple). D'autre part dans la suite de l'exposé, nous aurons à associer constamment la bipolarité et la coupure. L'analyse du deuxième exemple (un fantasme de Freud) est donc le support d'un mouvement théorique dont la structure formelle est celle de l'extrapolation (Dans le deu-

(1) Cf. Cahiers pour l'Analyse, n° 1, p. 84

xième exemple, la bipolarité implique un mouvement de coupure ; extrapolation : la bipolarité implique la coupure).

Sans doute devons-nous chercher le fondement implicite de cette extrapolation dans la manière dont est interprété le mouvement de la coupure. "Reissen" est le signifiant de la castration". Ce signifiant est fondé par la conjonction du concept de différence et du mouvement de la coupure. Nous affirmons que la réciproque est vraie (1) : "Le concept de différence n'est pas pertinent en dehors de la référence au signifiant de la castration ou au mouvement de la coupure".

L'effet de refoulement qui se produit constamment consiste à glisser vers le concept et à négliger le mouvement du corps. Lorsque la Binarité n'est pas lestée par la référence au mouvement libidinal, le discours est schizophrénique. Inversement, le discours obsessionnel évoque une sorte de rigidité dans la référence au mouvement du corps. Quoi qu'il en soit la lettre implique une référence essentielle à une zone spécifique du corps. "V" renvoie à < (bouche ouverte), "reissen" renvoie à la castration elle-même. L'articulation phonématique implique une référence essentielle à une dimension du corps qui fonctionne comme carrefour : la zone érogène.

•

II

Le concept de zone érogène

La zone érogène est caractérisée par une insistance spécifique. Cette insistance est manifeste dans l'obsession, mais aussi dans les tentatives d'évitement, d'exclusion, d'intégration, de sublimation. Elle est l'organisateur véritable de l'expérience de chacun. Son rapport avec la pensée comme "terme organisateur" est fondamental (2).

Qu'est-ce donc qu'une zone érogène ? "Une zone marquée plus particulièrement du fait de la coupure". Cette détermination essentielle peut être spécifiée selon des points de vue multiples.

(1) Cf. Cahiers pour l'analyse, n° 5, p. 21.

(2) On pourrait d'un point de vue psychanalytique associer une typologie de la Pensée à une typologie du Désir :

- Le philosophe tourne autour de l'insupportable de la castration. Il veut boucher les trous de l'univers. Sa vocation est de nature obsessionnelle.
- Le pervers fait mine d'avoir résolu une fois pour toutes le problème de la castration. Il ne le voile pas, il prétend l'avoir résolu. L'idéologie gnostique est fondée sur une formation de ce genre.
- La position psychanalytique pourrait être considérée comme une position perverse dans la mesure où elle suppose conjointement la résolution du problème de la castration et son annulation dans une problématique spécifique.
- Quant à la "Science", le Docteur Leclaire admet que sa visée soit déssexualisée. Mais il ne lui semble pas qu'on puisse constituer une "Logique" sans tenir compte des effets "en retour" de cette déssexualisation.

- d'un point de vue clinique : cette zone est lourde d'une virtualité de plaisir, lieu d'éminentes variations physiologiques. Elle est du côté du bipole, de la coupure (L'implication bipole \longrightarrow coupure est ici présupposée par le docteur Leclaire).
- d'un point de vue structural : une zone érogène renvoie à une zone érogène d'un autre corps. Cette deuxième zone est déterminée par quelque rencontre élective ou du même corps (Cette possibilité implique la dimension de la régression). Dans ces deux cas, on retrouve fondamentalement le revoi à quelque chose qui manque, à une insatisfaction essentielle.
- d'un point de vue topologique : elle est un bord. Il faut la construire comme une surface. Elle n'implique aucune plénitude sphérique.
- d'un point de vue historique : elle résulte d'une effraction, d'une rencontre, d'une marque ineffaçable qui sera figurée par le souvenir-écran.

•

III

Le concept psychanalytique de corps

La difficulté que l'on rencontre lorsqu'on tente de définir conceptuellement le corps n'est donc pas accidentelle. Elle est principielle et probablement définitive. Elle est liée au fait que toute élaboration conceptuelle, en tant que telle, est déjà marquée par le refoulement de la dimension libidinale. Il faut pourtant proposer une première approche du concept de corps.

Nous en proposons la définition psychanalytique suivante : le corps est un ensemble de zones érogènes. Chaque zone renvoie :

- . à un manque fondamental
- . à l'absence des zones érogènes de l'autre corps
- . aux zones érogènes du même corps (dimension de la régression)
- . aux zones non-érogènes.

Ici apparaît une homologie entre la structure de la signifiante pleine et la structure de cet ensemble. Le signifiant est un composé instable de relations binaires et de relations bipolaires. Or, d'une part, une zone érogène renvoie à toutes les autres zones (Binarité) ; d'autre part, elle revoie électivement à une zone spécifique de l'autre corps (Bipolarité).

Ainsi le corps apparaît comme un modèle éminent de la signifiante pleine. Et sans doute est-ce le seul modèle de la signifiante pleine (1).

(1) Note de G. Pisor : ne faudrait-il pas ici thématiser la conséquence immédiate de cette thèse : La lettre est dans un double rapport à la zone érogène :

- 1.- Elle est lésée par une référence particulière à la zone.
- 2.- Son statut global est homologue au statut de la zone.

Le privilège de cet ensemble est qu'il est le seul à pouvoir comprendre en lui-même son terme de référence (la zone érogène). On ne saurait figurer cet ensemble comme un corps propre ou comme une sphère (même si après coup on désigne le phallus comme caractérisant l'Altérité elle-même). Ce privilège est absolument unique. Ainsi le corps du biologiste ne comprend pas en lui-même son terme de référence. Il ne faut pas se demander comment le corps érogène est fondé dans la structure du corps biologique. Mais il faut comprendre au contraire que le corps biologique est construit à partir du Signifiant, c'est-à-dire du corps érogène. C'est le corps biologique qu'il faut dériver du corps érogène et non l'inverse.

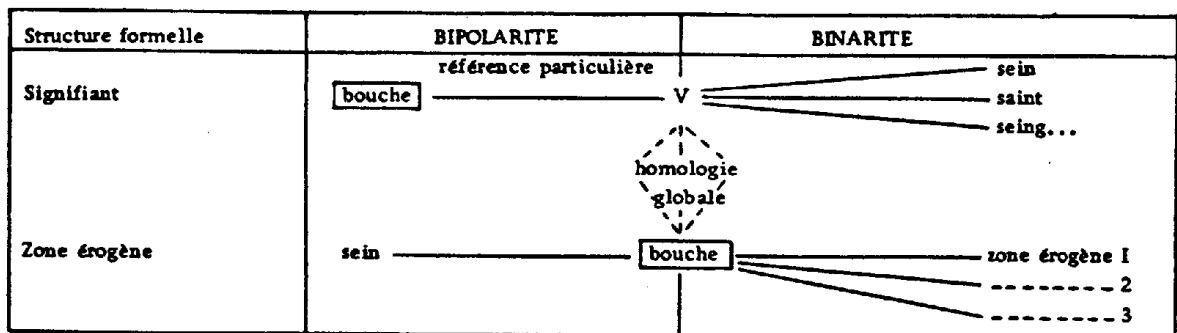
La psychanalyse porte l'accent sur le Corps comme ensemble de zones érogènes. Le freudisme, c'est l'accent porté en ce point.

