



# Le chantier de la vérité. Disparition, individuation et vitesse fictionnelle chez Rousseau

Yves Citton

## ► To cite this version:

Yves Citton. Le chantier de la vérité. Disparition, individuation et vitesse fictionnelle chez Rousseau. Europe, 2006, pp.161-176. <hal-00848122>

**HAL Id: hal-00848122**

**<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00848122>**

Submitted on 25 Jul 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Le chantier de la vérité. Disparation, individuation et vitesse fictionnelle chez Rousseau », revue *Europe*, No 930, spécial « Jean-Jacques Rousseau », octobre 2006, p. 161-176

**Yves Citton**

## **Le chantier de la vérité : disparation, individuation et vitesse fictionnelle chez Rousseau**

Les lecteurs de Rousseau ont pendant longtemps opposé en lui le penseur à l'écrivain. Pour bon nombre de ses contemporains, surtout du côté de ceux qui se sentaient menacés par ses déclarations et par ses postures, il était réduit au statut d'éloquent sophiste, chevauchant des paradoxes dont les paralogismes étaient brillamment dissimulés par une exceptionnelle virtuosité dans le maniement des mots. La tâche de ses admirateurs a longtemps consisté à montrer au contraire que sa pensée faisait système, que ses contradictions apparentes pouvaient être résolues de l'intérieur, et que sous la virtuosité verbale s'articulait une théorie (métaphysique, anthropologique, éthique, politique) parfaitement consistante et digne de la plus haute philosophie. Malgré les références simplistes que certains commentateurs politiques font encore périodiquement au *Contrat social* pour fonder un idéal républicain baigné de nostalgie souvent malodorante, les temps où l'on pouvait réduire Rousseau à un « penseur politique » ou à un « grand écrivain », en se croyant obligé de choisir entre les deux, sont heureusement révolus.

À travers toutes ses diversités, la nouvelle vague de Rousseauistes considère comme acquis que pensée et écriture ne peuvent *jamais* être dissociées, ne valent que l'une *par* l'autre, comme les deux faces du signe saussurien, se renvoyant sans cesse et circulairement la tâche de s'assurer une fondation réciproque – mais aussi se mettant mutuellement à la question, appelant à un travail infini de déstabilisation et de réagencement de la part des générations successives d'interprètes. Dans les voies esquissées par Jean Starobinski et frayées par Alain Grosrichard, toute une génération a fondé sa dynamique interprétative sur l'infini tourniquet par lequel mise en forme littéraire et systématisation conceptuelle se relancent sans fin – qu'il s'agisse de Yannick Séité montrant récemment que l'éloquence et les paradoxes rousseauistes tiennent moins à des jeux de séduction qu'à un effort pour « penser et faire penser » son lecteur<sup>1</sup>, de Jean-François Perrin mettant en échos les champs philosophiques et les chants poétiques qui travaillent les *Confessions* ou les *Dialogues*, de Laurence Mall épiluchant méticuleusement cet oignon littéraire qu'est la théorie de l'éducation de l'*Émile*, de Jacques Berchtold multipliant les couches d'allusions internes et externes sédimentées dans chaque recoin du texte, ou de Martin Rueff nous apprenant à lire la systématisme même de la pensée rousseauiste comme relevant d'une « anthropologie narrative ».

C'est à la meilleure compréhension de ce tourniquet entre écriture et pensée qu'aimerait contribuer cet article en pointant le microscope sur quelques phrases

---

<sup>1</sup> Voir Yannick Séité, « Rousseau : penser et faire penser », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, Droz, tome 46, 2005, pp. 53-77.

extraites de deux points cruciaux de l'œuvre, la Profession de foi du vicaire savoyard et la quatrième promenade. La première sera l'occasion de dégager une force propre à la « faiblesse » de la réfutation que Rousseau construit contre la métaphysique moniste de ses (ex-)amis matérialistes, tandis que la seconde cherchera dans les ruminations sur le mensonge une description de la productivité propre à la fiction littéraire, articulable en termes de vitesse. Dans les deux cas, le défi sera de saisir la vérité (idéal d'essence philosophique) comme relevant d'*un chantier* (de nature scripturaire) ; dans les deux cas, on s'efforcera de comprendre comment la mise en scène par Rousseau de la médiation textuelle ne se limite pas à *donner accès* à la vérité, mais a pour fonction de la *construire*.

\* \* \*

Même si elle a fait également scandale dans les milieux de l'orthodoxie catholique, on sait qu'une visée centrale de la Profession de foi du vicaire savoyard qui est insérée dans le livre IV de l'*Émile* est de rejeter la métaphysique moniste défendu par « nos matérialistes » (Helvétius, Diderot, d'Holbach), qui prétendent (a) que le mouvement est inhérent à la matière (et n'a donc besoin d'aucune cause motrice extérieure, entendons : divine), (b) que l'ordre constaté dans la nature relève de processus d'auto-organisation (et non de l'intervention ordonnatrice d'une intelligence supérieure et bienveillante), et (c) que les actions humaines sont soumises aux lois inflexibles de la nécessité naturelle (au lieu de relever d'une volonté libre, sur laquelle s'appuient nos notions de responsabilité et de justice). En souscrivant explicitement au dualisme hérité de la chrétienté et de Descartes, Rousseau s'opposait frontalement au noyau dur des Encyclopédistes – amis d'hier, ennemis d'aujourd'hui, *ennamis* pour toujours.

