

La cohérence rousseauiste prise en défaut ou des ombres et des Lumières dans le théâtre rousseauiste

JEAN-MARIE GOULEMOT
Université de Tours

La lecture des textes polémiques de Jean-Jacques Rousseau- entendons par là ses textes qui mêlent dénonciation des idées reçues, exposé de son système philosophique et démonstration de son bien fondé- cette lecture donc provoque une sorte de jubilation intellectuelle. Elle tient à un usage radicalement novateur de la dialectique, auquel Engels devait rendre plus tard un très vif hommage dans l'*Anti Dhuring*, à une étonnante habileté argumentative, à un art particulier de montrer les dangers d'un anachronisme si fréquent chez ses contemporains quand ils reconstruisent le passé à partir du présent, et à la volonté incessante d'affirmer le rôle des contextes, des conditions matérielles, qui font que tel fait ou tel positionnement est historiquement possible ou ne l'est pas. Une telle démarche est particulièrement perceptible dès le *Discours sur les fondements de l'Inégalité* et plus généralement dans les discours, ou même l'*Essai sur l'Origine des langues*, pour, peu à peu, se faire moins directement sensible, plus occultée, dans l'*Emile* ou le *Contrat social*. On rappellera, à titre d'exemple, l'analyse à contre-pied de l'impossibilité pour l'homme primitif, parce qu'isolé de ses semblables, d'être jugé bon ou méchant, ce qui sépare Rousseau et des partisans de Hobbes posant que l'homme est un loup pour l'homme et de ceux qui proclament la bonté naturelle de l'homme. Ou encore la façon dont il démontre dans l'ordre du devenir de l'humanité comment contrairement à une idée reçue, relevant d'un bon sens à courte vue, la métallurgie a précédé l'agriculture. Ou enfin son affirmation dans l'*Essai sur l'origine des langues* que le langage naît, dans la société des familles, du désir et non du besoin. Le prix à payer pour cet usage radicalement neuf de la dialectique était sans doute, au-delà des apparences et des effets propres à l'écriture de Rousseau, l'abstraction d'une analyse que traduit la formule, depuis célèbre et toujours choquante, du *Discours sur les fondements de l'Inégalité*: «Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question»¹. A partir d'elle s'ouvre pourtant la

1. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, tome 3, *Du Contrat social, Ecrits politiques*, P., Bibliothèque de la Pléiade, 1964, *Discours sur les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 132. Rousseau parle un peu plus loin «des témoignages incertains de l'Histoire», p. 144.

possibilité de construire un modèle qui rende compte du présent, permette de reconstruire le passé des origines et donne à l'histoire et au temps (formes du hasard et de la nécessité) et à leurs déterminations un rôle plus actif que celui qu'ils possèderaient dans une histoire factuelle, à la reconstruction par ailleurs hasardeuse et très fortement improbable. C'est là, bien évidemment un paradoxe que de rendre sa force à l'histoire et au temps, alors même que le dispositif mis en place par Jean-Jacques Rousseau semble souvent les nier en postulant un temps non productif et une histoire qui, sans l'intervention de causalités extérieures, serait demeuré immobile. On reconnaîtra à cette démarche dans les discours et les grands textes rousseauistes un savant dosage entre l'abstraction (qui conduit Rousseau dans le *Contrat social* à des calculs mathématiques peu convaincants pour son lecteur), le lyrisme dénonciateur et le ton épique des surplombs qui permet d'embrasser, comme par le regard d'un observateur haut perché, la terre soumise au travail et les hommes à la servitude ou de théâtraliser leur aliénation ou dans un passage célèbre qui évoque avec hardiesse la naissance de la propriété².

On sait par ailleurs que les commentateurs les plus avisés de Rousseau, de Derathé à Starobinski³, ont insisté sur l'élaboration d'un système de pensée à partir du *Discours sur les Sciences et les arts*. Il y aurait eu là une intuition liée à la révélation de Vincennes à la lecture de l'annonce du concours proposée par l'Académie de Dijon, qui se fonde pour l'essentiel, me semble-t-il, sur la conscience d'une duplicité des temps modernes, d'une culture du mensonge et du masque, et dont Rousseau dès le *Discours sur les fondements de l'Inégalité* tente de reconstituer l'essentielle archéologie. Choisir de partager l'insinuation malveillante de Diderot selon laquelle ce fut lui qui convainquit Rousseau d'adopter la thèse à contre-courant du *Discours sur les Sciences et les Arts*, ne change rien à l'affaire. Jean-Jacques demeura convaincu, dès l'écriture du discours, de l'importance exceptionnelle de son point de vue et s'installa dans le rôle de contempteur prophétique qui sera désormais le sien. Qu'il ait inventé ou non, en toute bonne foi, la scène de l'Illumination de Vincennes est de peu d'importance, puisque cette scène primitive reconstruite organisera désormais sa vie et son oeuvre. Dans sa volonté de réussir dans le milieu littéraire parisien, après son échec musical, qu'il ait choisi de cultiver le paradoxe moral et philosophique est possible. Cela ne l'a pas empêché d'en assumer humainement,