(Compte rendu de Gérard PISLOR).

LE CONCEPT PSYCHANALYTIQUE DE CORPS (II)

(25 janvier 1967)

L'exposé prend pour point de départ ce que nous pouvons désigner comme une "difficulté méthodologique" : dans une première élaboration du concept de corps, nous avons été amené à considérer le corps comme ensemble de zones érogènes et à souligner la fonction de pivot, de terme de référence de la zone érogène autour duquel s'organise non seulement ce qui est de l'ordre de la vie psychique ou libidinale, mais de la pensée même. Si l'extension de cette fonction de pivot à la vie de la pensée comme passage impur du logique à l'empirique, comme irruption de l'expérience dans le logique pur, apparaît comme faute, transgression, c'est que l'acceptation de cette séparation des deux domaines n'est rien d'autre que l'effet du Refoulement. Cette faute méthodologique fait apparaître une



transgression et surtout ce qui est l'ordre structural par excellence : le Signifiant en ce qu'il met en jeu l'ordre de la lettre, du logique pur, autant que l'ordre du corps.

Nous tenterons donc un accès au fait du corps en prenant en considération l'ordre du signifiant, de la signifiante au sens plein en tant précisément qu'elle met en jeu un mouvement du corps (1), ce qui suppose de situer le corps en fonction de la dimension de (a), en tant qu'il est lui-même référé au Signifiant. Nous envisagerons :

- . la posture de (a) par rapport à l'ordre signifiant
- . le lien entre (a) et le corps
- . la reprise signifiante de (a) et la construction du corps.

*

I

L'objet (a) et l'ordre signifiant

Nous nous bornerons ici à rappeler que la concaténation signifiante a pour effet :

- . l'engendrement d'un sujet : "\$"
- . la production d'un reste non métabolisable : "a"

. Le sujet (2) :

- . le sujet n'est pas un terme de la chaîne mais se définit d'être la simple possibilité d'un signifiant en plus.
- . le sujet est un effet du signifiant qui lui-même se définit d'en être le représentant.
- . le sujet est en position d'exclusion par rapport à la chaîne où il ne trouve sa place qu'à être représenté par un signifiant pour un autre signifiant.
- . sa structure peut être articulée comme "battement en éclipses".

. L'objet (a) :

- . J. Lacan : . (a) est désigné comme : "jet", "déjet", "déchet", "praticable", "monture".
- . (a) est de l'ordre du réel ; non représenté, non représentable, il a cependant cette fonction possible de représenter de toute représentation possible du sujet.
- . (a) est aussi bien décrit comme condition absolue du rapport de la demande au désir de l'autre, cause du désir, qu'objet de pulsion, objet partiel, électif ou indifférent.
- . enfin, (a) intervient comme condition absolue de la prise de la jouissance dans le rapport d'évanouissement du sujet au langage (3).

(1) Cf. "Les éléments en jeu dans une psychanalyse", dans les Cahiers pour l'Analyse n° 5.

(2) Sur ce point, voir J.A. Miller, "La Suture" dans les Cahiers n° 1, p. 60

(3) Cf. Séminaire du Dr J. Lacan, 8-VI-1966.

J.C. Milner : . "(a) se décrit d'être comme stase la répétition cyclique d'une chute".

*

II

Le corps et l'objet (a)

On peut décrire le corps infans comme un objet vagissant, chû du corps de la mère, ou bien comme un objet conçu sur le modèle d'un objet anal (pondu, expulsé, etc.), ou encore comme un objet séparé, détaché, coupé, mais en lui-même insécable.

Entre celui-ci et l'objet dont nous avons décrit la situation de déchet, reste chû de la concaténation signifiante, point d'opacité, le rapport, tournant tout entier autour du seul terme de déjet, semble n'être que d'analogie, et constitue l'occasion possible d'une faute méthodologique.

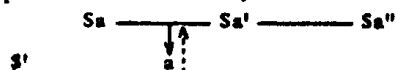
Mais à s'interroger sur le sens dans lequel fonctionne l'analogie (à partir du modèle structural ou de l'autre ?), à interroger ce qui est de l'objet on s'aperçoit pourtant que l'analogie a quelque raison, et la transgression quelque fondement : d'une part, l'enfant comme corps objet déjeté est référé à un système signifiant (corps de la mère comme corps désirant, phallus paternel) ; d'autre part, ce corps se donne bien au départ par son opacité, son unité insécable, sa permanence, tout comme l'objet (a).

Deux voies peuvent être interrogées, s'agissant d'articuler objet et signifiant (1).

La première, qui va du signifiant (a), est celle de la description de la genèse - chute d'un objet, telle qu'elle a été tentée à propos de "l'Homme aux loups" (2). A considérer la cristallisation du désir de l'Homme aux loups autour de l'image d'une femme accroupie, en son rapport au spectacle traumatique de la scène primitive, on peut émettre l'hypothèse que l'enfant vraisemblablement fixé libidinalement à sa mère ne peut parer au coup de cette déception amoureuse, à l'effondrement de son monde libidinal qu'à crier : "ce n'est pas elle, ma mère" : contestation de l'identité de la mère comme sujet désirant, dislocation du signifiant de l'identité maternelle, d'où choit l'objet reste, un corps de femme accroupie, "étant bien entendu que ce n'est pas elle".

La seconde qui va de (a) au signifiant antiidéaliste, il est essentiel qu'elle puisse être suivie : sans cette possibilité de remonter de (a) au signifiant, d'analyser cette prise, de la renvoyer à ses origines signifiantes et de la recréer de là, l'analyse serait impossible.

(1) Le schéma de ces deux parcours s'intitule ainsi :



(2) Cf. Cahiers pour l'Analyse N° 5 - p. 27-29 en particulier.

Le passage de l'objet de pulsion, [avec les caractères ci-devant énoncés : opaque, stable, identique à soi, permanent sur le mode continu ou répétitif, non représentable, (et c'est cela même qui fait que n'importe quoi peut être objet de la pulsion (morceau de corps, sein, excréments)] au signifiant, s'illustre du passage du corps objet au corps désirant. En ce point toute partie du corps devient autre chose, partie du corps désirant : elle accède à la dignité signifiante, assume une fonction représentative d'un sujet.

