

VINOLO, Stéphane
Regent's College London

@ vinolos@regents.ac.uk

ID 0000-0002-3371-0805

Habiter la distance – la démocratie anti-mimétique de Rousseau

Living the distance: the antimimetic democracy of Rousseau

En los textos de René Girard hay una desconfianza innegable hacia la democracia. Girard constata que democracia es el régimen que favorece el lado violento de la mimesis, es decir, la mediación interna. En los textos de Jean-Jacques Rousseau aparece tanto el análisis de gran relevancia sobre la autoestima o la envidia, que literalmente nos hacen vivir bajo la mirada de los demás, como un verdadero elogio de la democracia.

PALABRAS CLAVE: democracia, Rousseau, mimetismo, política.

In the texts of René Girard there is an undeniable mistrust of democracy. Girard notes that democracy is the regime that favours the violent side of mimesis, that is, internal mediation. In Jean-Jacques Rousseau's texts, both the highly relevant analysis of self-esteem or envy, which literally makes us live under the gaze of others, and a true eulogy of democracy appear

KEY WORDS: democracy, Rousseau, mimicry, politics.

Il y a dans les textes de René Girard, une méfiance incontestable à l'égard de la démocratie. Loin que cette méfiance relève d'une morale anti-démocratique ou d'une anthropologie aristocratique, la critique est essentiellement le fruit de la constatation qu'en égalisant les aspirations des individus, la démocratie est le régime favorisant le plus le versant violent du mimétisme, c'est-à-dire la médiation interne. Dès 1961 et l'analyse des textes de Tocqueville dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, nous pouvons lire dans le reversement de l'Ancien Régime par la Révolution, une véritable victoire de la médiation interne, et donc une mise en place de conditions favorisant la violence intestine. Nous pourrions donc, dans cette logique, proposer une critique girardienne radicale de la démocratie totalement fondée sur le passage de la médiation externe à la médiation interne. Ainsi, mimétisme et démocratie s'excluraient l'un l'autre, et nous serions sommés de choisir entre une anthropologie mimétique et une politique démocratique. Il y a pourtant dans l'Histoire de la philosophie, un philosophe au moins dont les réflexions sur le mimétisme



sont d'une grande profondeur, et qui néanmoins est le héraut du système démocratique. Nous trouvons en effet dans les textes de Jean-Jacques Rousseau à la fois des analyses d'une grande pertinence sur l'amour-propre ou l'envie qui nous font vivre littéralement dans le regard des autres, et pourtant aussi un véritable éloge de la démocratie. Est-ce à dire que Rousseau ne tire pas toutes les leçons du mimétisme, et que bien que voyant parfaitement le mythe que peut constituer l'individu moderne autonome, il n'en tire toutefois pas toutes les conséquences en matière de politique ? Ou au contraire, peut-on, par une lecture girardienne de Rousseau, proposer un type de démocratie qui soit parfaitement adéquat en nature avec la théorie mimétique ? Il y aurait dès lors non pas une opposition entre Girard et Rousseau, mais un rapport de complémentarité entre les deux. C'est ce que nous nous proposons d'analyser ici en trois moments : dans quelle mesure une anthropologie mimétique peut-elle tolérer un système démocratique, et si tel est le cas, de quel type de démocratie d'agit-il ? D'abord, nous souhaitons montrer combien Rousseau est sensible à toutes les problématiques que Girard théorise dans le triangle mimétique. Ce faisant, nous devons commencer par une lecture mimétique de l'anthropologie rousseauiste qui nous mènera de la pitié à l'envie. Grâce à cette anthropologie, nous verrons que la problématique essentielle à laquelle doit répondre la politique chez Rousseau est bien celle du mimétisme. Puis, ayant identifié le problème nous montrerons comment Rousseau est contraint de penser la politique non pas comme ce qui rapproche les Hommes mais ce qui les maintient à distance. Enfin, il nous faudra montrer que cette politique de mise à distance est paradoxalement le régime démocratique, à condition toutefois d'entendre par démocratie un pur régime formel et mathématique ne reposant sur aucune valeur si ce n'est le nombre.