2. «En un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvoit faire, et qu'à des arts qui n'avoient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons, et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur Nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant: mais dès l'instant qu'un homme eut besoin des secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons». Id., p. 171. Citons encore le passage célèbre mettant en oeuvre une visualisation narrative de la naissance de la propriété. «Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assés simples pour le croire...» Id, p. 164.

3. Jean Starobinski est l'éditeur et le commentateur de l'édition du *Discours sur l'Inégalité* à laquelle nous faisons ici référence. On verra aussi Jean Starobinski, *La Transparence et l'obstacle*, nelle édition, P., 19 et Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, P., 1978.

philosophiquement, par ses actes et ses idées, toutes les conséquences. Plus qu'un autre philosophe des Lumières il a été condamné, poursuivi, haï, humilié, rejeté. La scène de l'illumination décrite dans *Les Confessions*⁴ est peut-être une légitimation *a posteriori* qui installe Jean-Jacques dans la lignée des témoins privilégiés et des martyrs, elle n'en détermine pas moins une position, un rôle qui se confond avec la vie. Elle impose des directions à l'analyse et permet que se construise un système. C'est là évidemment l'essentiel, le reste relève du détail et de l'anecdote. Le débat sur la sincérité de Rousseau n'apporte rien quant à la compréhension de sa pensée. Je serai prêt pour ma part à admettre, parce que cela ne remet pas en cause les analyses que l'on peut faire du système, qu'il a évolué d'une habileté d'écrivain en quête de reconnaissance à une adhésion profonde à ses idées, au point d'y sacrifier sa tranquillité et le succès du *Devin du village*.

Si la révélation que la vraie morale se moque de la morale, de la politesse et du raffinement des moeurs, est rattachée par Jean-Jacques lui-même à l'illumination brutale de Vincennes, dont l'aspect mystique est certain puisque la Vérité apparaît au promeneur dans le récit des *Confessions* comme une révélation et une fulgurance-appartenant pourquoi pas à une tradition pentecôtiste?- le déroulement de la démonstration, la suite de déductions qu'elle implique se veulent marquées d'une rigide cohérence. Qu'il y ait adhésion sincère de Rousseau ou jeu de dupes, pose d'écrivain s'installant dans une marginalité théâtralisée - que de disciples aura Rousseau dans cette attitude?- n'intéresse que ceux qui confondent l'oeuvre et la vie ou s'interrogent sur une hypothétique hystérie littéraire. Qu'elles qu'aient été ses motivations, son origine véritable, seule l'oeuvre doit être prise en compte, authentique ou non, sincère ou non, si ces termes ont ici vraiment un sens. Ce dont je doute. Ne tombons pas pour l'analyser dans le piège que Rousseau lui-même a tendu à ses contemporains et à ses lecteurs futurs de mesurer la validité d'une oeuvre à l'aune des vertus de son auteur! Nous n'avons pas à rejouer le rôle du Français dans *Les Dialogues de Rousseau avec Jean-Jacques* et à reprendre cette enquête jamais close de la moralité de l'écrivain et de l'homme qui devrait déterminer notre rapport à son oeuvre.

Un peu à la manière dont Louis Althusser interrogeait à travers la notion de décalage les premières phrases du *Contrat social* je voudrais ici questionner la cohérence conceptuelle du système rousseauiste⁵. Non pour faire la leçon à Rousseau pris en défaut, à qui une telle leçon importe aujourd'hui peu, comme on s'en doute, mais pour tenter d'y repérer symptômes, failles et non-dits, et tenter d'en comprendre la raison d'être, les principes d'organisation et la signification. L'enquête doit porter sur le texte et sur lui seul, sur son mode de fonctionnement et non, encore une fois, sur sa vérité, dont on pourrait débattre et dont on débattrait, sans aucun doute, bien au-delà de cette rencontre.

4. Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, in *Oeuvres Complètes*, tome I, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, livre VIII, p. 351. «Ce que je me rappelle bien distinctement dans cette occasion, c'est qu'en arrivant à Vincennes, j'étois dans une agitation qui tenoit du délire».

5. Louis Althusser, «Lire le Contrat social (Les dérapages)» in *Les Cahiers pour l'analyse*, n°8, «L'Impensé de Jean-Jacques Rousseau» P., Le Seuil, 1969.

Je limiterai ma réflexion à un seul exemple, par commodité bien sûr,, mais aussi parce qu'il me semble le plus paradigmatique des écarts repérables dans la démarche rousseauiste. On se souvient de cette analyse (déjà évoquée) du *Discours sur les fondements de l'Inégalité parmi les hommes* consacrée à l'homme de nature. On pourrait parodiant le titre de la comédie de Denis Diderot l'intituler *Etait-il bon? Etait-il méchant?*. Rousseau s'interroge sur la moralité de l'homme et commence par affirmer :

Il paraît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de réflexion morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus, à moins que prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation; auquel cas, il faudrait appeler le plus vertueux celui qui résisterait le moins aux simples impulsions de la nature. Mais sans nous écarter du sens ordinaire, il est à propos de suspendre le jugement que nous pourrions porter sur une telle situation, et de nous défier de nos préjugés, jusqu'à ce que, la balance à la main, on ait examiné s'il y a plus de vertus que de vices parmi les hommes civilisés, ou si leurs vertus sont plus avantageuses que leurs vices ne sont funestes, ou si le progrès de leurs connaissances est dédommagement suffisant des maux qu'ils se font mutuellement, à mesure qu'ils s'instruisent du bien qu'ils devraient se faire, ou s'ils ne seraient pas, à tout prendre, dans une situation plus heureuse de n'avoir ni mal à craindre ni bien à espérer de personne que de s'être soumis à une dépendance universelle, et de s'obliger à tout recevoir de ceux qui ne s'obligent à leur rien donner.

N'allons pas surtout conclure, avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant, qu'il soit vicieux parce qu'il ne connaît pas la vertu, qu'il refuse toujours à ses semblables des services qu'il ne croit pas leur devoir, ni qu'en vertu du droit qu'il s'attribue avec raison aux choses dont il a besoin, il s'imagine follement être le seul propriétaire de tout l'univers⁶

Affirmons une fois encore notre admiration pour l'habileté dialectique et le réalisme de Rousseau qui accorde, dans son analyse, plus d'importance aux conditions de possibilité des faits qu'à des postulats déduites d'un choix politique ou idéologique, et reconnaissons aussi qu'il rend parfaitement caduc le débat sur la moralité de l'homme primitif. A ce stade du *Discours*, l'analyse demeure pourtant ouverte: Rousseau lui impose une clôture, d'aucuns diront une limite ou une barrière, en posant la pitié naturelle de l'homme, qu'il définit comme «une répugnance innée à voir souffrir son semblable» et légitime comme une «disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles.» Mais ce qui continue tout autant à nous étonner, c'est dans cette démarche si fortement et si pertinemment soupçonneuse, que Rousseau accepte, sans les mettre un instant en question, les notions de vice et de vertu. On objectera la restriction, quant au sens, qu'il faudrait, selon lui, donner à ces mots pour les appliquer à l'homme primitif, mais on

6. *Discours sur les fondemens*, op. cit., ed. cit., pp. 152-153.

comprendra qu'elle constitue un leurre. Il n'y aurait de vice et de vertu chez l'homme primitif, à l'en croire, qu'en modifiant le sens des mots et en anticipant sur ce que plus avant il nommera «l'amour de soi».