Mais cet inerte de l'objet ne va pas de soi. On doit noter qu'un objet quelconque qui se donne à un certain regard pour identique à soi ne saurait maintenir cette prétention sous un autre regard, et que si rien dans la nature de l'objet ne l'autorise à soutenir cette prétention, l'objet ne peut se targuer de cette identité qu'à s'inscrire dans une perspective abolissant le temps, c'est-à-dire à se donner comme présence de la mort. Et ce caractère de l'objet d'être présence "de la mort" est ce qui constitue le plus fort de son poids.

*

III

La reprise signifiante de (a) et la construction du corps

Pour approcher cette prise ou reprise d'un objet par le signifiant, remarquons que dans le cas d'une mère venant d'accoucher on voit déjà que, si elle investit son produit comme phallus, comme objet pénien de substitution, cet investissement renvoie au Phallus paternel. Il n'est que le cas d'un destin psychique de l'enfant où la mère le considère comme (a), reste, pur objet (non clivé, non marqué).

On peut distinguer 3 facteurs, entre autres, de cette reprise de l'Objet par le signifiant :

- . Mise en jeu de la sollicitation du besoin : l'expérience fondamentale d'insatisfaction, (inachèvement, prématuration, Hilflosigkeit) la douleur, l'irritation première met en jeu l'ordre de l'objet satisfaisant ou non : un morceau du corps de l'autre (morceau qui peut être n'importe quoi), l'essentiel étant qu'il fonctionne comme morceau du corps de l'autre) qui fonctionne comme objet et comme partie érogène du corps de l'autre. De cette rencontre du corps de l'autre quelque chose apparaît de l'ordre d'une satisfaction - insatisfaction, expérience qui fonctionne comme preuve d'un hiatus, par un effet de sommation de la béance de l'objet soumis au besoin et le fait de la séparation (1).
- . Mise en jeu de cette reprise par le désir de l'autre : le désir de la mère, son intérêt pour certaines parties du corps de l'enfant détermine un investissement distinctif, et ce dont il s'agit ici ce n'est plus de l'organe, de l'élément fonctionnel mais de la zone érogène.
- . Mise en jeu de cette reprise par un fait traumatique : effraction, blessure, intervention

(1) Ici se marque la possibilité de reconstruction, dans le sens inverse de la "refente".

CONCLUSION -

- 1 - Le corps se construit ainsi à partir d'un tout opaque, réel, irréprésentable (1), que nous posons comme mort, réalité par création successive de fragments, morceaux, zones érogènes ou même, pourrait-on dire : "zones subjectives". Mais en même temps, il faut noter que subsistent des zones non reprises, sinon non marquées du moins non redoublées, non spécifiées comme zones érogènes : zones aveugles.
- 2 - Il y a rémanence d'un corps-objet, corps-déchet, se donnant pour le représentant de toute représentation possible du sujet (matrice de la fonction du moi), et par là il y a permanence de la mort, de "l'objet en direct", qui, comme tel, rappelle sa généalogie signifiante (phallique).
- 3 - De ce point de vue encore la zone érogène a une fonction centrale : c'est une zone marquée d'une intense reprise signifiante, mais jamais définitive, pour autant qu'y ressurgit toujours cet inerte du corps, ce représentant du mort.
- 4 - L'est du poids d'objet et renvoi au signifiant, contracte du signifiant et de (a), voilà ce qui marque, de façon caractéristique la zone érogène - Et de façon plus générale c'est en ce que le corps souligne d'articulation de l'Objet au Signifiant que réside son privilège.

(Compte rendu de B. TORT)

LE PRIVILEGE DU PHALLUS
OU LA REPRISE DE L'OBJET PAR LE SIGNIFIANT
(22 février 1967)

La nécessité d'un mouvement de reprise, qui va à contre-courant de ce qu'on en dit habituellement puisque son point de départ n'est pas le signifiant mais l'objet a, s'est déjà imposée à nous à propos de la dimension de l'érogénité où le privilège du corps marque l'articulation de l'objet au signifiant.

(1) Il peut sembler difficile de soutenir ce caractère irréprésentable. Mais on peut ici marquer le leurre auquel, à admettre le caractère représentable de l'objet, on succombe et qui est celui qu'exerce ce qui tient lieu de représentation de la totalité à savoir : l'image du miroir, leurre de la représentation qu'investit aussitôt l'oeil, qui met en jeu la pulsion scopique ; ce qui fait son privilège, mais aussi bien ce qui empêche "de rien fonder sur sa prévalence exclusive".

I

Le problème de la reprise

Même l'objet chû a une fonction "en retour" : c'est sur la reprise du a par le signifiant dont il est issu que nous porterons aujourd'hui notre interrogation.

1 - Si la présence de l'homme se signale par une accumulation de détritiques, cette accumulation a aussi un effet en retour ; et l'objet excrémental lui-même est repris, comme don, trésor intérieur ou extérieur au corps, valeur d'échange ou de gage, etc ...

Prenons l'exemple de la voix : c'est bien un "objet", et, en tant que telle, on ne peut la concevoir comme une simple modulation "produit de l'organe", car le "flatus vocis" est repris dans la matérialité phonique du signifiant. Il en est de même pour le regard qui n'est pas seulement vecteur scopique, rayon optique, mais aussi circuit du regard se réfléchissant sur un autre regard, reflet de l'intérieur.

2 - Mais si l'on donne une extension plus large au concept de l'objectivité, est-il possible de concevoir l'objet indépendamment du \$ situé par rapport à la concaténation signifiante ? Tout objet ne participe-t-il pas de ce même statut de déchet ?

La difficulté de ce temps de reprise n'apparaît que trop. Comment un reste non métabolisable peut-il être réintroduit dans la métabolisation même dont il a été déchu, exclu ?

On pourrait trouver une image de ce processus dans la "récupération" des chutes de ferraille qui se fait dans la construction automobile : pour reprendre ces chutes dans les carrosseries dont elles ont été rejetées, il faut les soumettre à une opération de refonte. Dans cette perspective, la reprise du déchet exige un détour, une mutation.

*

II

Formalisation et organisme

C'est l'indifférence qui caractérise l'objet freudien (entendu au sens analytique, c'est-à-dire comme objet de la pulsion) ; il n'est qu'un moyen pour atteindre le but, et sa spécificité ne peut lui venir que de la zone érogène d'où le circuit pulsionnel est issu. L'objet lacanien est ce déjet dont la fonction est cruciale dans la logique du fantasme.

1 - L'objet pulsionnel se présente comme une partie détachable et amovible. Or il nous semble que, malgré les dénégations, cette terminologie implique la référence regrettable à un "tout" complet dans sa sphéricité ; c'est pour

éviter cette référence implicite à une prétendue totalité (qui fausserait la véritable nature de l'objet) que nous avançons qu'il n'est rien d'autre que l'effet du rejet par la formalisation. Le "séparable", le "détachable" qui caractérise l'objet pulsionnel partiel n'indique fondamentalement rien d'autre que le clivage instauré par son rejet de la concaténation signifiante ; la coupure est à situer au niveau même de ce rejet. L'objet ainsi "séparé" se caractérise alors comme ce qui résiste à la formalisation : c'est son reste, son "irrationnel", qui, en se refusant à la fois à la signifiante et à la subjectivation, atteste en même temps la possibilité de cette formalisation elle-même.