On pourrait reprendre un à un les arguments auxquels il a recours, montrer qu'ils s'inspirent largement de Fénelon, que tout l'effort de pensée fourni par Diderot et ses amis consiste à trouver des parades innovantes à ces vieilles objections et que, dans ce qui fait le contenu premier de ce grand débat métaphysique, le fils de l'horloger retarde d'un bon demi-siècle sur les nouvelles armes qu'aiguise alors avec ferveur le fils du coutelier<sup>2</sup>. Ce serait pourtant rater une dimension fondamentale de la réfutation rousseauiste, qui ne tient ni à la forme de son discours, ni au contenu de ses arguments, mais à *la forme de l'argumentation* qu'il met en place.

Le monisme auquel il s'attaque repose sur la notion d'*une concaténation universelle et unique des causes* : tout événement (y compris mon choix de faire ceci plutôt que cela) y apparaît comme l'effet de causes antérieures, donc comme conditionné et nécessité par elles. Pour complexe qu'elle soit, cette concaténation relève d'un principe de *continuité* : on peut, en théorie du moins, remonter d'un effet à ses causes, puis de chacune de ces causes à leurs propres causes, et ainsi de suite, sans jamais tomber dans le trou que constituerait un effet sans cause. D'où, chez les « spinozistes modernes », une image de la pensée qui fonde la vérité sur la

---

<sup>2</sup> Voir sur ce point mon article « Liberté et fatalisme dans les *Dialogues* de Rousseau : Hyper-lucidité politique de la folie littéraire », *Méthode !*, No 5, Vallongues, 2003, pp. 115-124, et mon livre *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières* (à paraître).

capacité qu'a l'être humain de reconstruire par la Raison (*Intellectus*, Intelligence) les chaînes de causalité qui conditionnent notre existence. Pour eux, un *raisonnement* a force de vérité dans la mesure où il articule *un lien causal* entre des phénomènes observés, et dans la mesure où il insère ce lien dans *la continuité globale* de la concaténation universelle des causes (et des rapports logiques entre prémisses et conséquences formant le « système » de la nature).

Avant de réfuter le contenu des thèses monistes, la Profession de foi prend bien soin de rejeter cette image du rapport à la vérité comme continuité d'enchaînements logiques. Ce n'est nullement par un topos d'humilité, mais bien par une programmation *technique* du mode de lecture, que le paragraphe introducteur nous avertit qu'il ne faut pas attendre du vicaire de « profonds raisonnements » ni aucune ambition d'« argumenter avec » son interlocuteur<sup>3</sup>. Il nous indique clairement par là que ce n'est pas à travers une pensée basée sur *la conséquence* qu'il cherchera à nous convaincre<sup>4</sup>, mais par un autre mode de construction de la vérité, que le vicaire explicitera cinq pages plus loin :

Portant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des arguments, je reprends sur cette règle l'examen des connaissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles dans la sincérité de mon cœur je ne pourrai refuser mon consentement, pour vraies, toutes celles qui me paraîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique. (p.570)

La référence à la sincérité du *cœur* (et plus tard au *sentiment* ou à la *conscience*), référence autour de laquelle s'articulera tout le discours du vicaire, sert à ancrer la vérité ailleurs que dans la continuité entre principes et conséquences. La raison n'est nullement rejetée : elle interviendra pour reconnaître « une liaison nécessaire » entre diverses constatations ; mais elle n'aura de valeur que *locale*, pour lier les connaissances entre elles sous forme de *petites constellations discontinues* – et non pour les inscrire dans la continuité globale d'une concaténation universelle<sup>5</sup>.

On pourrait évoquer cette opposition entre deux formes de pensée en sollicitant des étymologies parallèles de *l'intelligence* : pour les monistes, celle-ci consiste à tout lier (*inter-ligare*), à mettre en place un système globalisant au sein duquel les constatations les plus particulières (j'ai choisi de faire ceci) soient rendues compatibles avec les principes les plus généraux (il n'y a pas d'effet sans cause) ;

---

<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Pléiade, 1964, vol. IV, p. 565.

<sup>4</sup> Sur ce point, voir Yves Citton, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot: position, conséquence, spectacle et sphère publique », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, No 36 avril 2004, pp. 57-95, ainsi que « Études littéraires et constitution des multitudes en communautés : les conséquences de Diderot », *Multitudes*, No 15, hiver 2004, pp. 123-134 (disponible en accès libre sur <http://multitudes.samizdat.net> ).