On peut se demander si le questionnement de Rousseau ne pêche pas ici par cet anachronisme même qu'il ne cesse pourtant de reprocher à tous ceux qui ont essayé de réfléchir sur l'inégalité et l'homme de nature. On est loin des précautions qu'il observe dans une longue note pour définir avec précision amour-propre et amour de soi, ou même le soin qu'il prend, dans le corps même du texte à définir la pitié. Pas de définition des concepts pourtant essentiels. Tout se passe comme si nous avions tous (auteur et lecteurs) une conception intuitive, naturelle du vice et de la vertu, conception universelle et donc non historicisée. Pas plus que les notions de bien et de mal, elles ne sont pourtant, à suivre l'analyse rousseauiste, données comme naturelles à l'homme primitif. Il y a loin, on en conviendra, de la pitié naturelle que Rousseau rattache à l'instinct de conservation, à la définition du vice et de la vertu. Si l'on poursuit l'enquête en l'étendant au *Discours sur les sciences et les arts*, on ne sera apparemment guère mieux renseigné. Il faut maintenant conclure, sans l'affirmer nettement, que Rousseau laisse pourtant entendu que vice et vertu relèvent d'une immédiateté de la conscience morale. On peut s'interroger sur ce flou et cette imprécision. Ils sont nécessaires dans la perspective rousseauiste de reconstruction de l'homme de nature qui refuse toute démarche déductive à partir de l'homme contemporain modelé par la société. Or il est admis que l'homme social possède une conscience morale intuitive. Rien ne nous est dit nettement tout au long des analyses des *Discours* sur la généalogie de la conscience morale. La société des familles rend compte de la naissance des passions, mais ne nous apprend rien sur l'invention du bien et du mal, ou sur sa connaissance, ni du point de vue du sujet singulier ni de celui de la collectivité. Rousseau se garde bien de donner une origine morale à l'entr'aide nécessaire quand se rarifie la nourriture et que commence la dispersion. Tout s'ordonne selon une logique des besoins, selon les modifications de l'environnement: ces interventions du hasard dont Jean Starobinski a donné une analyse magistrale dans un article consacré à la subite modification de l'inclinaison de l'axe du globe terrestre qui explique pour Rousseau et quelques-uns de ses contemporains les modifications climatologiques que connaît alors le globe terrestre⁷. A lire les analyses de Rousseau tout se passe comme si chaque élément avait une origine historique, excepté la morale. Car elle ne joue aucun rôle ni dans la société des familles, ni dans les inventions les plus marquantes de l'histoire humaine. Quand l'homme s'extrait de la stricte nécessité, c'est sous l'impulsion des passions. Le passage de l'accouplement à l'amour est, à cet égard, exemplaire. L'amour filial ne relève en aucun cas d'un sens moral, d'un instinct naturel, mais dérive de la pitié originelle éprouvée pour ses proches et, en dernière analyse, de l'amour de soi.

On cherchera donc en vain au fil des *Discours* une histoire des origines de la conscience morale ou l'affirmation, nettement posée, de son existence de toute éternité,

7. Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, édition de Jean Starobinski, P., coll. Folio, 1990.

de l'homme primitif à l'homme social. La conscience morale, présente ici, est celle commune au philosophe et à son lecteur qui leur permet, quand l'homme abandonne la société des familles de juger, et avec quelle sévérité, le comportement d'une humanité abandonnée à la loi du plus fort et inscrivant l'ordre injuste dans la loi.

Reprenons l'histoire (ou mieux le destin) qui se dessine à partir de l'invention de la métallurgie et de la pratique de l'agriculture: les plus forts accumulent aux dépens de leurs semblables, les plus faibles se liguent pour troubler la jouissance des puissants. Ils ne sont ni bons ni méchants: tout relève ici d'une logique des besoins et de la dynamique d'une organisation nouvelle de la production des biens. Le discours trompeur que tiennent les riches aux plus démunis pour mettre fin à l'état de guerre civile qui déchire la horde primitive déjà sédentarisée n'est pas jugée moralement. Loin s'en faut. La violence des pauvres, l'habileté du riche représentent les réponses nécessaires à des situations où règne de fait une répartition inégale des biens. C'est ici encore l'amour de soi qui commande largement la brutalité des conflits et les stratégies de conservation des acquis. Rien ne nous indique que le riche ait conscience de mal faire ou les pauvres de rétablir un ordre corrompu. Si un jugement moral est porté sur de tels comportements, il est essentiellement le fait du lecteur, largement orienté au demeurant par la mise en scène rhétorique du discours lui-même. Bel exemple de manipulation dont l'écriture rousseauiste dans *La Nouvelle Héloïse* donnera sa pleine mesure.

Tout au long de l'histoire politique et sociale qui va suivre, Rousseau se garde bien de moraliser. Le tableau qu'il en dresse met en lumière une dynamique objective. «Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la loi et du droit de propriété fut son premier terme, l'institution de la magistrature le second, que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire; en sorte que l'état du riche et du pauvre fut autorisé par la première époque, celui du puissant et du faible par la seconde, et par la troisième celui de maître et d'esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité, et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres, jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime.»⁸ Rien ici ne relève du jugement moral et si Rousseau, un peu plus loin, parle de vices («car les vices qui rendent nécessaires les institutions sociales sont les mêmes qui en rendent l'abus inévitable»)⁹ ce n'est pas dans un sens moral mais comme un synonyme de défauts, au sens peut-être où l'on peut parler d'un vice de construction.