2 - L'objet, en tant que déjet, représente dans son impureté même la formalisation qui l'a produit. Plus problématiques sont les dimensions de non-représentabilité et de non-spécularisation de l'objet, opposées à ce qu'est le signifiant. Faut-il dire que cet objet est "non-binarisable" ? Et, s'il le faut, dans quelle acception ?

3 - L'objet a valeur de représentation partielle (1) d'une fonction organique. Le regard est lié à l'oeil, et représente la fonction scopique ; l'aliment à la bouche Mais que signifie "fonction organique" à ce niveau ? C'est la fonction d'un ensemble dont la formalisation est signifiante, mais dont la formalisation est contrainte par l'anatomie. Si la fonction organique participe à l'ordre signifiant, c'est pour autant qu'il admet un lestage par l'anatomie. L'objet, dans sa valeur de représentation partielle, est donc à la fois agent d'une fonction organique et représentant de la "pureté" de toute formalisation possible.

4 - La fonction de l'objet, dans le circuit pulsionnel, est "contre-nature". Il subvertit l'ordre organique. Exemple : les "mains-bouches" qui saisissent mais aussi avalent (où fonctions anale et orale se manifestent contre nature), les "yeux musculaires" (scopique, anale), le "regard perçant", etc ...

A la limite, on peut dire que n'importe quel objet peut être pris dans un circuit pulsionnel oral (vagin, doigt, nuque, etc...), ou scopique (hanneton, soupape, etc...). Ici apparaît la fonction d'organe de plaisir (par rapport à la source pulsionnelle), et, corrélativement, la dimension d'objet de plaisir, que l'on peut à la limite se représenter comme objet fétiche (ce qui est dire qu'il peut être n'importe quoi).

- Le plaisir apparaît ainsi comme écart, démarquage, distance, glissement, ou même retournement par rapport à la fonction organique (2).

(1) ou "partiale", selon la formule de Lacan, Écrits ; p. 817.

(2) Le docteur Leclaire fait quelques remarques complémentaires sur :

- a) le rapport électif de l'objet à la place de la jouissance, cette place étant celle du manque
- b) le rapport de la fonction objectale (définie comme fonction de rejet) avec toute démarche formalisatrice rejetant l'objet ... et ce qu'il révèle de la place de la jouissance
- c) sa fonction d'accès à la représentation du sujet. L'objet, non représenté et non représentable, est néanmoins représentatif du sujet car il est dans la situation privilégiée du représentant du phallus, représentant de toutes les représentations possibles du sujet.

*

III

Du pénis au phallus

L'objet (le pénis) éclate comme signifiant (le phallus). A la page 819 de ses Ecrits, Lacan tente de "boucler" le graphe : "Faute de ce signifiant tous les autres ne représenteraient rien. Puisque rien n'est représenté que pour". Le phallus est le signifiant majeur, il soutient l'ensemble de la chafne. Mais pourquoi ce signifiant de référence est-il précisément le phallus ?

L'objet pénien constitue le modèle naturel de l'en-plus ou de l'en-moins. Comme terme d'une relation bipolaire, il offre un support privilégié au fantasme commun du détachable et du sécable. En tant qu'organe, l'objet pénien est au moins bi-fonction, il représente au moins les fonctions uréthrale et de reproduction où l'on retrouve la production d'un en plus. Mais étant donné qu'il partage ce caractère pluri-fonctionnel avec beaucoup d'autres organes (nez, bouche, etc...), ce n'est pas ici que nous découvrirons le privilège qui lui est propre.

Par contre, la dimension du plaisir fait véritablement de lui un organe-type, car en fait il ne "fonctionne" plus à proprement parler à ce niveau : le plaisir surgit dans la subversion éminente de l'ordre organique et ne saurait être tenu pour une simple prime pour que l'espèce se perpétue.

Cet organe, par ses variations de volume, mime l'écart entre la tension et sa résolution ; il est l'agent de l'écart qui constitue la signifiante. Dans l'évanouissement phallique du plaisir, mime de mort et de disparition dans l'orgasme, se dévoile un instant l'écart de la signifiante elle-même, comme manque, qui est la place de la jouissance. L'objet pénien s'évanouit pour dévoiler un instant la différence "à cru" (1).

Le plaisir limite la jouissance. Il indique le point où la signifiante se repère comme interdit de la jouissance.

La fonction de l'objet qui vient se situer à la place du 1 de -1 apparaît dans la révélation et le comblement du manque. Mais comment l'objet est-il repris par le signifiant ?

Ce passage est celui d'une valeur de représentant d'une fonction organique au représentant du sujet. Glissement, mutation qui s'opère par la capture de l'objet à la place de la jouissance - moment où l'objet, se trouvant à la place même de la jouissance, est occultation, et, du même coup, gardien de ce manque. S'il devient à cette place le représentant éminent du sujet c'est pour autant qu'il est symbole de la barre même qui afflige l'Autre (c'est-à-dire son manque)

Or l'organe agent ET produit de cette mutation est le phallus. D'où son privilège. Il est à la fois :

(1) Cf. le thème de l'annulation déjà évoqué, comme actualisation du réel.

. le plus petit commun dénominateur de tout ce qui est objet (il n'y a pas d'autre représentation possible d'un objet que le pénis ; le sein, par exemple, doit être conçu en référence à l'objet phallique).

. le signifiant de référence ; temps essentiel pour que la chaîne ne s'af-fole pas, comme dans la psychose où la chaîne est privée de point fixe, d'ancrage, ou de lestage au niveau d'une zone érogène. Le signifiant "issu de l'objet" constitue ce lest.

On n'a fait là que développer le phallocentrisme radical de la doctrine freudienne. Mais, à en discuter, comme pour bien planter là, au milieu de la place, le phallus, alors qu'il y est nécessairement déjà, du fait même de la possibilité d'un discours et d'une pensée - ne risque-t-on pas (si l'on n'y prend garde) un redoublement qui favorise tous les glissements et fausse le décentrage nécessaire ? Hors du jeu du désir ... tout est faussé ! mais y a-t-il seulement possibilité, vivant, d'être hors de ce jeu ?

*

IV

Le fait du refoulement

- Hors de la prise en considération de ce moment de retour de l'objet au signifiant, on risque de se livrer à une sorte d'"idéalisation" de la chaîne signifiante épurée, et de s'exposer à la méconnaissance ou au refus de tout l'apport de l'analyse : il faut voir ici un effet du refoulement au sens large.
- L'objectalité en général peut-elle être conçue hors des références au sujet, à la jouissance, et au phallus ?
- C'est là le problème de la distinction de l'objet même d'une science.
- Ce qui tombe universellement sous le coup du refoulement dans l'extension de ses effets, plus précisément que le "fait du sexe", c'est la référence phallique. Comment en "tenir compte" ?