<sup>5</sup> Notons au passage qu'on voit par là quelle violence commettent envers la pensée de Rousseau ceux qui l'embrigadent sous la bannière de « l'universalisme républicain », alors que sa réflexion, qui débouche sur des déclarations d'un patriotisme tenant à des considérations purement énergétiques, valorise profondément le local, l'étrangeté, et une forme politique de minuscules républiques auto-gérées (souplement confédérées) face auxquelles toute « citoyenneté nationale » ne peut apparaître que comme un monstre absurde et mutilant.

selon le dualisme rousseauiste, on n'élira parmi (*inter-legere*) ces interliaisons locales comme vraies que celles qui peuvent s'autoriser d'une évidence des sens, du cœur, du sentiment ou de la conscience, ce qui n'ira pas sans laisser de nombreux « trous » *entre* les constellations ainsi obtenues – tel le trou d'inconséquence qui consiste à reconnaître à la fois qu'il n'y a pas d'effet sans cause (comme tout me le démontre dans la nature) et que je puis être libre dans au moins certains de mes choix (comme me l'affirme indéniablement mon sentiment intime). Dans un cas, la vérité est suspendue (verticalement) à la consistance globale de la chaîne argumentative ; dans l'autre, elle est assurée (horizontalement) par de multiples ponts d'évidence lancés entre des petites constellations de thèses et une assise fondée dans l'intuition du sentiment intime.

On n'accuse Rousseau de mauvaise philosophie, de paradoxes, de paralogismes et de contradictions, cachés par une brillante éloquence, que dans la mesure où l'on fait de *l'inconséquence* (définie comme une inconsistance de la chaîne globale) la marque d'une *erreur*. Tout le travail d'écriture auquel se livre Rousseau nous invite pourtant à y reconnaître autre chose : non pas le symptôme d'un ratage de la vérité, mais le défi d'un *problème*. Les travaux de Gilbert Simondon fournissent la façon la plus éclairante d'envisager la dynamique constituante dont participent de tels « problèmes », en particulier à travers la notion de *disparation*, exemplifiée par la nature « disparate » des informations que reçoivent séparément mon oeil gauche et mon oeil droit. Comme nous permettent de le sentir certaines expériences quotidiennes au cours desquelles la fermeture alternative d'un oeil puis de l'autre paraît faire se déplacer les objets situés à proximité de notre visage, les deux images qui se projettent sur notre rétine sont en fait *incompatibles* entre elles (puisqu'elles sont saisies chacune par un point de vue légèrement mais effectivement différent).

Or, il n'y a pas une troisième image optiquement possible qui réunirait ces deux images : elles sont par essence disjointes et non superposables dans l'axiomatique de la bi-dimensionnalité. Pour qu'elles fassent apparaître une cohérence qui les incorpore, il faut qu'elles deviennent les fondements d'un monde perçu à l'intérieur d'une axiomatique en laquelle la disparation (condition d'impossibilité du système bi-dimensionnel) devient précisément l'indice d'une dimension nouvelle : dans le monde tri-dimensionnel, il n'y a plus deux images, mais le système intégré des deux images, système qui existe selon une axiomatique de niveau supérieur à celle de chacune des images, mais qui n'est pas contradictoire par rapport à elles.<sup>6</sup>

Obliger Rousseau à un choix binaire et exclusif entre, d'un côté, le principe de causalité qui régit toute la nature (dont il se sait faire partie, comme le souligne bien son projet de *Matérialisme du sage*) et, de l'autre, le sentiment intime de sa liberté, cela reviendrait à lui imposer le choix absurde entre adopter soit les informations que lui propose son oeil droit, soit celles qui lui viennent de son oeil gauche. La vérité se construit dans l'élaboration d'une nouvelle dimension qui permette de réconcilier ces deux constellations de données *effectivement* incompatibles – et inconséquentes tant qu'on n'aura pas construit une dimension supérieure qui permette d'unifier ces informations hétérogènes. Il ne s'agit ni de « rejeter » ni

---

<sup>6</sup> Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique* (1964), Grenoble, Millon, 1995, p. 206.

simplement d'«admettre» ces vérités inconséquentes entre elles, mais de « se tourmenter à les éclaircir », c'est-à-dire de leur inventer un plan de compatibilité inédit, dès lors que « l'incertitude » où l'on se trouve à leur égard constitue une entrave dans la recherche de l'utile ou du bien.

Toute la tension dont relève l'écriture de Rousseau témoigne de cette « tourmente ». Non seulement, comme la plupart de ses contemporains, il revient obsessionnellement sur ces problèmes métaphysiques (libre arbitre, nécessité) dont son époque prétend ne rien vouloir savoir, mais il inscrit la disparation au cœur des procédés formels par lesquels se réalise son effort de pensée. Lorsque Laurence Mall souligne la multiplication des instances d'énonciation qui caractérise la « vicariance » du vicaire<sup>7</sup> ou lorsque Jean-François Perrin prend la mesure des contrastes systématiques qui opposent les deux points de vues portés sur J.J. par les interlocuteurs des *Dialogues*<sup>8</sup>, on voit la disparation jouer un rôle central dans la dynamique scripturaire elle-même. Comme le souligne judicieusement Didier Debaise, parler avec Simondon de « disparation » ne revient toutefois nullement à refourguer sous un nom bizarre la bonne vieille contradiction dialectique : contrairement à ce que postule cette dernière, « on ne doit pas supposer une unité sous-jacente ou transcendante qui ferait le lien, mais une 'liaison par les différences', par l'hétérogénéité même des éléments en présence »<sup>9</sup>. Simondon nous invite en fait à reconsidérer nos conceptions les plus fondamentales de ce qu'est *un* « individu », *un* « auteur », *une* « pensée », *une* « oeuvre », en situant leur *unité* non à leur principe ou à leur source, mais à leur capacité d'intégrer et de donner sens à l'hétérogène que toute vie doit affronter (et dont elle nourrit son développement) : « il n'y a pas d'essence première d'un être individué : la genèse de l'individu est une découverte de *patterns* successifs qui résolvent les incompatibilités inhérentes aux couples de disparation de base ; le développement est la découverte de la dimension de résolution, ou encore de la signification, qui est la dimension non contenue dans les couples de disparation et grâce à laquelle ces couples deviennent systèmes »<sup>10</sup>.