Et pourtant la lecture des notes fort copieuses qui jalonnent le texte dément quelque peu ces affirmations. L'une d'entre elles fait un usage fréquent des notions de bon et de méchant, de bonté et de méchanceté, de vices et de vertus¹⁰, comme si le jugement moral y interférait avec l'analyse objective d'une dynamique. Rousseau s'y pose comme

8. *Discours sur les fondemens*, op. cit., ed. cit., p. 187.

9. *Ibid.*

10. *Discours sur les fondemens*, op. cit., ed. cit., note IX, page 142 du texte et p. 202 sq pour la note elle-même.

jamais en strict moraliste quand il analyse le luxe, les perversions sexuelles. Mais rien n'indique vraiment que ceux qui en sont coupables aient conscience de transgresser. Tout se passe comme si la conscience morale appartenait à cette extériorité du texte que représente le philosophe et à laquelle est invité le lecteur. D'où formellement cet excès dans les notes qui construit comme un supplément au texte principal, et dont il faudrait faire l'analyse matérielle, entendons par là l'histoire de leur découpage et de leur distribution dans les premières éditions du *Discours sur les fondements de l'inégalité*. On y trouverait la confirmation d'une nécessité du jugement moral et l'impossibilité de l'inscrire dans cette histoire théorique des origines.

La perspective n'est pas exactement semblable dans le *Discours sur les sciences et les arts*. Sans doute parce que Rousseau en est alors à son coup d'essai, et que le point de vue est celui des moeurs. (...) «c'est la vertu que (Rousseau) défend devant des hommes vertueux»¹¹. Tout un modèle de la vertu sous-tend le texte. Il permet d'opposer décence et vertu, parure et vertu... et de reconnaître sous les apparences courtoises et raffinées la présence des vices. C'est à partir de lui que peut se mesurer une corruption des moeurs et que Fabricius construit sa célèbre prosopopée. Le problème n'est pas ici de définition, de généalogie ou d'archéologie. L'exorde du *Discours* livre nettement la position de Rousseau:

O vertu! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les coeurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions? Voilà la véritable philosophie, sachons nous en contenter; et sans envier la gloire de ces hommes célèbres qui s'immortalisent dans la république des lettres, tâchons de mettre entre eux et nous cette distinction glorieuse qu'on remarquait jadis entre deux grands peuples; que l'un savait bien dire, et l'autre, bien faire¹².

Cette occultation opérée d'un discours à l'autre illustre une des ambiguïtés peut-être même, sans aller trop loin, une des contradictions- du système philosophique de Rousseau. La volonté de tout expliquer par le hasard et la nécessité dans l'histoire humaine trouve là ses limites. Rousseau qui a besoin d'un étalon moral, posé comme un absolu, implicite mais encore apparent dans le système des renvois et des notes, commun à tous ses lecteurs, lui interdit une explication largement mécaniste par le processus historique et les conditionnements extérieurs. Il y a là une logique qui tient au positionnement idéologique de Rousseau, à sa perception plus épurée de son système, à une tension inévitable entre description objective et jugement moral. Le philosophe n'acceptera de questionner le caractère naturel de la conscience morale que dans l'*Emile*, où la pédagogie est aussi un apprentissage moral de la vertu qui fait cependant sa part à l'utilité et au besoin.

Tout incite à penser que l'historicisation de la vertu constitue une limite que le

11. *Discours sur les sciences et les arts*, in *Oeuvres complètes*, tome 3, ed. cit., p. 5.

12. Id., p. 30

christianisme de Rousseau se refuse à franchir. On en verra la preuve dans *La Profession de foi du vicaire savoyard*, où Rousseau reconnaît l'existence d'une conscience morale qui vient de Dieu et fait de l'homme un être libre de ses choix et responsable de son péché, et une contre-preuve dans l'analyse de la religion civile du *Contrat social*¹³. Sans vouloir reprendre des travaux anciens ou même de plus récents comme ceux d'Yves Touchefeu¹⁴ sur la pensée religieuse ou le christianisme de Rousseau on doit reconnaître que son fidéisme singulier travaille très intimement sa philosophie politique ou morale. Mais ce n'est sans doute pas là l'essentiel à retenir des ambiguïtés du système philosophique que, dès le *Discours sur les fondements de l'inégalité*, Rousseau élabore. Il me semble que l'hésitation sur le caractère inné et naturel de la connaissance du bien et du mal illustre l'impossibilité rousseauiste de penser l'unité et annonce la mise en place d'une stratégie d'écriture qui joue de la dichotomie et de l'extériorité.

