

Liberté et fatalisme dans les *Dialogues* de Rousseau : hyper-lucidité politique de la folie littéraire

Yves Citton

Université de Grenoble III

Les *Dialogues* embarrassent aussi bien l'histoire littéraire que celle des idées politiques. Le spectacle d'un « grand écrivain » exposant ses petites manies paranoïaques sur la place publique, la suspicion qui rejaillit sur l'« idéal républicain » lorsque l'on prend la mesure du délire de persécution où son inspirateur finit par sombrer, tout cela fait désordre pour quiconque est en quête de repères simples et rassurants. D'où une tentation de se servir des *Dialogues* aux seules fins de brouiller les cartes : oui, les écrivains les plus éclairants ont aussi leur face d'ombre et de mesquinerie ; oui encore, raison, égalité et démocratie sont des projets fragiles, à concevoir sous la menace constante d'un effondrement dans la Terreur, la démagogie ou le totalitarisme.

À jouer ainsi les *Dialogues* (et leurs errances paranoïaques) contre l'Œuvre et la pensée de Rousseau, on s'expose pourtant à au moins trois types d'écueils : celui de la *neutralisation réductrice* (le théoricien du *Contrat social* était paranoïaque, donc on ne saurait s'étonner que les projets politiques se réclamant de lui finissent dans la folie des guillotines et de goulags) ; celui de la *présomption correctrice* (c'est à nous, « non-fous », qu'il appartiendrait de mesurer les déformations causées par la manie de persécution dans la doctrine politique du grand homme, et nous serions fidèles à ses idées en nettoyant son système de ses aberrations subjectives) ; celui enfin de l'*idiosyncrasie ineffable* (chaque écrivain, chaque conscience est un trou noir de pure singularité, l'œuvre philosophique n'étant que l'élaboration d'un fantasme personnel et devant être lue pour ses déploiements poétiques plutôt que comme un appareil d'analyse politique).

Pour rendre à la folie et au texte leur dimension proprement littéraire, on tentera ici d'éviter ces écueils en postulant une *consistance propre* à l'écriture rousseauiste. On ne lira pas les *Dialogues* « contre » le reste de l'œuvre, mais comme participant bien d'un même travail de pensée et de

mise en forme. Lorsque l'angoisse du complot obnubile l'auteur, elle n'invalide pas sa réflexion, ni ne le distrait de ses objets premiers ; elle lui permet au contraire de pousser son analyse *plus loin* qu'il n'avait pu le faire jusqu'alors. Le parti-pris devant guider une lecture littéraire (par opposition à une lecture clinique ou idéologique) des *Dialogues* sera donc celui de *faire confiance à la lettre* du texte rousseauiste, et de s'aventurer à suivre ce que cet écrit apporte à l'effort de pensée commencé depuis le *Discours sur les Arts et les Sciences*. C'est sur la question de la liberté que portera une telle lecture dans le cadre de cet article : à partir du riche système d'échos qui se tisse entre la lettre de Rousseau juge de Jean Jacques et celle des autres œuvres tardives du citoyen de Genève, on suggérera que l'«aveuglement» dont témoigne apparemment l'obsession du complot porte en lui une hyper-lucidité qui vient compléter la réflexion politique rousseauiste sur des points essentiels¹.

Un cri de liberté

On ne perdra pas trop de temps à rappeler à quel point toute l'œuvre de Rousseau est apparue à son auteur ainsi qu'à ses interprètes comme un irrépressible cri de liberté. Qu'il s'agisse de dénoncer l'état « d'esclavage » auquel nous réduisent nos institutions corrompues et corruptrices, de peindre « l'indépendance » de l'homme à l'état de nature, de se remémorer « l'absence de contrainte » qui a caractérisé les moments les plus heureux en compagnie de maman, ou de faire du slogan « Laissez-le en liberté ! » le maître-mot de la méthode éducative proposée par l'*Emile*, la cause semble être entendue d'avance : dans l'histoire de la pensée (politique, anthropologique, pédagogique) occidentale, le moment rousseauiste est celui d'une *revendication inextinguible de liberté*. Je ne prendrai la peine de spécifier cette évidence que sur trois points, proprement fondamentaux.

En une époque qui, quoiqu'elle en dise, se préoccupe beaucoup de métaphysique, si l'on en croit le nombre d'ouvrages parus sur la question du fatalisme au début de la seconde moitié du XVIII^e siècle, Rousseau a besoin de fonder la primauté qu'il donne à la notion de liberté sur des bases ontologiques. Ce qu'il fait par l'entremise des trois articles de foi sur lesquels il appuie son système dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* : « Il n'y a point de véritable action sans volonté. Voilà mon premier principe »² ; « si la matière mûe me montre une volonté, la matière mûe selon certaines loix me montre une intelligence ; c'est mon second article de foi » (E,578) ;

le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre; on ne saurait remonter au delà. [...] L'homme est donc libre dans ses actions, et, comme tel, animé d'une substance immatérielle, c'est mon troisième article de foi. (E,586).

Liberté de la volonté, intelligence bienveillante présidant à l'ordre du monde, et ancrage de la notion d'action dans la capacité de trouver en soi (dans la libre volonté, précisément) la source de son mouvement : s'il n'est guère original, puisque ses positions s'inspirent largement de celles d'un Fénelon, Rousseau prend du moins clairement parti « pour la liberté », c'est-à-dire contre le « spinozisme » déterministe et fataliste qui séduira les plus radicaux des penseurs des Lumières.