(Compte rendu de Danièle COTTET)

*

* * *

LE CONSCIENT CONSIDERE
COMME EFFET DU REFOULEMENT
(8 mars 1967)

I

- L'instauration du phallus voilé comme refoulement originaire.

Si l'on prend comme modèle structural l'articulation de deux signifiants, la question se trouve posée, inéluctable, du statut de la différence qui distingue et joint deux termes Sa^1 et Sa^2 . Articuler un discours sur ce joint ou écart rencontre une difficulté redoublée pour autant qu'il ne suffit pas d'introduire en ce point, comme il pourrait paraître naturel, un troisième signifiant Sa^3 pour pointer l'articulation en question ; en effet, pareille opération n'aboutirait qu'à repousser et redoubler la même interrogation sur le joint entre Sa^1 et Sa^3 , ou entre Sa^3 et Sa^2 . Sans doute pourrait-on objecter aussi qu'il s'agit là d'une question inutile dans la mesure où le signifiant Sa^1 ou Sa^2 , comme signifiant, est déjà en lui-même terme différentiel, griffe ancrée de part et d'autre d'une brèche ; mais là encore ce serait éluder l'interrogation en la supposant par avance résolue : ce serait dire en quelque sorte qu'il est inutile de s'interroger sur ce modèle structural de la signifiante, puisque, pour autant que nous parlons, il est, et fonctionne en fait depuis toujours. On entrevoit déjà en ce point le caractère violent de notre interrogation.

L'articulation de cette différence entre deux signifiants implique que soit, en ce point, mis en jeu un terme qui soutienne l'écart de façon redoublée, c'est-à-dire irréductible : il suffit en effet que la différence soit fixée en un terme pour que, du même coup, elle soit annulée comme différence. Mais on peut décrire plus littéralement qu'entre deux signifiants, entre deux "dits" (ou traits, si l'on préfère), s'ouvre le vide d'un non dit. Pour que l'articulation entre deux signifiants soit, et demeure possible, il faut que ce non dit soit maintenu comme non dit. Cette place de l'entre dit comme tel, où le signifiant doit rester manquant, un seul terme peut véritablement (1) l'occuper, le phallus.

Pourquoi le phallus, et lui seul ? C'est ce qui a été en partie considéré dans le précédent exposé ; on se contentera de rappeler ici que le phallus comme signifiant témoigne éminemment de sa nécessaire référence somatique, à l'objet pénien précisément, pour autant que cet organe, modèle de toute érogénéité, est, on l'a vu, subversif de l'ordre organique ; en une formule très condensée, disons qu'il est le seul terme qui puisse être dit à la fois signifiant et objet.

(1) L'accent doit ici être porté sur ce mot : véritablement ; en effet, il est aisé de constater que c'est au contraire n'importe quoi qui tend communément à venir en cette place, aussi bien, n'importe quel objet "a" en son opacité saturante, que le Sujet, pour autant qu'il donne le change.

En cette place, le phallus comme signifiant, l'est bien, selon l'expression de Lacan du manque de signifiant ; en d'autres termes, si tout signifiant est, en lui-même réplique d'un non dit, le phallus se distingue d'entre les signifiants comme dit de l'entre dit, ou encore de l'interdit. En ce point crucial du modèle structural qu'est la différence entre deux signifiants, se cache donc, fidèle à l'interdit qu'il maintient comme tel, le phallus, dans le même temps qu'il s'érige hors de toute saisie possible (1).

Le refoulement originaire, c'est l'instauration de la référence phallique comme interdite. Ce signifiant du manque de signifiant, ce dit non dit de l'interdit, est le pivot de toute organisation signifiante possible. Le refoulement apparaît déjà ici, selon le mot de Freud et à son niveau le plus radical, comme "clé de voute" de la vie psychique.

*
II

"L'effet conscience", ou les implications du refoulement originaire

Il convient ici de remarquer que ce qui a été dit du modèle structural concerne l'ordre signifiant, ou, en d'autres termes, l'organisation inconsciente proprement dite. Il faut maintenant faire apparaître où et comment se développent, à partir de ce modèle, les implications nécessaires d'une autre organisation connexe, dont nous n'avons que peu parlé jusqu'à présent, l'organisation consciente (préconsciente).

Si l'on réduit à l'essentiel les termes constitutifs de l'ordre inconscient, on peut rappeler ici ce qu'ils sont : les signifiants, réunis en chaîne au lieu de l'Autre, le Sujet, comme fonction de battement en éclipses, corrélatif de l'articulation signifiante, (autant cause qu'effet), l'objet enfin, défini comme répétition cyclique d'une chute, déchet de l'opération de concaténation signifiante.

On dira, en partant de la considération de cet ordre inconscient, que l'organisation consciente se développe pour autant que quelque chose bascule autour de l'objet.

De déchet, chû de la concaténation signifiante, l'objet, terme de réalité, va supporter le développement de l'ordre conscient, pour autant précisément, qu'objet, il est, par nature pourrait-on dire, ce qui se refuse à la mise en question. L'objet, ou la série des objets, le corps principalement, constituent cette surface opaque et réfléchissante à partir de laquelle va s'ordonner ce que j'appelle "l'effet conscience". Tout comme les astres semblent constituer la voûte du firmament, la série réelle des objets semble être la limite et la mesure de l'ordre des choses, de ce côté conscient du miroir, où la trame de l'imaginaire se rassemble dans l'unifiant du moi ; le réseau des signifiés, (ou concepts ?) tels des signes oublieux de leur face signifiante, y repré-

(1) La métaphore la plus commune, par laquelle on rend compte de ce temps crucial, est celle de voilement du phallus ; mais elle nécessiterait, pour être pertinemment utilisée que soit mieux considérée l'implication en ce mot de la pulsion scopique.

sentent, pour l'oeil vide et collecteur du moi, la diversité des objets. Tel se présente, en une brève esquisse, l'ordre conscient, où règne la commune mesure du bon sens, ce gage de silence sur le non sens de l'autre côté du miroir.

Le moi y figure le reflet figé du temps d'ouverture, où, dans l'inconscient, apparaît un instant le Sujet ; le moi tient de son modèle ce pouvoir de recueil dont il use, pourrait-on dire, à des fins de détournement du signe de sa face signifiante. Quant au signe ainsi obscurci (amputé de sa face de lumière), il n'est vraiment que le représentant de l'objet, terme de réalité, pour le foyer aveugle du moi.

Ce qu'il importe de faire apparaître en cette organisation consciente, c'est que tout y est ordonné pour soutenir ce refus d'interrogation sur l'objet.