Toute la pensée de Rousseau se fonde sur la séparation, la dualité, l'opposition entre l'externe et l'interne. C'est-à-dire qu'elle module les oppositions qui fondent le système rousseauiste comme pensée et comme écriture. Ce qui est dans le *Discours sur les sciences et les arts* est opposition des apparences et de la réalité à travers le thème du masque, ce qui oppose passé et présent, position d'extériorité et discours de l'analyse dans le *Discours sur les fondements de l'inégalité* se transforme au fil des écrits biographiques en cet étrange tripartisme des *Dialogues*, en cette confrontation hier et aujourd'hui des *Confessions*. On n'en finirait pas de retrouver dans la *Nouvelle Héloïse* les formes que revêt le système d'opposition, fondateur d'une écriture autant que d'une pensée pour opposer cet ensemble à l'unité se reconstituant de l'écriture autarcique des *Rêveries d'un promeneur solitaire*. La démarche de Rousseau est duelle et sa dualité, de complémentarité ou d'opposition, structure les éléments les plus ténus de sa pensée et de son écriture. A preuve même l'importance attachée par Rousseau lui-même à sa correspondance, le double établi par ses soins de ses propres lettres. Sur cette dichotomie élémentaire interviennent des effets de brouillage comme le montre très pertinemment Erik Leborgne dans sa récente édition des *Dialogues*¹⁵.

Sans vouloir céder pour autant à une psychanalyse sauvage du positionnement scriptural de Rousseau, force est de constater l'importance que revêt chez lui le thème du double comme organisateur et régisseur de ses stratégies d'écriture, au-delà des évidences immédiatement perceptibles dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Mais qu'on ne s'abuse pas, les formes du double sont multiples: moi et l'autre, double figuration du lecteur posé comme témoin et juge, tout autant que Jean-Jacques analyste et juge interpellant des puissants comme dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*¹⁶ et tenu, de ce fait même, à biseauter sa position et à occulter le non-dicible ou ce qui rendrait ce

13. Voir dans *Le Contrat social*, Livre 4, chapitre 8, «De la religion civile».

14. Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, IOxford, Voltaire Foundation, 1999.

15. Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques, les dialogues*, édition avec dossier établie par Erik Leborgne, Flammarion, 1999.

16. Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, archevêque de Paris, in *Oeuvres complètes*, tome IV, Bibliothèque de la Pléiade, P., 1969.

positionnement duel impossible. Ajoutons à cela l'importance dans la psychologie et l'être de Rousseau de la conscience coupable qui rend inévitable la conscience du bien et du mal et la présence de l'Autre comme juge. Autant dire que l'ambiguïté repérée dans le *Discours sur les fondements de l'Inégalité* quand on interroge la notion de vice et de vertu et la généalogie de la connaissance par l'homme du bien et du mal.

Le système rousseauiste en revêt une cohérence indéniable. Non pas celle à laquelle tente de nous faire croire Rousseau lui-même, mais une cohérence autre qui naît du positionnement rousseauiste, de la nature même de l'être Rousseau, d'une logique à entrées multiples qui touche à la psychologie, à l'éros, au politique, au positionnement philosophique, au rapport à soi et aux autres. Tout ici s'organise selon ce grand théâtre de la mise en scène de soi. Rousseau s'exhibe (au sens physique et littéraire du terme), Rousseau plaide coupable, se flagelle, fait couple avec lui-même et son lecteur et commence par occulter ce qui rendrait ce mime impossible. Le théâtre est d'ombres et de lumières, de plages obscures et d'espaces trop violemment éclairés. Rousseau en est l'acteur, le régisseur et le metteur en scène. Il allume les feux de la rampe et mouche les chandelles. Il interpelle le spectateur et lui impose un rôle en une sarabande apparemment diverse et pourtant immuable comme un rituel. C'est ce qui donne à cette oeuvre son pouvoir de fascination et d'envoûtement et ses dimensions idéologiques contradictoires. C'est aussi ce qui fait du rousseauisme du passé et du présent ce phénomène si étrange d'identification et de mimologie.