Sur de telles bases métaphysiques, il construit l'édifice d'une théorie politique fondée elle aussi sur une capacité à trouver en soi la cause de son propre mouvement : on voit bien en quoi le principe d'*auto-nomie* reproduit au niveau collectif le principe « auto-mobile » dont le Vicaire savoyard investit l'être humain doué de libre volonté. En affirmant que « le Peuple soumis aux loix en doit être l'auteur »³ et en définissant la liberté comme « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite » (CSJ, I, 8, 365), Rousseau attribue sur le plan collectif à la « volonté générale » le rôle de moteur premier et de « principe de toute action » qui incombe chez chaque citoyen à la volonté individuelle.

Au-delà des querelles de personnes, on entrevoit d'ores et déjà que la « coterie holbachique » est vouée à être perçue comme une menace radicale pour le cri de liberté rousseauiste. En niant le libre arbitre, en présentant toute volonté comme conditionnée, comme l'effet de causes qui sont

toujours en dernière analyse à situer à l'extérieur de la personne humaine, le déterminisme des auteurs de l'article « volonté » de l'*Encyclopédie*, de *Jacques-le-fataliste* et du *Système de la nature* sapent les fondements premiers de la revendication de liberté à laquelle Rousseau s'identifie. La proclamation de son indépendance financière (grâce au travail de copiste), l'accusation de vénalité lancée contre quiconque se complaît dans les salons et les circuits de la célébrité, la profession de foi déiste du Vicaire savoyard, la mise en scène de la froideur de M. de Wolmar sont autant de manières (très rationnelles) de répéter plus subtilement ce que la dénonciation du complot exprime sous forme délirante : l'ennemi contre lequel vient buter le cri de liberté, c'est Denis le spinoziste et ses acolytes, lorsqu'ils affirment qu'« il n'y a ni vice ni vertu dans le cœur de l'homme, puisqu'il n'y a ni liberté dans sa volonté ni moralité dans ses actions, que tout jusqu'à cette volonté même est l'ouvrage d'une aveugle nécessité »⁴. Posons donc ce premier point : le « complot » dont le fantasme se déploie dans les *Dialogues* n'est autre que le fantôme du fatalisme.

« Le public » et le mystère de l'unanimité

Contrairement à ce qu'on peut lire parfois, et à ce que l'auteur affirme lui-même sous le coup d'une ancienne coquetterie et d'un désespoir nouveau, les *Dialogues* ne sont nullement un texte brut. Ils résultent d'un *travail d'écriture* qui apparaît clairement lorsqu'on les compare, par exemple, avec la grande lettre à Saint-Germain du 26 février 1770 qu'Erik Leborgne a eu la bonne idée de republier en annexe de son édition. Si cette lettre joue bien le rôle de « matrice thématique »⁶ contenant en germe l'essentiel du matériau déployé dans *Rousseau juge de Jean Jaques*, il est au moins une dimension qui résulte de l'*inventio* propre à ce dernier ouvrage : celle qui déploie une perception très fortement structurée de la circulation de la (dés)information au sein de l'opinion publique. En plus des comploteurs (avec tous leurs sbires et leurs masques), du François, de J.J., de Rousseau-interlocuteur et de Rousseau-rédacteur, il est en effet un sixième personnage essentiel au petit monde fictionnel mis en scène par les *Dialogues* : « le public ». Un portrait-robot sommaire ne sera pas inutile, tant ce personnage semble avoir été laissé dans l'ombre par la littérature secondaire.

Prenons d'abord la mesure du passage de la catégorie de « peuple » à celle de « public ». Le *peuple* se caractérise non seulement par son activité (d'auteur des lois), mais aussi par sa propriété (quasi divine) d'être cause-de-soi : le *Contrat social* fonde en effet la politique sur « l'acte par lequel un peuple est un peuple », acte qui « suppose au moins une fois l'unanimité » et qui transforme la « multitude » en une « association » trouvant en elle-même le principe de son mouvement (CS,I,5,359). Par contraste, le *public* est voué à demeurer « multitude », simple « agrégation ». Son mode d'existence est celui de *la masse* : au lieu de se donner à soi-même une forme propre par un acte constitutif, cette masse est par essence *passive, informée* et, de ce fait, vouée à être *in-formée* de l'extérieur par les influences et les « séductions » auxquelles la soumettent ses « guides » (59/662). Son trait le plus frappant, et le plus souvent répété dans les descriptions qu'en donnent les *Dialogues*, c'est « l'accord unanime » qui le structure en dépit de son manque d'unité interne. Cet hétérogène qui n'a jamais eu l'occasion de se constituer en agent, cet assemblage désordonné des croyances, des coutumes et des présomptions les plus diverses puisqu'il couvre « tout Paris, toute la France, toute l'Europe » (58/662) offre à l'observateur « un mystère impénétrable » (57/661), celui de son inexplicable unanimité. Voilà bien l'objet affolant devant lequel et Rousseau et J.J. sont contraints de sombrer dans les explications les plus délirantes : « le concours unanime de toute la génération présente à un complot d'imposture et d'iniquité » (D,303/880) représente « un abyme de ténèbres où mon entendement se perd. J.J. lui-même n'y comprend rien non plus que moi » (D,301/878). La folie singulière de Rousseau (l'hypothèse du complot) est donc rendue nécessaire par l'hallucination collective et par l'«incroyable aveuglement » que l'on impose au « public » (D,62/665) : « François, on vous tient dans un délire qui ne cessera pas de mon vivant » (D,426/991).