Peut-on rêver d'une plus belle définition du travail d'écriture auquel se livre Rousseau (et avec lui tout « grand écrivain ») ? Chaque dispositif énonciatif (le contre-pied aux Lumières proposé par le premier *Discours*, la posture du méta-législateur dans le *Contrat social*, la multiplication des « je » de l'*Émile*, la réfraction des images de « Rousseau », de « J.J. » et de l'auteur dans les *Dialogues*) propose un *pattern* tendu vers la résolution d'une disparation en constante évolution. À chaque fois, l'écriture se met au défi de produire de la « signification » là où la logique pré-existante ne voyait que contradictions et inconséquences (couvertes par une rhétorique déceptive). L'éloquence n'est rien d'autre que l'invention d'une « axiomatique de niveau supérieur » au sein de laquelle des images incompatibles s'inscrivent dans une perspective intégrante qui leur confère un relief nouveau.

---

<sup>7</sup> Laurence Mall, *Emile ou les figures de la fiction*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, pp. 279-307.

<sup>8</sup> Jean-François Perrin, « La disposition du propos dans *Rousseau juge de Jean-Jacques* » in *Lectures de Rousseau - Rousseau juge de Jean-Jacques*, P.U. Rennes, 2003 et « Analyse littéraire - *Rousseau juge de Jean-Jacques* » in *L'Agrégation de Lettres modernes 2003-2004*, Paris, Armand Colin, 2003.

<sup>9</sup> Didier Debaise, « Le langage de l'individuation. Lexique simondonien » dans le dossier « Politiques de l'individuation : penser avec Simondon » de la revue *Multitudes*, No 18, automne 2004, p. 105 (disponible en accès libre sur <http://multitudes.samizdat.net> ).

<sup>10</sup> Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 206.

La vertu constituante de cette tension entre éléments disparates apparaît clairement dans le moment le plus « fou » des propos du vicaire. Foi en la Providence, espoir en une Justice transcendante, assurance de la survie de l'âme et de sa récompense à venir, tout cela est posé comme suspendu à un mode de « raisonnement » parfaitement absurde (et infantile) selon lequel il suffirait d'avoir besoin de croire qu'une chose soit vraie pour qu'elle le soit effectivement :

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. (589-590)

On voit que ce moment fondateur du *dualisme* de Rousseau n'est en réalité qu'un avatar de la dynamique de la *disparation* qui relance sans cesse et fait progresser sa pensée. Mon oeil droit, ouvert sur le monde, me montre des amas d'injustices quotidiennes ; mon oeil gauche, ouvert sur mon cœur, me fait sentir une exigence de justice irrépressible. Ces deux images apparaissent comme incompatibles entre elles, l'enchaînement logique qui permettrait d'aller de l'une à l'autre m'échappe : du point de vue de celui qui ne jure que par la continuité et la consistance des chaînes argumentatives, je suis dans l'inconséquence. Dans la mesure cependant où ma vérité s'étalonne à la certitude de chacune de ces deux images, je n'ai pas d'autre choix que de trouver une axiomatique supérieure capable de les intégrer toutes deux comme compossibles. D'où le recours à la fiction d'une « seconde substance » (spirituelle), seule capable de récupérer de façon harmonieuse la choquante dissonance de la disparation originelle.

Prêtons l'oreille à l'axiomatique *acoustique* (la « choquante dissonance dans l'harmonie universelle ») que l'éloquence rousseauiste sollicite pour donner signification à l'insoutenable hétérogénéité d'un monde injuste. Elle fait surface en quelques moments-clés où Rousseau s'oppose de la façon la plus tranchante à ses ennemis matérialistes, comme lorsqu'il identifie leur attitude à celle d'un sourd :

je mets sous ses yeux un instrument à corde dont je fais sonner l'unisson par un autre instrument caché : le sourd voit frémir la corde ; je lui dis : c'est le son qui fait cela. Point du tout, répond-il ; la cause du frémissement de la corde est en elle-même (585).

L'œil droit du Sourd-Matérialiste lui montre deux cordes séparées, qui ne sont jamais à portée de se toucher, tandis que son œil gauche lui montre qu'elles vibrent ensemble, et que l'une déclenche (magiquement, inexplicablement, inconséquemment) la vibration de l'autre. Il *raisonne*, essaie d'intégrer cette inconséquence dans la concaténation globale des causes et en conclut qu'en l'absence de causation observable d'une corde sur l'autre, le mouvement doit être une propriété inhérente à la matière elle-même. Rousseau résout l'incompatibilité entre ces deux images à travers l'axiomatique de la résonance acoustique (que Diderot lui-même et d'Alembert avaient contribué à développer scientifiquement quelques années plus tôt). Le raisonnement du Matérialiste sourd l'a égaré : pour comprendre, il suffisait de *résonner*.