La série des objets, surface et limite (firmament) du conscient constitue bien ce bord sur l'appui duquel l'ordre est appelé à se soutenir autant qu'à basculer. Pour autant que l'organisation consciente se soutient essentiellement dans la dimension du refus de l'ordre signifiant, l'objet, terme de réalité, remplit son office d'être ce qui se refuse à la mise en question, en déployant son opacité. Mais, à l'inverse, si l'on considère que la limite de l'objet constitue l'appui autour duquel l'ordre peut basculer, on conçoit aisément que l'objet, ainsi traversé, puisse mener alors en droite ligne à son lieu d'origine, l'articulation signifiante, et à la référence phallique qui la constitue.

Pour autant que la série des objets fonctionne le plus communément dans le sens d'un refus d'une mise en question, on peut dire à bon droit qu'elle participe fondamentalement au dérobement de la référence phallique, que nous avons repérée comme refoulement originaire.

Ainsi peut-on dire, en un raccourci d'apparence paradoxale, que le conscient est l'effet du refoulement, pour autant que l'organisation développée à partir du "plan des objets", n'est qu'un soutien systématique et redoublé du refus légitime d'interroger l'interdit de la référence phallique.

*

III

Le refoulement secondaire, ou refoulement proprement dit

L'abord partial que nous avons ici choisi du problème du refoulement met surtout en valeur son aspect topique et figure d'une façon essentiellement statique la "barrière" qu'il constitue. C'est dans la même perspective que nous considérerons maintenant cet état second du refoulement (dérivé de l'originaire) laissant ainsi de côté la description de la dynamique en jeu.

De ce point de vue, le refoulement secondaire se manifeste essentiellement, on vient de le voir, en ceci précisément que l'interrogation sur ce terme de réalité (dont l'opacité, ou l'insécabilité, s'offrent à soutenir le refus d'une mise en question) est littéralement étouffée, réprimée, refoulée en un mot, pour que puisse justement se maintenir l'ordre des choses dans le "détour de la vie", ou "différence de la mort". Du point de vue dynamique, il faudrait ici évoquer le jeu des pulsions, de vie et de mort, (le déploiement du désir) et les forces de répression s'exerçant sur leurs éléments représentatifs.

On peut dire de toutes façons, que le plus apparent du refoulement secondaire consiste en un effort constant pour opérer une déssexualisation de l'objet. Précisons qu'il convient d'entendre ici ce terme de déssexualisation comme ce qui caractérise un processus visant à soutenir le refus de faire apparaître la véritable nature de l'objet, produit, ou agent de la conjonction significative ; c'est évidemment, rappelons-le, au niveau de ce jeu d'articulation du signifiant et du corps (i. e. de l'objet) que se situe le lieu d'origine de la dimension du désir sexuel. En bref, et de façon elliptique, déssexualisation indique ce refus toujours à soutenir, de considérer l'objet pour ce qu'il est, phallique en son essence (1)

Mais pratiquement, il faut remarquer que la place forte du refoulement dans l'ordre conscient (préconscient), se situe au niveau des éléments qui, pour le moi, représentent ces objets, et dont la maîtrise imaginaire suffit communément à répondre à tous les simulacres de questions ; c'est le niveau des signes amputés de leur valeur signifiante.

Le refoulement secondaire, par l'insistance force de cohésion qu'il imprime au système conscient (préconscient), maintient et assure ce jeu entre deux systèmes, de même qu'à son niveau originaire, il joue entre l'instauration d'un ordre et son annulation. La priorité du refoulement originaire marque dans cet ensemble, la primauté de l'ordre signifiant.

Compter avec la psychanalyse, c'est aussi compter avec le refoulement, instauration de la référence phallique, et pérennité de ses effets.

(Résumé de S. LECLAIRE)

*
* *
*

EXPOSES DES PARTICIPANTS (2)

Claude CONTE
L'INCONSCIENT
ET SON RAPPORT A LA SEXUALITE
(14 décembre 1966)

Dans le cadre du séminaire "Compter avec la psychanalyse", centré cette année sur le thème du refoulement, je me suis proposé de rappeler quel-

(1) Voir à ce propos, dans le séminaire précédent, ce qui a été dit de l'objet phallique comme plus petit commun dénominateur de toute objectalité.

(2) Ont également prononcé un exposé : F. Baudry, J. Nassif, C. Backès.

ques-uns des points essentiels de l'enseignement de Lacan concernant l'inconscient, en m'appuyant sur l'un de ses articles : "Position de l'inconscient" (Ecrits pp. 829-850). J'ai choisi de commenter surtout la deuxième partie de cet article, consacrée à l'articulation de la fonction de la libido par rapport à l'inconscient freudien. Car si comme analystes nous sommes sollicités d'une façon tout à fait élective par le rapport de la sexualité à l'inconscient et si ce rapport est proprement ce qui fonde notre praxis, encore avons-nous à en rendre compte.

Disons qu'il s'agit de conjoindre cette formule suivant laquelle l'inconscient c'est le discours de l'Autre avec la découverte freudienne de la réalité de l'inconscient comme réalité sexuelle ; mieux encore, il s'agit de montrer que ces formules sont corrélatives et que c'est cette corrélation même qui est fondatrice de l'inconscient.

L'inconscient est structuré comme un langage, il est la dimension où le sujet se détermine dans le développement des effets de la parole : thèse essentielle, qui nous renvoie à la constitution radicale du sujet comme effet du signifiant. Lacan donne précisément dans cet article, dans les deux temps de l'aliénation et de la séparation, une articulation très précise de la causation du sujet par la chaîne signifiante qui lui préexiste. Mais la référence au désir resterait vaine si la structure pouvait être décrite sans que son lien à la sexualité fût reconnu comme fondamental. On y rencontrera ce paradoxe : la réalité de la différence sexuelle est comme telle indicible et doit être désignée comme l'altérité radicale ; mais c'est cette altérité même qui doit être retrouvée au niveau du A et qui est à reconnaître déjà dans l'autre signifiant que met en relief la définition du signifiant : d'être ce qui représente le sujet pour un autre signifiant.

I

Je rappelle très brièvement les deux opérations qui ordonnent le rapport du sujet à l'Autre, rapport circulaire mais dissymétrique ou sans réciprocité.

L'aliénation veut dire qu'il y a priorité du signifiant sur le sujet, comme le manifeste la nature même des formations de l'inconscient telles qu'elles sont reconnues par Freud dès le début de son oeuvre : rêves, lapsus et mots d'esprit ; "le signifiant joue et gagne avant que le sujet ne s'en avise". Lacan propose un support logique, ou plus exactement la reprise dialectique d'une opération connue en logique symbolique sous le nom de réunion : le champ des objets communs à 2 ensembles se recoupant partiellement permet d'introduire, à côté du vel exhaustif ou du vel d'équivalence, le vel de l'aliénation où il se manifeste que le choix se réduit à conserver l'un des termes de l'alternati- encore qu'il soit nécessairement amputé d'une de ses parts (la bourse ou la vie, la liberté ou la vie). Et seule la mort même, à intervenir comme telle dans l'un des deux champs, permet de stabiliser l'opération en même temps qu'elle révèle le facteur léthal qui y est impliqué (la liberté ou la mort).