Plus qu'un retournement à mettre au compte de la clinique paranoïaque décrite par Freud (*je l'aime > je le hais > il me hait*), il vaut le peine – pour nous, littéraires – de *prendre à la lettre* cette description du public, de son comportement grégaire et de ses jugements sans « aucun fondement rationnel » (662). Comme je l'ai analysé ailleurs⁷, les *Dialogues* peuvent être lus comme le récit d'un changement historique, celui qui nous fait entrer dans l'ère de l'opinion

publique⁸ et de la communication de masses. Tout autant qu'un vieux fantasme de persécution, ils décrivent un phénomène tout à fait nouveau, qui fait basculer l'opinion du pluriel au singulier, et de l'hétérogène à l'unanime : « jusqu'ici [les opinions publiques] erroient sans suite ni règle au gré des passions des hommes », mais « il n'en est plus de même aujourd'hui. Les préjugés eux-mêmes ont leur marche et leurs règles, et ces règles auxquelles le public est asservi sans qu'il s'en doute s'établissent uniquement sur les vues de ceux qui le dirigent ». Désormais, « les arbitres de l'opinion publique le sont par elle de la réputation, même de la destinée des particuliers, et par eux de celle de l'Etat » (D,396/965). Or ce moment qui coagule les opinions individuelles hétéroclites en *une* « opinion publique » est explicitement posé comme *une aliénation*, au double sens de captation par autrui et de naufrage de la rationalité :

Aujourd'hui subjugué tout entier, [le public] ne pense plus, il ne raisonne plus, il n'est plus rien par lui-même et ne suit plus que les impressions que lui donnent ses guides (D,259/841).

Dans le récit que déploie la folie littéraire des *Dialogues*, ce nouveau personnage du « public » interagit avec deux autres actants. D'abord, ces *guides* qui l'informent en déformant la vérité. Sur ce point, en dépit d'un certain flottement dû à la nature impénétrable du complot, le récit est finalement assez clair : ces guides – les « chefs du complot » passés « arbitres de l'opinion publique » et devenus ainsi « les arbitres de la société » (D,396/965) – sont le plus souvent identifiés à « la secte philosophique » (D,396/965), soit, comme on l'a rappelé plus haut, au fatalisme des Encyclopédistes athées et spinozistes rassemblés autour de Diderot et de Grimm.

Quant au troisième personnage de ce triste drame, il assume la figure qui deviendra celle du *dissident*, soit celui qui fait exception à l'unanimité et se condamne dès lors à passer pour fou :

ils ont vu noir où vous voyez blanc ; mais ils sont tous d'accord sur cette couleur noire, la blanche ne frappe nuls autres yeux que les vôtres ; vous êtes seul contre tous ; la vraisemblance est-elle pour vous ? La raison permet-elle de donner plus de force à votre unique suffrage qu'aux suffrages unanimes de tout le public ? (D,300/878).

L'unanimité génère un champ de force où la rationalité elle-même se voit condamnée à exclure la vérité dont est porteur le dissident. Ce troisième personnage se voit dès lors décomposé en trois figures (J.J., Rousseau-interlocuteur et Rousseau-rédacteur) afin d'assumer la fonction de *passage* où se concentre la dimension performative de cette fiction littéraire : le programme des *Dialogues* doit amener le lecteur (noyé originellement dans la masse informe du « public ») à s'identifier au « François »⁹, et à passer ainsi par les différents stades d'un processus de ré-éducation qui, à travers le personnage de Rousseau-interlocuteur, le rapprochera progressivement de Rousseau-rédacteur, vraie figure de l'auteur dont J.J. est l'effigie défigurée.

Le « mystère » de l'unanimité est donc à entendre dans les échos que lui donne le théâtre médiéval : les *Dialogues* représentent un drame à trois personnages qui rejoue la passion et le martyre christiques, avec les grands prêtres de la nouvelle irrégion fataliste excitant les multitudes à persécuter l'innocent, et à étouffer par la haine le message d'amour qu'il apportait au monde. Comme dans les spectacles du moyen-âge, ce dispositif fictionnel est investi une fonction quasi-sacrée de purification : le passage à la dissidence qu'il propose au lecteur donne accès à une vérité salvatrice sans laquelle on ne saurait sauver ni son âme ni sa raison.

Un nouveau régime de despotisme illuminé

Ce mystère de l'unanimité est-il aussi « impénétrable » que le clame sa victime désespérée ? Ici aussi, aventurons-nous à prendre le contre-pied des interprétations traditionnelles : autant qu'une noire ruminant sur une œuvre de ténèbres, les *Dialogues* peuvent apparaître, sous leurs allures de divagations d'un illuminé, comme un travail de mise en lumière étonnamment clair, rigoureux, cohérent et suggestif. Si les « motifs particuliers » du complot restent effectivement « inconnus et incompréhensibles » – mais finalement pourquoi s'en préoccuper, puisque tous les acteurs « particuliers » de ce triste drame sont aujourd'hui morts et enterrés –, l'effort auquel se livre Rousseau pour « raisonner sur une hypothèse générale » (D,59/663) produit des résultats remarquablement illuminants sur une nouvelle forme de despotisme. Avant d'esquisser quatre traits frappants de ce qu'il faut effectivement prendre pour une « hypothèse générale » d'ordre socio-

politique, retirons une deuxième leçon de ce qui a été mis en place jusqu'ici : *le travail d'écriture propre aux Dialogues consiste à produire un dispositif narratif qui tout à la fois dénonce un nouveau régime de régulation sociale propre aux sociétés de communication de masse, et tente d'en neutraliser les effets par une incitation à la dissidence.*