En accusant Jean-Jacques de paradoxes éloquentes (mais trompeurs), le clan de ses ennemis reprendra cette même image :

L'abbé Galiani prétend qu'il y a trois sortes de raisonnements ou plutôt de résonnements : raisonnements de cruches, ce sont les plus ordinaires ; raisonnements de cloches, comme ceux de Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux, ou de J.J. Rousseau ; enfin, raisonnements d'hommes, comme ceux de Voltaire, de Buffon, de Diderot.<sup>11</sup>

Aussi fêlés que puissent apparaître certains de ses derniers écrits, c'est sur le modèle de cette résonance de cloche plutôt que sur celui du raisonnement d'homme que Rousseau comptera pour moduler ses phrases (à force de répétitions, de variations et de contrepoints), et c'est en lui qu'il investira la puissance propre à son discours. Nous avons commencé par les premiers mots du vicaire savoyard, finissons cette brève intrusion dans la Profession de foi par la première réaction de son auditeur :

Je croyais entendre le divin Orphée chanter les premières hymnes [...] je voyais des foules d'objections à lui faire [mais] la persuasion était pour lui. À mesure qu'il me parlait selon sa conscience, la mienne semblait me confirmer ce qu'il m'avait dit. (606)

Comment mieux répéter qu'il n'avait jamais été vraiment question de raisonner (par argumentation suivie, réfutation d'objections, nécessité logique et loi de non-contradiction), mais bien plutôt d'établir *un dispositif de résonance interne* entre données observées et sentiments intimes, entre deux cœurs partageant les mêmes vibrations, entre deux visions originellement disparates que tout l'effort d'énonciation vise à mettre en accord. Violons, plutôt que cloches, ou mieux encore, parce que plus en phase avec les *Rêves* de l'ennemi: clavecins. Comme l'a bien suggéré Jacques Berchtold, Rousseau et Diderot partiront tous deux d'une même question, posée par le premier *Discours* (qu'ils écrivent à quatre mains) : « comment l'âme et le corps se correspondent sans communication, ainsi que feraient deux horloges »<sup>12</sup> ? Le fils du coutelier sollicitera les bistouris des physiologistes pour modéliser une résonance interne propre à *la matière organisée sous forme vivante*, tandis que le fils de l'horloger rejettera l'image de la montre dans la mesure où elle paraît exclure ces phénomènes de résonance interne (et externe) qu'il explorera et sollicitera pour sa part dans le domaine des *affects* – anticipant en quelque sorte à eux deux les deux versants de la thèse de Gilbert Simondon<sup>13</sup>. Dans la vie des cellules qui composent un organisme comme dans celle des cœurs qui composent une société, les deux ennemis mettent au jour un même

---

<sup>11</sup> Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*, 15 septembre 1768, éd. Tourneux, Garnier, 1879, vol VIII, p. 184-185.

<sup>12</sup> Jacques Berchtold, «(Jean-)Jacques tic tac Denis(e). Les montres chez Rousseau et dans *Jacques le fataliste*», in *Esthétique et poétique de l'objet au XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Christophe Martin et Catherine Ramon, *Lumières*, V, à paraître Bordeaux, 2005. Sur les montres chez Rousseau, voir aussi, bien entendu, les nombreux travaux de Frédéric Lefebvre.

<sup>13</sup> À *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, déjà cité, fait suite *L'Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.



principe, qui rend également compte de leur propre individuation en tant que penseurs-écrivains :

le principe d'individuation est la manière unique dont s'établit la résonance interne de *cette* matière en train de prendre *cette* forme. Le principe d'individuation est une opération. Ce qui fait qu'un être est lui-même, différent de tous les autres, ce n'est ni sa matière ni sa forme, mais c'est l'opération par laquelle sa matière a pris forme dans un certain système de résonance interne.<sup>14</sup>

\* \* \*

Sans être jamais totalement disqualifiés par Rousseau, raisonnements, chaînes argumentatives, objections et conséquences logiques (c'est-à-dire intra-discursives) sont donc toujours subordonnés à la *participation résonante* des cœurs et des consciences, à cette autre forme de « conséquence » qu'est l'harmonisation des actions avec les principes. Pour rejoindre la vérité que nous propose son écriture-pensée, il nous invite moins à suivre une déduction qu'à frémir, vibrer, consonner et consentir. On comprend facilement l'importance que jouent les questions de temporalité dans un tel projet : la résonance ne se conçoit que dans la synchronie, deux cordes ne peuvent se faire vibrer l'une l'autre, et communier en une même ondulation, qu'en frémissant *en même temps*. Or, en dehors de quelques moments privilégiés de parfaite coïncidence à soi (dont la matrice est donnée par la dérive en barque autour de l'île Saint-Pierre, dans le livre XII des *Confessions* et la cinquième *Promenade*), le mode dominant de rapport au temps dans lequel se peint Rousseau est celui du *décalage*<sup>15</sup>. Que ce décalage, au même titre que la disparation évoquée plus haut et dont il est l'avatar diachronique, joue un rôle décisif dans le chantier de la vérité rousseauiste, c'est ce qu'on tentera de suggérer en commentant brièvement un passage, lui aussi célèbre, de la quatrième promenade.