1. LA PATHOLOGIE DES PASSIONS: DE L'AMOUR DE SOI ET DE LA PITIÉ

Pourquoi la politique est-elle nécessaire en tant que telle dans le texte de Rousseau ? Pourquoi les Hommes ne peuvent-ils pas vivre dans des communautés apolitiques, en étant simplement les uns avec les autres, dans des relations auto-organisées au seul niveau anthropologique ? Cela est d'autant plus troublant que le texte de Rousseau présente bien deux passions –l'amour de soi et la pitié– qui œuvrent au rapprochement des individus et à un véritable souci pour les autres. Voir comment les passions peuvent contribuer au rapprochement des hommes hors de toute transcendance est très facile chez Rousseau, puisque l'union par les passions y est explicite : «*Si nos besoins communs nous unissent par intérêts, nos misères communes nous unissent par affection.*» (Rousseau 1964, Emile, IV, p. 503). De plus, il y a chez Rousseau un lien explicite entre passions et autoconservation qui devrait nous permettre de penser les passions comme un véritable opérateur de paix : «*Nos passions sont les principaux instruments de nôtre conservation, [...].* » (p. 490), elles aident les individus à persévérer dans leur être. Néanmoins, cette positivité au niveau de la conservation individuelle est-elle suffisante pour qu'elles soient aussi pacificatrices au niveau du macrocosme social ?

Les hommes, dans l'état de nature, sont capables de violence. Il n'y a pas de pacifisme

absolu dans l'état de nature rousseauiste, la paix n'y est pas tant essentielle que situationnelle. Si la violence interindividuelle est rare, c'est parce qu'elle ne peut survenir que dans des cas bien spécifiques qui supposent des conditions rarement réunies. L'homme naturel peut certes être violent, mais à l'unique condition que sa survie soit en danger : « [...], *il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même.* » (Rousseau 1964, Origine de l'inégalité, p. 126). Ainsi, les conséquences de l'amour de soi dépendent de la situation dans laquelle il est envisagé : « [...], *il ne devient bon ou mauvais que par l'application qu'on en fait et les relations qu'on lui donne.* » (Rousseau 1964, Emile, II, p. 322). Le caractère situationnel de la violence chez Rousseau est la thèse essentielle que défend Deleuze : « [...], *l'homme, tel qu'on le suppose dans un état de nature, ne peut pas être méchant, car les conditions objectives qui rendent possibles la méchanceté humaine et son exercice n'existent pas dans la nature elle-même.* » (Deleuze 2002, p.73). Nous devons donc comprendre l'état de nature comme un état dans lequel l'amour de soi n'est pas mis en situation de violence, l'agencement qui permet le conflit n'est pas encore en place. Si les structures qui portent la violence ne sont pas encore en place, c'est que : « *L'état de nature est un état dans lequel l'homme est en rapport avec les choses, non pas avec d'autres hommes (sauf de manière fugitive).* » (Deleuze 2002, p.73). Ce qui compte dans la détermination de l'amour de soi comme générateur de paix ou de violence est donc l'opposition entre le rapport aux choses et le rapport aux hommes. Si l'amour de soi n'y est pas encore conflictogène, c'est parce que dans cet état, Rousseau peut affirmer de l'homme, que « [...], *Ses désirs ne passent pas ses besoins physiques, [...]* » (Rousseau 1964, Origine de l'inégalité, p. 143). Or, le besoin est intimement lié aux choses ; ce qui comble les besoins, ce sont les choses et non pas les autres individus. Nous aurions spontanément tendance à penser le rapport aux choses comme éminemment conflictuel puisque nous imaginons facilement les hommes se battre pour la nourriture ou pour un territoire. Néanmoins, si la relation aux choses est pacifique chez Rousseau c'est parce qu'elle est pensée ici sur le mode du besoin, et le besoin, parce qu'il ne comporte pas de fuite en avant, peut être comblé. Ainsi, Rousseau pense certes l'amour de soi comme une passion non-violente, mais au prix d'une contextualisation de celui-ci et d'une pensée du besoin qui isole les hommes, d'une mise à distance : « Les hommes, si l'on veut, s'attaquaient dans la rencontre, mais ils se rencontraient rarement. » (Rousseau 1964, Origine des langues, p. 396). Nous voyons bien que ce qui permet à Rousseau de placer l'amour de soi du côté des passions qui œuvrent à la paix, n'est donc pas son fonctionnement interne, mais la spécificité de l'état de nature, « *L'état de nature n'est pas seulement un état d'indépendance, mais d'isolement.* » (Deleuze 2002, p.74). Si l'état de nature n'est pas propice à la rencontre entre les individus, c'est parce que les hommes y sont pour l'essentiel isolés, dispersés, disséminés. La paix que l'amour de soi peut porter relève donc plus de la situation relationnelle que de la structure de l'amour de soi lui-même, il repose sur une axiologie situationnelle : « *J'ai fait voir que l'unique passion qui naît avec l'homme, savoir l'amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien et au mal ; qu'elle ne devient bonne ou mauvaise que par accident et selon les circonstances dans lesquelles elle se développe.* » (Rousseau 1964, Lettre à Christophe de Beaumont, p. 936). L'amour de soi ne peut donc suffire à tisser un lien social stable puisque dans le cas de la rencontre entre êtres humains, la violence menace. Or, le collectif est par





essence le lieu de la rencontre.