Le premier trait de ce nouveau régime tient à ce que les processus de (dés)in-formation s'y répandent sur le mode de *la contagion*. Ce qu'il y a « d'incompréhensible » dans « le concours unanime de toute la génération présente à un complot d'imposture et d'iniquité », l'auteur « croit l'éclaircir » en nous « faisant entendre qu'il est, pour ainsi dire, des épidémies d'esprit qui gagnent les hommes de proche en proche comme une espèce de contagion » (D,303/880). De par les mécanismes qui ont réuni en une masse inform(é)e la multiplicité des opinions particulières, ce qui n'était jusque-là qu'« égarement passager est devenu pour le public un délire habituel, un principe constant de conduite, une jaunisse universelle » (D,304/881). L'intensification des réseaux et des processus de communication dont participe le mouvement des Lumières met en place un mode de régulation sociale où les possibilités mêmes de diffusion du savoir rationnel augmentent la menace d'un raz-de-marée d'hallucination collective. Pour le dire autrement : *les Dialogues décrivent ainsi le moment où le projet démocratique se pervertit en cauchemar épidémocratique.*

Le deuxième trait, historiquement bien plus inédit, de ce nouveau despotisme consiste en un renversement fondamental des mécanismes de censure. Jusqu'alors, la censure s'efforçait de prévenir *l'émission* de la parole subversive, d'où la revendication centrale d'une liberté d'*expression*. La situation dans laquelle se retrouve J.J. est sensiblement différente :

On me laisseroit peut-être exprimer ma pensée afin de la savoir, mais très certainement on m'empêcheroit bien de la dire au public. [...] Quelqu'un peut-il ne pas voir [...] qu'il m'est impossible de faire entendre de nulle part la voix de la justice et de la vérité ? Si l'on paroissoit m'en laisser le moyen, ce seroit un piège. Quand j'aurois dit *blanc*, on me feroit dire *noir* sans même que j'en susse rien (D,258-9/840-1).

Dans le régime de masse décrit par les Dialogues, ce qui compte n'est plus tant ce que l'on dit que ce que le public peut entendre. La nuance est d'importance, puisque l'on pourra dès

lors très bien accorder formellement une totale liberté d'expression à chacun, voir encourager les dissidents à faire usage de cette liberté, tout en neutralisant strictement l'effet de leur parole, en s'assurant que personne ne soit en mesure de l'entendre et d'en profiter.

Troisième trait, solidaire du précédent : *la force d'un tel régime tient non plus à son pouvoir (toujours limité) de répression absolue, mais à sa capacité (infiniment modulable) à endiguer la subversion dans des marges statistiques compatibles avec le maintien du système.* « Nul ne m'écouterà, l'expérience m'en avertit, mais il n'est pas impossible qu'il s'en trouve un qui m'écoute » (D,422/987). On est ici au cœur de l'effacement que l'unanimité projette sur le dissident : Erik Leborgne a raison de souligner la « rupture logique » dont participent ces deux « énoncés contradictoires¹⁰. L'illogisme de l'illuminé qui paraît dire simultanément *blanc* et *noir* résulte des distorsions qu'impose le champ médiatique à la réception de sa parole. Rousseau a l'air fou de dire une chose et son contraire, alors qu'il ne fait que décrire le plus rigoureusement possible la réalité qu'il subit. Non, nul ne l'écouterà : la contagion, la structure du champ épидémocratique sont telles que, dans les faits, personne ne sera en mesure d'entendre ce qu'il nous dit ; mais non, il n'est pas complètement impossible, et il est même « statistique probable », qu'un autre illuminé, dans l'isolation de sa dissidence, finisse par l'écouter. Du point de vue de ce despotisme souple, le résultat sera le même, tant que cette contre-contagion ne dépassera pas un seuil critique minimal.

Quatrième trait enfin : *le modèle de contrôle social totalitaire¹¹ que propose Rousseau dans la narrativisation de sa paranoïa ressemble moins au fameux Panopticon que Foucault a commenté chez Bentham qu'au Synopticon que Thomas Mathiesen oppose à Foucault¹².* Au lieu d'une logique où un petit nombre de gardiens est en position de surveiller et punir un grand nombre de déviants potentiels, le *Synopticon* met en place une structure de contrôle où les multitudes concentrent leur regard sur une minorité de célébrités qui obnubilent, fascinent et dirigent les consciences. Comme l'a bien montré Jacques Berchtold¹³, c'est précisément d'être le point focal de tous les regards surveillants et malveillants dont souffre J.J. : « s'il entre en quelque lieu public, [...] tout le monde l'entoure et le fixe [...] feignant de le prendre pour un honnête homme on l'obsède si bien sous un air

d'empressement pour son mérite que rien de ce qui se rapporte à lui ni lui-même ne peut échapper à la vigilance de ceux qui l'approchent » (D,115-7/712-3). C'est donc moins la marginalisation, les poursuites policières et l'exil que les affres même de la célébrité qui empêchent son message d'être entendu.