Rappelons d'abord succinctement le squelette argumentatif dans lequel s'inscrit la citation : 1° Il s'agit, pour celui qui s'est affublé de la devise *Vitam impendere vero*, d'expliquer et de justifier le fait qu'il ait été conduit, dans la conversation et dans la rédaction de ses *Confessions*, à avoir émis des « choses controuvées » : des

---

<sup>14</sup> Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p.46. Rappelons que la question de l'individuation apparaît explicitement comme centrale dans la récusation rousseauiste du matérialisme dans la Profession de foi (pp. 584-585). Et entrouvrons au passage la perspective *éthique* sur laquelle débouche la pensée simondonienne, ici encore éclairante pour réévaluer le projet existentiel rousseauiste : « Il y a éthique dans la mesure où il y a information, c'est-à-dire signification surmontant la disparation d'éléments d'êtres, et faisant ainsi que ce qui est intérieur soit aussi extérieur. La valeur d'un acte n'est pas son caractère universalisable selon la norme qu'il implique [comme le soutient le kantisme], mais l'effective réalité de son intégration dans un réseau d'actes qui est le devenir. Il s'agit bien d'un réseau et non d'une chaîne d'actes ; la chaîne d'actes est une simplification abstraite du réseau ; la réalité éthique est bien structurée en réseau, c'est-à-dire qu'il y a résonance des actes les uns par rapport aux autres, non pas à travers leurs normes implicites ou explicites, mais directement dans le système qu'ils forment et qui est le devenir de l'être » (p. 245).

<sup>15</sup> Jean-François Perrin rend bien compte de la complexité de ces décalages multiples, et souvent déphasés entre eux, lorsqu'il caractérise, chez Rousseau, « le bonheur comme anticipation de l'éternité par la rêverie mémoriale » (« Éthique et esthétique de la vie heureuse : la mémoire selon J.-J. Rousseau », in *Memoria. Poetica, retorica e filologia della memoria*, Trento, 2004, pp. 157-182 – la belle formule citée se trouve à la page 172, mais tout l'article développe des thèmes centraux pour le type de lecture résonante que j'esquisse ici).

« choses de mon invention que je me rappelais avoir dites comme vraies »<sup>16</sup>. 2° Il s'agit, pour ce faire, de montrer que de telles controuvérités ne sauraient s'assimiler à de vulgaires mensonges, ces derniers se caractérisant par le fait que le locuteur y promeut son intérêt (et blesse celui d'autrui), alors que Rousseau a lui-même toujours (ou *presque* toujours, cf. le ruban de Marion) pris soin de n'inventer que des « choses indifférentes » à autrui. 3° Ainsi se met en place un *distinguo* qui articulera tout le texte : « mentir sans profit ni préjudice de soi ni d'autrui n'est pas mentir ; ce n'est pas mensonge, c'est fiction » (p. 1029).

Ce qui se joue dans ce démarcage entre mensonge et fiction, c'est une certaine articulation entre *vérité* et *justice*, articulation que la rêverie organise en trois sentences : (a) « tout ce qui, contraire à la vérité, blesse la justice en quelque façon que ce soit, c'est mensonge. Voilà la limite exacte » (p. 1030) ; (b) « mais tout ce qui, contraire à la vérité, n'intéresse la justice en aucune sorte n'est que fiction » (p. 1030) ; (c) « justice et vérité sont dans son esprit [de l'homme vrai] deux mots synonymes qu'il prend l'un pour l'autre indifféremment » (p. 1032). Ce contexte étant posé, lisons cette longue citation :

En ceci comme en tout le reste, *mon tempérament* a beaucoup influé sur mes maximes, ou plutôt sur mes habitudes; car je n'ai guère agi par règles ou n'ai guère suivi d'autres règles en toute chose que *les impulsions de mon naturel*. Jamais mensonge *prémédité* n'approcha de ma pensée, jamais je n'ai menti pour mon intérêt; mais souvent j'ai menti par honte, *pour me tirer d'embarras* en choses indifférentes ou qui n'intéressaient tout au plus que moi seul, lorsque ayant à soutenir un entretien *la lenteur de mes idées* et l'aridité de ma conversation me forçaient de recourir aux fictions pour avoir quelque chose à dire. Quand *il faut nécessairement parler* et que des vérités amusantes ne se présentent *pas assez tôt* à mon esprit, je débite des fables pour ne pas demeurer muet; mais dans *l'invention de ces fables* j'ai soin, tant que je puis, qu'elles ne soient pas des mensonges, c'est-à-dire qu'elles ne blessent ni la justice ni la vérité due, et qu'elles ne soient que des fictions indifférentes à tout le monde et à moi. Mon désir serait bien d'y substituer au moins à la *vérité des faits* une *vérité morale* ; c'est-à-dire d'y bien représenter les affections naturelles au cœur humain, et d'en faire sortir toujours quelque *instruction utile*, d'en faire en un mot des *contes moraux*, des *apologues*; mais il faudrait plus de présence d'esprit que je n'en ai et plus de facilité dans la parole pour savoir mettre à profit pour l'instruction le babil de la conversation. Sa marche, *plus rapide* que celle de mes idées, me forçant presque toujours de *parler avant de penser*, m'a souvent suggéré des sottises et des inepties que ma raison désapprouvait et que mon cœur désavouait à mesure qu'elles *échappaient* de ma bouche, mais qui *précédant* mon propre jugement ne pouvaient plus être réformées par sa censure. (p. 1033 – je souligne)