De même le sujet dans sa rencontre avec l'Autre est-il condamné à n'apparaître que dans cette division entre son être et son sens. C'est pourquoi l'interprétation en analyse n'a jamais son dernier ressort en ce qu'elle livre à l'analyse une signification : elle vise moins le sens qu'elle ne tend à cerner dans leur non-sens les signifiants auxquels le sujet s'est trouvé à l'origine assujetti.

La deuxième opération est la séparation où se scelle la refente du sujet. Lacan l'aborde à partir de l'opération logique appelée intersection ou produit. Il s'agit de savoir comment deux manques viennent à se recouvrir de telle manière qu'y apparaisse une torsion essentielle, telle que "le sujet vient à retrouver dans le désir de l'Autre son équivalence à ce qu'il est comme sujet de l'inconscient", à savoir ce qu'il est comme effet de la première opération. L'étymologie déjà signale la fonction de la pars, que nous voyons ici surgir pour devoir la retrouver dans l'objet partiel et la pulsion partielle.

Nous partons de l'ensemble minimal constitué par deux signifiants, car le moment de l'aliénation n'est situable qu'à opérer avec deux signifiants : si le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant et qu'il n'y en a que deux, sous le second se produit l'effet d'aphanisis du sujet - avec trois signifiants le glissement devient circulaire. Autrement dit un ensemble signifiant doit être dit tel quesi on le réduit à deux signifiants le phénomène de l'aliénation se produit.

Rencontrant deux signifiants, le sujet rencontre du même coup le manque de l'Autre. C'est dans cet intervalle de son discours, gîte de la métonymie, que le sujet rencontre le désir de l'Autre : il me dit ça mais que me veut-il ? Or à ce manque il va répondre par ce qu'il a sous la main, à savoir ce qui de lui s'est perdu dans la 1ère opération et lui manquera à tout jamais ; mais ce qu'il tente ainsi de combler n'est pas la faille de l'Autre : c'est bien la sienne propre, en tant qu'il s'est préalablement aliéné dans le signifiant. Là est la torsion par laquelle la séparation représente le retour de l'aliénation et la raison pour laquelle il se trouve refusé au sujet du désir qu'il se sache effet de parole. C'est pourquoi aussi le désir de l'homme est le désir de l'Autre : c'est en tant qu'Autre que l'homme désire.

Le temps de la séparation isole donc l'objet partiel a comme quotient de la division du sujet par l'Autre et désigne le a comme non spécularisable (sa place au niveau imaginaire est une place vide, - φ).

On peut encore noter que les 2 opérations permettent d'introduire 2 types différents d'identification : l'identification au trait unaire de l'Autre, racine de l'idéal du Moi, et l'identification à l'objet partiel a : repère précieux dans la conduite de la cure en ce que le maintien de la distance entre ces deux identifications est ce qui permet d'éviter le terme, autrement fatal, de l'identification à l'analyste.

II

Ainsi s'indique ce qui affecte le sujet du fait même de son entrée dans l'ordre signifiant : la perte d'une de ses parts. Nous y avons désigné la place du désir et il serait aisé de rejoindre à partir de ce procès la dialectique de la demande et du désir. Mais nous n'avons encore aucunement fondé ce qui fait le poids du désir dans notre expérience, à savoir la sexualité. Si donc il y a primauté du signifiant, il reste à voir par quelle voie s'y conjoint le vivant sexué.

Or nous pouvons repérer chez le vivant différentes figures d'une perte irréductible. En premier lieu la reproduction, en tant qu'elle s'opère à partir d'un certain niveau de l'échelle animale par la voie de la sexualité, implique comme telle la perte de l'immortalité. En second lieu certaines parties du vivant s'indiquent comme détachables et sont effectivement perdues dans le processus de la reproduction et de l'engendrement : expulsion des globules polaires au niveau cellulaire, perte du placenta chez le mammifère (ou plus généralement perte des enveloppes de l'œuf), perte du sein comme organe de succion implanté sur le corps de la mère.

C'est ici que Lacan introduit le mythe de la lamelle, fantôme qui s'envole lorsque se rompent les membranes et qui institue le vivant dans sa condition mortelle. Elle figure la libido, que Lacan nous enseigne à considérer comme un organe, et nous avons maintenant à voir comment cette représentation s'avère nécessaire à l'élaboration de la théorie des pulsions.

La sexualité est représentée dans le psychique sous la forme de pulsions partielles et c'est là son lien fondamental à notre expérience. Le symptôme que nous traitons en analyse est en effet en lui-même homogène au refoulé primordial : il est comme lui du côté du signifiant - et l'interprétation lui est également homogène puisqu'elle est en un certain sens identique au désir lui-même et ne vise rien d'autre qu'un signifiant. Mais l'intervalle est marqué par la présence de la sexualité et c'est pourquoi notre expérience n'est pas une herméneutique fondée sur une énergie neutre : par la fonction de la libido, Freud entend présentifier la réalité du désir en tant que fondamentalement marquée par le sexe ; le pulsionnel est un élément irréductible de notre praxis et c'est bien comme un concept fondamental de la théorie que Freud introduit la pulsion.

Reprenons quelques uns des commentaires que Lacan (Séminaire 1963-64) a apportés à l'article de Freud "Les pulsions et leurs destins" (1915).

Lacan souligne tout ce qui dans Freud nous invite à distinguer radicalement la pulsion de la fonction organique sur laquelle elle prend appui : la pulsion n'est aucunement à situer au niveau d'un rapport d'échange entre l'organisme et son Umwelt. Elle se montre foncièrement disjointe entre les 4 termes que lui assigne Freud (poussée source, objet, but) et sa structure de montage apparaît dans la discordance même de ces termes. La poussée par exemple se caractérise par une force constante : c'est dire que nul objet réel ne lui est adapté, ce qui se confirme à lire que l'objet de la pulsion est à proprement parler indifférent. Ce qu'il en est de la satisfaction pulsionnelle ne peut être qu'essentiellement problématique. Quant à la source rappelons au passage que les zones

érogènes ont ce trait frappant de se limiter à un bord donc à une région qui se différencie et se particularise par rapport à la fonction physiologique en cause, témoignant d'une spécification topologique hétérogène à l'ordre biologique.