Sa vieille hantise des « cercles » – où tous les regards et toutes les attentes, en se concentrant sur sa personne, lui ôtent tous ses moyens, et le vouent au ridicule – se métamorphose dans les *Dialogues* pour prendre la forme d'une *ellipse* : la sphère publique y apparaît comme une structure à deux centres, le premier occupé par un J.J. sur lequel fondent tous les regards obsédants, le deuxième occupé par ces « guides » vers lesquels tout le monde se tourne pour savoir que penser de J.J.. L'image récurrente du « monstre » (Cyclope, Ours, Suisse de paille, Lazarille, etc.) signale bien que le complot participe intégralement d'une logique du *spectacle* : tout le « public » a les yeux braqués sur le célèbre J.J. que la secte des Philosophes montre du doigt à la vindicte des masses. Entre le « monstre » et les « monstres », la relation est pourtant bien plus complexe que ne veut nous le faire croire l'auteur : entre l'homme de la nature et la coterie fataliste (dont émane le *Système de la nature*), la distance n'est pas aussi grande que J.J. se plaît à le croire. Pour en revenir à l'image de l'ellipse : *le déphasage que manifeste la folie des Dialogues tient à ce que Rousseau s'obstine à vouloir distinguer deux centres dans un Synopticon qui n'en comporte qu'un seul.*

Jean-Jacques le fataliste

On pourrait démontrer cette proximité entre « ces Messieurs » et leur victime en puisant à la fois dans les avis de contemporains et dans les aveux de Rousseau lui-même. Pour en revenir toutefois à la question de la liberté et du fatalisme, on se contentera de trois remarques qui toucheront aux fondements ontologiques, à la doctrine pédagogique et à la théorie politique. Sur ces trois points, nous essaierons de montrer que le ver spinoziste était déjà présent dans le cri de liberté poussé par citoyen de Genève dès avant l'obsession du complot, et que ce dernier ne fait que projeter au dehors une tendance interne à l'effort de pensée rousseauiste.

En même temps qu'il clame la primauté motrice de la libre volonté, l'*Emile* met en place tous les éléments nécessaires à la déconstruction de ce libre arbitre. D'une part, en

un mouvement typique des victoires à la Pyrrhus auxquelles on a recours pour combattre le fatalisme au milieu du XVIIIe siècle (comme par exemple chez Quesnay ou Pluquet), le Vicaire savoyard fait reposer la capacité d'auto-détermination sur la notion d'*intelligence*¹⁴ – ce qui coïncide parfaitement, même si l'on n'en a généralement pas conscience, avec la leçon du déterminisme spinoziste. La volonté dépend donc de la capacité à comprendre (l'*intellectio*), laquelle n'est nullement « libre » mais est conditionnée à son tour par les connaissances auxquelles on a eu accès, les expériences qu'on a pu faire, l'occasion et le loisir qu'on a eus (ou non) d'analyser ces expériences par la réflexion, etc.

D'autre part, et au plus près des apories du complot, la profession de foi de stoïcisme qui ouvre le deuxième livre de l'*Emile* dénonce par avance comme inadéquate toute théorie de la conspiration :

tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés [...] Tu as beau faire, jamais ton autorité réelle n'ira plus loin que tes facultés réelles. Sitôt qu'il faut voir par les yeux des autres, il faut vouloir par leurs volontés. [...] Vous direz toujours: nous voulons; et vous ferez toujours ce que voudront les autres. (E,308-9)

Ici encore, ce n'est pas la volonté des « guides de l'opinion » qui peut mener le monde : les machinations ne réussissent que dans la mesure où elles se plient aux attentes des foules ; les machinateurs ne mènent la barque qu'au fil du courant qui l'emporte. Le Synopticon ne les met au centre de son jeu qu'aussi longtemps que les multitudes et leurs préjugés se plaisent à les y regarder. Et la structure du Synopticon et le recours à l'*intellectio* dissolvent de fait la primauté accordée par le cri de liberté rousseauiste à la notion de volonté : celle-ci s'y révèle ne pas avoir en soi la source de son mouvement, mais apparaît comme *conditionnée* par des causes extérieures, lesquelles, elles aussi, relèveront de causes extérieures, « et ainsi à l'infini » selon la formule spinozienne¹⁵.

Qu'est-ce d'ailleurs que l'entreprise pédagogique esquissée par l'*Emile*, sinon, précisément, un vaste appareil de conditionnement ? Sous la récurrence des mots d'ordre les plus libéraux – « laissez-le aller où il voudra » (E,367) « laissez-le faire » (E,423) « Laissez-le en liberté » (E,539) – on sait que le gouverneur, en parfait « guide » de la jeu-

nesse (*pédagogue*), complotte et machine en sous-main les rencontres et les réactions les plus « spontanées » :

Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté; on captive ainsi la volonté même. [...] Sans doute [votre élève] ne doit faire que ce qu'il veut; mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse (E,362-3).

La même chose vaut aussi, quoique exprimée de manière moins patente, dans le *Contrat social*. La démocratie s'autorise certes de la volonté générale, qui repose en dernière analyse sur le consentement et les choix des citoyens, mais le chapitre « De la loi » laisse explicitement se profiler le spectre de ces « guides de l'opinion » qui feront un retour vengeur dans les *Dialogues* :

La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître [...] Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent ; le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides (CS,II,6,380).