J'aimerais ici retourner le propos de Rousseau comme un gant, et extraire une *théorie positive de la fiction* à partir de la posture défensive qu'il adopte dans ces lignes. Précisons d'abord que le rapport entre fiction et justice est moins nettement disjonctif que ne l'affirmait sommairement la sentence (b) ci-dessus, selon laquelle les controuvérités fictionnelles « n'intéresseraient la justice en aucune sorte ». « Contes moraux » et « apologues » témoignent bien d'un discours fictif qui, en tant

---

<sup>16</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Pléiade, 1959, vol. I, p. 1025.

qu'il est porteur d'une « instruction utile » et « représente les affections naturelles au cœur humain », peut « substituer à la vérité des faits une vérité morale ». On pourrait penser à la fiction du Poul-Serrho, qu'une note d'auteur évoque à la fin de la Profession de foi, pour en faire l'écueil sur lequel fera naufrage toute morale athée : pont suspendu sur les flammes des Persans, ou Jugement Dernier des Chrétiens, les sociétés humaines ne sauraient respecter les principes les plus élémentaires de la justice en l'absence d'une fiction de rééquilibrage des récompenses et des châtiments dans l'Au-delà. Rousseau ne veut faire passer ni le pont suspendu ni les flammes de l'enfer pour la « vérité des faits » ; on le sent toutefois prêt à reconnaître une autre forme de vérité, « morale », fondée sur l'*efficience de la parole* : si un conte nous instruit en faisant résonner les affections naturelles de notre cœur, s'il nous aide à être justes, sa fiction contribuera à faire oeuvre de justice<sup>17</sup>.

À travers cette distinction entre « vérité des faits » et « vérité morale », ce à quoi se livre Rousseau, c'est en fait à une liquidation très radicale de tout empirisme et de tout réalisme naïfs. La vérité n'est nullement *donnée* (par les sens ou par la raison), elle est toujours *construite en fonction de la résonance* que les faits perçus entretiennent avec mon fort intérieur (sentiment, cœur, conscience) : « la profession de véracité que je me suis faite a plus son fondement sur des sentiments de droiture et d'équité que sur la réalité des choses » (1038). Ici encore, tout le travail d'écriture-pensée auquel se livre Rousseau repose sur une disparation, en ce qu'il est intégralement tendu entre la « réalité des choses » que lui fait voir son oeil droit (le domaine du *fait*) et l'image du monde qu'impriment sur son oeil gauche les « sentiments de droiture et d'équité » (le domaine du *droit*, dont « l'homme de la nature » peint par le second *Discours* et l'*Émile*, aussi bien que la société démocratique esquissée par le *Contrat social*, nous donnent une première figuration).

L'éloquence sert à faire vibrer le lecteur selon la modulation propre à la *vision* qui se projette sur cet oeil gauche. À travers les « fables » qu'il « invente » (l'état de nature, *Émile*, Clarendon, J.J.), Rousseau espère que les « impulsions de son naturel » se communiqueront par résonance à l'intimité de son lecteur, et que leurs « tempéraments » (encore un terme d'acoustique) se mettront au diapason. Comme le dit bien notre citation, il s'agit en tout cela de « se tirer d'embarras », de se sortir du pétrin d'injustice dans lequel fermentent nos sociétés : l'enjeu de la vibration scripturale est de monter le lecteur à un ton qui l'amènera à reconfigurer la « réalité des choses » et à rapprocher ce que voit mon oeil droit de ce qu'aspire à voir mon oeil gauche. C'est non seulement la vérité, mais c'est à travers elle *la réalité* elle-

---

<sup>17</sup> Au cours de la très éclairante reconstitution des « grilles théoriques selon lesquelles se posait le problème du mensonge » discuté par la quatrième promenade, Jean-François Perrin souligne à juste titre que Rousseau se distingue de toute une panoplie de la tradition antérieure en refusant de justifier le « mensonge officieux ». On peut toutefois estimer d'une part que même des tromperies (potentiellement dangereuses) comme le Poul-Serrho ne « prennent » dans le cœur des hommes que parce qu'elles expriment, sous forme figurée, la vérité intime d'une soif de justice parfaitement authentique ; d'autre part que l'invention de fables littéraires échappe d'autant mieux à la condamnation du mensonge officieux qu'elle ne « déguise la vérité pour faire du bien à autrui » qu'en dénonçant elle-même le déguisement montré du doigt par les marques de fictionnalité. Voir Jean-François Perrin, « Du droit de taire la vérité au mensonge magnanime : sur quelques arrière-plans théoriques et littéraires de la Quatrième Promenade », *Littératures*, No 37, automne 1997, Toulouse, pp. 115-130.

même qui apparaît comme un chantier, comme emportée dans un devenir dynamisé par l'élaboration de la disparation en signification et en acte (pour reprendre le vocabulaire simondonien).