La difficulté du texte de Freud tient au fait qu'au moment où il construit la théorie de la pulsion il tente de mettre en place une structure radicale où le sujet n'est pas encore situé. Le Real-Ich n'est pas le sujet : il est un réseau qui peut s'inscrire sur une surface et que nous disons réel en raison de sa fonction homéostatique régie par le principe de plaisir. C'est au niveau de cette dialectique du Lust-Ich et du Real-Ich que nous avons à situer la dimension du plaisir comme homogène au champ de l'amour narcissique. Mais la pulsion est tout autre chose : si l'amour marque le champ du bien du sujet, la pulsion marque son effort à se réaliser au champ de l'Autre. Je renvoie ici au schéma que Lacan a donné du circuit pulsionnel : un vecteur sort d'un orifice du corps et y fait retour, redoublant sa béance après avoir fait le tour de quelque chose qui n'est pour l'instant que la présence d'un creux, d'un vide que n'importe quel objet peut occuper. Le but pulsionnel n'est pas autre chose que ce retour en circuit seule transgression permise au sujet par rapport au principe de plaisir. Transgression : le sujet y part à la quête du désir de l'Autre, pour rencontrer, au-delà du plaisir, la jouissance. Cette réversibilité inséparable de la question du but pulsionnel est marquée par Freud dans ces rapports d'inversion que supportent les formes grammaticales active, passive et réfléchie (voir - être vu - se voir). Plus exactement, nous avons à différencier avec Freud le retour en circuit (Verkehrung) de ce qui peut apparaître dans un 3ème temps à savoir un nouveau sujet (ein neues Subjekt). Non qu'il y en aurait déjà un, mais qu'il est nouveau de voir apparaître un sujet.

C'est là le temps essentiel où la pulsion rejoint le sujet du désir ; Lacan l'a illustré en reprenant - entre autres - la question du voyeurisme.

La difficulté de présentation tient évidemment à ce que nous ne pouvons saisir ce qui est en cause qu'à partir d'une structure complétée où le sujet est déjà placé. Disons quand même qu'au départ, ce que le sujet cherche à voir, c'est un objet en tant qu'absence : une ombre derrière le rideau support de n'importe quelle présence. La pulsion fait le tour d'un vide et le sujet n'est pas là en tant qu'il s'agit de voir - la pulsion ne suppose nul sujet - mais en tant que sujet pervers (se particularisant de se situer à l'aboutissement de la boucle). Si nous tentons de conserver le langage de la pulsion, nous dirons que l'objet est ici missile : c'est avec lui que la cible est atteinte. Cet objet est bien sûr le regard, mais en tant qu'il fait mouche, et l'essentiel n'est pas que le sujet regarde par le trou de la serrure, mais que l'autre le surprenne, lui sujet, comme tout entier regard caché : le regard est cet objet perdu et soudain retrouvé dans la conflagration de la honte par l'intervention de l'Autre. Si donc nous pouvons faire apparaître "ein neues Subjekt", nous avons à souligner que c'est comme regard, c'est-à-dire comme objet partiel, que le voyeur se voit être vu.

III

La théorie des pulsions nous a donc mené à des références structurales (le sujet, l'Autre, l'objet a) ; la pulsion telle que la décrit Freud - avec par exemple son caractère de montage sa nature partielle, la question de son objet - se montre inconcevable hors de la référence à la chaîne signifiante et aux effets du signifiant. Reste à savoir pourtant comment elle vient à se lier au langage.

Repartons du vivant sexué. La pulsion est ce qui représente dans le psychique la cause de la sexualité ; mais au regard de la fin biologique, elle ne peut la représenter que partiellement puisque son existence même témoigne d'une perte du vivant. Il est dès lors exclu que la pulsion sexuelle puisse prétendre à la satisfaction au même titre que les autres fonctions vitales. C'est ce qu'image le mythe de la lamelle : quand bien même le vivant retrouverait sa moitié complémentaire ou sa part perdue, la lamelle reste au-delà de cette réunion et continue à témoigner du rapport du sexe à la mort. C'est en quoi la pulsion est radicalement partielle.

Je reprends ici quelques formulations de ce même séminaire de Lacan (restituées d'après mes notes) :

"La pulsion est cette sorte de montage par quoi la sexualité participe à la vie psychique d'une façon qui doit se conformer à la structure de béance qui est celle de l'inconscient".

"C'est pour autant que l'inconscient se situe dans ces béances que la distribution des investissements signifiants instaure dans le sujet ... et pour autant que quelque chose dans l'appareil du corps est strictement structuré de la même façon c'est en raison de cette unité topologique des béances en jeu que la pulsion prend son rôle dans le fonctionnement de l'inconscient".

Nous avons donc à interroger ce rapport d'homologie entre les béances du corps et les coupures du signifiant d'une part, entre les parties détachables du vivant et la part perdue du sujet dans l'aliénation d'autre part.

Nous avons là deux ordres distincts dont la rencontre est à situer au fondement de l'inconscient. Sans doute y a-t-il primauté du signifiant - et il serait aisé de montrer par exemple que l'objet a est, par rapport à la théorie freudienne des pulsions, un concept-limite, puisqu'au moment où il surgit, au moment où le circuit pulsionnel se bouche, il se montre corrélatif de l'apparition du sujet et de l'Autre ; il est même à situer comme le reste de leur rencontre, et c'est pourquoi nous l'avons vu préfiguré dans le champ de leur intersection. Mais il s'agit justement de voir comment le a, reste de la division, prend son poids dans la rétroaction de cette perte que le vivant subit d'être sexué, après qu'elle-même ait trouvé place dans la dialectique du sujet et de l'Autre.

La lamelle nous aide à mieux serrer le procès. Représentons-là comme une membrane qui viendrait s'appliquer sur les orifices du corps ; elle peut s'évaginer sous l'effet de la poussée pulsionnelle, mais ne fera jamais que le

tour d'un vide puisque c'est elle-même que le vivant devrait englober pour recouvrir son intégrité. Voici maintenant l'articulation fondamentale que Lacan nous donne dans cet article :

"Cet organe de l'incorporel dans l'être sexué, c'est cela de l'organisme que le sujet vient à placer au temps où s'opère sa séparation. C'est par lui que de sa mort, réellement, il peut faire l'objet du désir de l'Autre.

Moyennant quoi viendront à cette place l'objet qu'il perd par nature, l'excrément, ou encore les supports qu'il trouve au désir de l'Autre : son regard, sa voix".

Un autre pas reste à marquer sur ce parcours : si la mort peut ainsi venir coïncider avec le manque radicalement inscrit dans la chaîne signifiante, c'est que la sexualité introduit par elle-même une part essentielle de non représentable : l'opposition masculin-féminin n'est saisissable qu'à partir de l'opposition activité-passivité, qui en est le représentant, mais qui l'atteint si peu qu'elle n'est là que pour masquer ce qui y demeure d'insondable. Nous sommes ainsi amenés à désigner la place d'un signifiant manquant d'où s'origine le sujet de l'inconscient. L'inconscient est lié à la subsistance d'un sujet du non-savoir, qui lui-même s'instaure de l'opposition masculin-féminin sur laquelle nous ne savons rien : il y a là un point d'accès impossible - plus exactement, un point où le réel se définit comme impossible.

Ainsi la pulsation de l'inconscient se trouve-t-elle liée à la réalité sexuelle, en ce point nodal du désir, résidu dernier dans le sujet de l'action du signifiant : desidero, c'est le sujet radical, ou le cogito freudien.

(Résumé de C. CONTE)

*
* *
*