« Le pauvre enfant qui ne sait rien, qui ne peut rien, qui ne connaît rien » (E,362) et la « multitude aveugle » (CS,II,6,380) ont en commun de devoir être éduqués, guidés dans le développement de leur intelligence. La secte encyclopédiste, en guidant l'opinion publique afin d'insuffler une « nouvelle façon commune de penser » dans la société de son temps, remplit donc fidèlement le projet de citoyenneté républicaine promu par Rousseau. Jusques et y compris lorsqu'elle travestit la réalité, puisque, selon la leçon du *Contrat social*, les guides sont autorisés à « faire voir les objets tels qu'ils doivent apparaître » au public, au cas où ils manqueraient de lisibilité « tels qu'ils sont » réellement...

Il ne faut donc pas s'étonner, face à de telles convergences, de voir Rousseau adopter dans son tout dernier écrit une vision du monde parfaitement en phase avec le fatalisme de ses Ennemis. Les *Dialogues* doivent être replacés dans la perspective de cette remontée à la surface d'un spinozisme dont le refoulement et la projection agressive nourrit le fantasme du complot. Ce ne sera que dans le calme retrouvé de la huitième promenade qu'il pourra commencer enfin à accepter l'image d'un Jean-Jacques-le-fataliste :

[je compris] que je devois regarder tous les détails de ma destinée comme autant d'actes d'une pure fatalité où je ne devois supposer ni direction, ni intention, ni cause morale, qu'il falloit m'y soumettre sans raisonner et sans regimber parce que cela seroit inutile, que tout ce que j'avois encore à faire sur la terre étant de m'y regarder comme un être purement passif, je ne devois point user à résister inutilement à ma destinée la force qui me restoit pour la supporter¹⁶.

Il vaut la peine de rappeler ici la citation des *Dialogues* à partir de laquelle nous avons commencé notre parcours, et qui décrivait alors le scandaleux athéisme de ces Messieurs professant « qu'il n'y a ni vice ni vertu dans le cœur de l'homme, puisqu'il n'y a ni liberté dans sa volonté ni moralité dans ses actions, que tout jusqu'à cette volonté même est l'ouvrage d'une aveugle nécessité » (D,260/842).

Les deux centres de l'ellipse coïncident ici parfaitement. Au cœur du Synopticon, montreurs et montrés tiennent le même discours. Le point essentiel est que *ce spinozisme de la dernière heure règle radicalement son compte à la notion de volonté*. Et la société et l'être humain y apparaissent comme des *machines*, des êtres *conditionnés*, des *masses* traversées d'ondes de croyances et de désirs, à aborder en termes de comportements statistiques, dont il serait illusoire de prétendre localiser un quelconque « premier » mouvement en telle partie plutôt qu'en telle autre :

alors je commençois à me voir seul sur la terre et je compris que mes contemporains n'étoient par rapport à moi que des êtres mécaniques qui n'agissoient que par impulsion et dont je ne pouvois calculer l'action que par les lois du mouvement. [...] Je ne vis plus en eux que des masses différemment mues, depourvues à mon égard de toute moralité (R,1078)

La décomposition du peuple en masses

Résumons : *Rousseau ne s'hallucine dans les Dialogues sous les traits du Cyclope peint par Ramsay que parce qu'il refuse de se reconnaître dans l'En-Cyclop-édiste fataliste vers lequel la consistance de sa pensée l'attire irrésistiblement*.

Le projet (jamais réalisé) d'un livre intitulé *la Morale sensitive ou le Matérialisme du sage* qu'évoque le neuvième livre des *Confessions* atteste en effet que tout est déjà en place, dès 1756, pour mettre Rousseau sur les rails d'un spinozisme à peine tempéré. Point n'est besoin de trop forcer

la mise pour sentir le parallèle entre l'*Ethique* du philosophe hollandais et l'ambition de « chercher les causes des variations » de « nos manières d'être » dans « l'impression antérieure des objets extérieurs », avec pour principe directeur que « modifiés continuellement par nos sens et par nos organes, nous portons, sans nous en apercevoir, dans nos idées, dans nos sentiments, dans nos actions même, l'effet de ces modifications »¹⁷. En appréhendant nos idées, sentiments et actions comme autant d'effets des modifications qui nous affectent, le *Matérialisme du sage* ébranlait déjà les prétentions du Vicaire savoyard à faire de notre libre volonté le principe premier de nos comportements. Il n'est pas indifférent que Rousseau songe alors à nourrir son traité d'« observations faites sur [lui]-même » : les textes autobiographiques composés à la fin de sa vie, en plus de leur vocation apologétique explicite, seront dans une large mesure la réalisation égocentrée de ce projet philosophique. Les *Confessions* annonçaient déjà le portrait « d'un homme dans toute la vérité de la nature », n'ajoutant que dans un second temps : « et cet homme ce sera moi » (C,I,29).