Si la vérité morale espère ainsi être *en avance* sur l'encore triste vérité des faits présents, le passage cité souligne toutefois avec insistance à quel point la fiction émane d'*un retard* de la pensée sur les exigences de la situation. La « lenteur de ses idées » fait que les vérités ne « se présentent pas assez tôt » à l'esprit de Rousseau dans le monde des salons, ce qui le contraint à leur substituer des fables ; le tempo propre à la situation (conversationnelle, sociale) dans laquelle il se trouve est « plus rapide » que celui de ses pensées, et le force à « parler avant de penser », à proférer « des sottises et des inepties » qui « échappent de sa bouche » et « précèdent son jugement ».

Certes, c'est sous l'effet de « l'amour propre et de la nécessité de paraître à tout prix » que la conversation des salons impose une « accélération » à la vie sociale et à la pensée<sup>18</sup> ; certes, Rousseau se décrit dans ce passage comme incapable de faire sortir la moindre instruction morale des fables qu'il invente pour se « tirer de l'embarras » où le plonge son silence benêt. On sait toutefois que la complaisance avec laquelle il se peint en « idiot » parmi les doctes, ou en « crétin du Valais » parmi les élites parisiennes, participe d'une « revalorisation positive de l'identification à la sottise »<sup>19</sup>. On sait aussi que la quatrième promenade vise à justifier à la fois les mensonges innocents balbutiés dans la précipitation des salons et les controvérités affabulées pour remplir les trous de mémoires ou embellir le récit des *Confessions*, qu'il pouvait apparemment écrire à son rythme propre.

Aussi ce passage nous invite-t-il peut-être à renverser l'apologie d'une incapacité à raisonner en une affirmation de la puissance propre à la fiction, puissance qui tiendrait essentiellement à des questions de *vitesse*. À quoi bon inventer des fables, sinon pour prendre (et faire) acte d'un *décalage* entre le présent d'une nécessité de parler (ne pas se taire face à une situation donnée) et une réponse adéquate (par le concept, l'explication, la solution) qui ne s'ébauche qu'à l'horizon d'un avenir trop lointain ? Hormis le cas d'une écriture purement mercantile ou propagandiste, le ressort de la fiction n'est-il pas justement de « parler avant de (pouvoir) penser », de faire face par une première réponse symbolique à une situation d'urgence qui ne nous accorde pas le temps d'une symbolisation conceptuellement adéquate ? Ici encore, ce serait manquer l'essentiel que d'opposer la parole à la pensée, le mot à l'idée : c'est d'un même mouvement (d'individuation) que l'écriture précipitée fraie la voie d'une pensée qui commence par là-même à combler le retard qu'elle a pris sur les demandes de l'environnement. Rousseau a raison de caractériser dans notre passage la fiction par son caractère *non-prémédité* : c'est parce qu'on n'a pas le temps de faire posément le tour d'une question qu'on recourt à une controvérité fictionnelle. Mais il faudrait ajouter que celle-ci a une vertu *préméditante*, en ce qu'elle produit une première ébauche de ces

---

<sup>18</sup> Jean-François Perrin, « Du droit de taire la vérité au mensonge magnanime... », art. cit., p.130.

<sup>19</sup> Jacques Berchtold, « La sottise moquée de Lazarille, de Sancho et d'Arlequin : échos redressés dans l'œuvre de Rousseau » in *Sottise et ineptie de la Renaissance aux Lumières. Discours du savoir et représentations romanesques*, No spécial de la revue *Littérales*, 34-35, Nanterre, 2004, pp. 177. Voir aussi, dans le même recueil et sur un thème voisin, la belle contribution de Gisèle Berkman, « Comment peut-on penser à 'rien' : Rousseau 'idiot' des Lumières », pp. 149-164.

« *patterns* successifs qui résolvent les incompatibilités inhérentes aux couples de disparation de base », premier échafaudage bricolé en hâte sur le chantier de ce qui deviendra la vérité.

En retard sur les exigences d'adaptation à des situations toujours nouvelles, en avance sur des espoirs de justice toujours tendus vers le futur, éloquence et fiction rousseauistes résultent de différentiels de vitesse entre pensée et écriture, les arrimant l'une à l'autre en une boucle dont le tourniquet permet de remodeler infiniment la résonance qui définit un être et qui régit ses rapports avec ce(ux) qui l'entoure(nt). Ainsi se produit la signification, ainsi progresse l'individuation – d'une personne (Jean-Jacques Rousseau), d'une oeuvre (les cinq volumes de la Pléiade), d'une collectivité (le cercle brisé mais toujours interactif des ennemis), d'un devenir civilisationnel (la modernité).

Université Stendhal-Grenoble 3 / UMR *LIRE*