Dans les dernières œuvres, Jean-Jacques se fait rattraper par bien davantage que ses petits fantasmes idiosyncrasiques de fessée publique. Le texte auto-biographique devient le lieu d'une auto-critique théorique¹⁸. En le contraignant à émettre des « hypothèses générales » sur la question du statut et du fonctionnement de la sphère publique, le fantasme du complot universel le forcera à ajouter une dimension explicitement socio-politique à son projet de *Morale sensitive*. Replacé dans un tel cadre, il apparaît que, loin d'être un effondrement sur soi de la pensée rationnelle, *Rousseau juge de Jean Jaques* participe d'une réflexion extrêmement tendue qui constitue le complément symétrique et le correctif indispensable au républicanisme démocratique auquel on identifie généralement le projet rousseauiste. Le *Contrat social* analysait « l'acte par lequel un peuple est un peuple ». Les *Dialogues explorent le processus par lequel un peuple cesse d'être un peuple*, pour se résorber en « multitudes » et en « masses différemment mues ». Le délire paranoïaque, qui s'épanche dans la correspondance de la même époque, fait l'objet, dans le livre, d'un travail d'écriture qui transforme l'aveuglement de la démence clinique en *hyper-lucidité littéraire* : la lettre du texte produit de la lumière érudite, alors même son auteur a pu n'y voir que le feu de ses obsessions¹⁹. À travers le personnage du « public », et à travers

l'investigation narrative des rapports que ledit public entretient avec ses « guides » et avec la figure du dissident, le texte décrit paradoxalement la *coagulation* des opinions particulières en la masse inform(é)e d'une opinion publique comme un processus de *dé-composition* de ce qui faisait l'unité du sujet politique (citoyen ou Etat-nation) : la volonté. *L'unanimité artificiel machiné par le complot s'apote tout ce qui, dans la politique comme dans la psychologie, a pour fonction de faire-Un.*

Au niveau collectif, la décomposition de la volonté générale que met en scène le complot²⁰ ébranle le cadre national dans lequel s'est développé l'idéal républicain issu de la pensée rousseauiste. Il n'est nullement indifférent que le contrôle de l'opinion publique transcende les frontières pour enfermer dans son cercle « tout Paris, toute la France, toute l'Europe » (D,58/662). En même temps qu'il affirme la nécessité républicaine de cultiver la vertu patriotique dans le cœur des citoyens – en opposition au « cosmopolitisme » abstrait de ses (ex-)amis Philosophes – Rousseau dépeint dans les *Dialogues* les processus transnationaux qui rendent d'ores et déjà bancal cette fibre nationaliste : ni l'hypertrophie Nation française, ni la petite République de Genève ne fournissent des cadres appropriés pour appréhender (et combattre) les manipulations dont font l'objet les masses européennes. Que valent les lois de l'Etat-Nation démocratique, expressions supposées de la volonté générale nationale, lorsque cette dernière est informée de l'extérieur par le conditionnement auquel la soumettent ses guides fiers de leur cosmopolitisme apatride ? Le régime de l'information de masse nous force à penser la décomposition de ce qui fait un peuple ou une nation.

Plus profondément encore, c'est traditionnellement la *volonté de l'individu* qui permet le *compte-pour-un* du jeu des « suffrages » que mettent en scène les *Dialogues* et qui est censé fonder la légitimité d'un régime démocratique, que ce soit sous sa forme citoyenne (le vote) ou sous sa forme consumériste (les préférences d'achat). A ce niveau, le geste narratif qui éclate Jean-Jacques Rousseau en trois figures parallèles (J.J., Rousseau-interlocuteur, Rousseau-rédacteur) exprime bien la division dramatique de cet *individu* que le formalisme démocratique postule indivisible. Les *Dialogues*, à travers les « jaunisses universelles » propres au régime épidémocratique, nous projettent dans un monde où la « personne » apparaît comme un point d'intersection éphémère

et fluide où viennent s'entrechoquer des vagues d'imitations transindividuelles – préfigurant de manière saisissante les effets de masse théorisés par Jean Baudrillard et la société de magnétiseurs-somnambules dépeinte par Gabriel Tarde²¹.

« Me voici donc seul sur la terre » (R,995) : c'est dans ce monde « sans personne », un monde qui se situe au-delà de la volonté et du libre arbitre, que se réveillera le promeneur solitaire, dont le rapport au fatalisme sera enfin pacifié. Le long cauchemar des *Dialogues* aura été la porte étroite sur le chemin de cette paix. La paranoïa du complot y témoigne certes d'un échec, dans la mesure où elle participe du naufrage d'une subjectivité dans l'abîme des passions tristes. En tant que folie littéraire, elle constitue cependant une victoire de l'écriture qui, dans un dernier forçage, rend compte de ses propres impasses et cartographie par avance le labyrinthe théorique où s'enferme aujourd'hui l'idéal républicain. Elle nous aide ainsi, nous lecteurs, à repérer les écueils qui – des aberrations moutonnières de l'individu-roi aux délires souverainistes des Etats-Nations – menacent toujours l'invention de la démocratie en régime de communication de masse.

Notes

- 1 Gérard Allard a déjà proposé une excellente lecture politique des *Dialogues* en s'efforçant de les « faire rentrer dans le giron du « système » rousseauiste » avec son article « La pensée politique des *Dialogues* : le juste, l'injuste et le juge » in *Etudes J.-J. Rousseau*, No 7, 1995, pp. 117-142.
- 2 Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, in *Œuvres complètes* IV, Paris, Gallimard, Pléiade, 1969, p. 576. (Noté dorénavant : E,576.)
- 3 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre II, chapitre 6, in *Œuvres complètes* III, Paris, Gallimard, Pléiade, 1964, p. 380. (Noté dorénavant : CS,II,6,380.)
- 4 Jean-Jacques Rousseau, *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques*, éd. Erik Leborgne, Paris, GF, 1999, p. 260. Pour les *Dialogues*, nous indiquerons également par un second chiffre la pagination de l'édition Pléiade in *Œuvres complètes* I, Paris, Gallimard, Pléiade, 1959, p. 842. (Noté dorénavant : D,260/842.)
- 5 Pour la mise en parallèle systématique de Rousseau et de Diderot, voir Yves Citton, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique », à paraître dans les *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2003-2004.
- 6 Erik Leborgne, Présentation Jean-Jacques Rousseau, *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques* Paris, GF, 1999, p. 16.

- 7 Pour plus de détails sur ce point, voir Yves Citton, « Fabrique de l'opinion et folie de la dissidence: Le «complot» dans *Rousseau juge de Jean-Jaques* », in *Rousseau Juge de Jean-Jaques. Études sur les Dialogues*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, pp. 101-114.
- 8 C'est effectivement dans la période de « vingt ans » à laquelle fait référence Rousseau (964) que les historiens situent l'émergence de la catégorie d'opinion publique : voir par exemple Keith Michael Baker, « Public Opinion as Political Invention » in *Inventing the French Revolution*, Cambridge University Press, 1989 ; Mona Ozouf, « Le concept d'opinion publique au XVIII^e siècle » in *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989 ; Jürgen Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978 ; sur Rousseau en particulier, voir Collette Ganochaud, *L'Opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 1980.
- 9 Comme n'a pas manqué de le signaler Alain Grosrichard, le « François » ne nous éloigne guère du patronyme « Rousseau » puisque c'était là le prénom (effacé des *Confessions*) du frère aîné de Jean-Jacques (disparu dès 1722), dont le spectre fait ainsi retour à l'heure où l'on confronte ses démons (voir les notes de son édition des *Confessions*, Paris, GF, 2002, vol.I, p. 332). D'où la nécessité de conserver l'orthographe originale « le François »...
- 10 Erik Leborgne, Présentation à l'édition GF des *Dialogues*, éd. cit., p. 42.
- 11 Sur la lecture du complot en termes de « totalitarisme » et de « dissidence », voir Erik Leborgne, Présentation de l'éd. GF, pp. 45-50, ainsi que les références auxquelles il renvoie en note.
- 12 Voir Thomas Mathiesen, « The Viewer Society. Foucault's Panopticon Revisited », *Theoretical Criminology*, No 1, Vol 2, 1997, 215-234.
- 13 Jacques Berchtold, « Jean-Jacques dans le taureau de Phalaris. Mythologisation du moi-victime et modèles d'identités dans *Rousseau juge de Jean-Jaques* », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 43, 2001, p. 181-203.
- 14 « Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? C'est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement? C'est sa faculté intelligente, c'est sa puissance de juger; la cause déterminante est en lui-même. Passé cela, je n'entends plus rien » (E,586). (Je souligne.)
- 15 « La volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire. [...] Chaque volition ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, sinon par une autre cause déterminée, cette cause l'étant à son tour par une autre, et ainsi à l'infini » (Benedict de Spinoza, *Ethique*, I, prop. 32 et démonstration, trad. Appuhn).
- 16 Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1959, p. 1079. (Noté dorénavant : R,1079.)
- 17 Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, éd. Alain Grosrichard, Paris, GF, 2002, tome II, p. 157-158. (Noté dorénavant : C,II,157-8.) Davantage qu'à Spinoza lui-même, c'est surtout au vocabulaire des « spinozistes modernes » (Gaultier, Boulainviller, Meslier, La Mettrie, Helvetius, Diderot, d'Holbach) que font penser les deux pages décrivant ce projet en termes de « modifications », de « variations », d'« impression », de « machine » et d'« économie animale ». Sur ce point voir Yves Citton, *L'envers de la liberté. L'invention du spinozisme dans la France des Lumières*, à paraître.
- 18 On ne peut que rejoindre ici les conclusions proposées par Alain Grosrichard dans un article fondateur : « 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 » (« Gravité de Rousseau, l'œuvre en équilibre », *Les Cahiers pour l'Analyse*, No 8, 1969, p. 64).
- 19 Le paradoxe apparent de cette hyper-lucidité imprègne non seulement toute parole littéraire – laquelle relève par essence du *dire-plus-qu'on-en-sait* –, mais nourrit explicitement chez Rousseau la dynamique centrale de l'écriture autobiographique, comme l'a bien analysé Jean-François Perrin en soulignant que « le *Tout dire* implique un *tout interpréter*. [...] Tel est le rêve : former des lecteurs dont l'ouvrage serait précisément de démêler 'l'œuvre de ténèbres' où l'auteur se débat » (*Le chant de l'origine : la mémoire et le temps dans les Confessions de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, p. 203.) Rousseau-rédacteur dit tout ce qu'il peut du « mystère impénétrable » que représente (pour lui) le complot, en comptant sur notre lecture pour apporter l'élucidation différée qui tirera de sa description du complot plus de lumières qu'il n'a pu en percevoir lui-même en rédigeant son texte.
- 20 Gérard Allard a bien vu ce point en soulignant à quel point « l'opinion publique est le *parfait* perversissement de la volonté générale » (art. cit., p. 129).
- 21 Voir par exemple Jean Baudrillard, *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social* (1976), Paris, Sens&Tonka, 1997 et Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation* (1889), Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2001, en particulier le chapitre « Qu'est-ce qu'une société ? ».