Une deuxième caractéristique de l'amour de soi tend à nous montrer qu'il ne peut être un principe suffisant d'auto-organisation. Il ne peut suffire à la formation d'une communauté parce qu'il n'engage pas en lui-même de relation à l'autre. Cette passion est un pur rapport de soi à soi. L'altérité et la reconnaissance de l'autre comme un autre que nous-mêmes, et un autre « *comme* » nous-mêmes, est totalement étrangère à l'amour de soi : « *Cet amour-propre en soi ou relativement à nous est bon ou utile, et comme il n'a point de rapport nécessaire à autrui, il est à cet égard naturellement indifférent, [...].* » (Rousseau 1964, Emile, p. 322). Il faut le penser comme posant une relation première et originaire de soi à soi. Comme le remarque Audi : « [...], l'amour de soi chez Rousseau aura eu pour unique fonction de désigner l'auto-affection du moi, la passion exclusive et constitutive de son être-soi. » (Audi 1997, p.93). Ce faisant, il est la matrice de toutes les passions puisqu'il constitue la possibilité même de l'affection du moi. Il dessine ainsi les marges de notre ipsité pathétique. C'est très précisément ce que nous dit Rousseau dans l'Emile ; toutes les autres passions sont dépendantes de lui, elles ne sont que des modifications de celui-ci : « *La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, [...], est l'amour de soi ; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications.* » (Rousseau 1964, Emile, II, p. 491). Donc, l'amour de soi ne saurait organiser les relations interindividuelles, non seulement parce qu'il est une boucle des individus sur eux-mêmes mais aussi parce que lorsque nous sortons de cette relation pathétique autoréférentielle, lorsque nous le mettons dans une situation interrelationnelle, la violence et le désordre menacent.

Contrairement à l'amour de soi, la pitié n'est pas liée à la situation et engage bien une relation à l'autre. Il ne faut pas les traiter parallèlement et de façon identique, comme si ces deux passions étaient deux données fondamentales de la nature humaine. Nul mieux que Derrida a analysé leurs différences, et force nous est de convenir avec lui que la pitié n'est pas sur le même plan que l'amour de soi ; elle est seconde, toujours en retard, comme le serait sa dérivation, son détour, sa différance : « *Elle est la première dérivation de l'amour de soi.* » (Derrida 1967, p.248). La pitié est dotée d'une fonction qui marque bien son caractère second par rapport à l'amour de soi. Elle permet en effet de le contrebalancer, de le circonscrire : « *Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, [...]* » (Rousseau 1964, Origine de l'inégalité, p. 156). Elle trace la frontière entre son excès et sa tempérance. C'est là ce que montre Victor Goldschmidt : « *La pitié, dans l'état de nature, n'est rien d'autre que la limitation imposée à l'instinct de conservation : elle empêche celui-ci de devenir exorbitant, le maintient dans ses bornes naturelles.* » (Goldschmidt 1983, p.340). Le rapport que nous pouvons établir entre la pitié et l'amour de soi est une relation de « *contenance* ». Toutefois, il faut entendre le concept de contenance dans le double sens que nous révèlent les analyses que lui consacre Dupuy^[1]. Il faut penser ce concept à la fois comme signifiant le fait qu'elle le porte en son sein, mais indiquant aussi qu'elle lui fait obstacle. La pitié contient l'amour de soi en ce qu'elle le porte en elle, puisque, étant son dérivé premier, elle ne peut exister sans lui. Mais d'un autre côté, la pitié contient l'amour de soi dans le deuxième sens du terme, c'est-à-dire qu'elle lui fait obstacle, tout comme lorsque l'on demande à un individu de contenir ses émotions. Cela renforce l'idée selon laquelle la pitié pourrait faire obstacle à la violence dans

les relations interindividuelles et par là même participer à l'auto-organisation passionnelle des individus. Le concept de pitié chez Rousseau est probablement l'un des plus difficiles de tout le système. Il renvoie à des difficultés de lecture immenses qui engagent la cohérence du système dans sa totalité. Celles-ci sont parfois si importantes, qu'il semble même parfois difficile de bâtir une conception unique de la pitié. Nous devons néanmoins analyser son fonctionnement, car il ne s'agit pas pour nous de répondre à toutes les difficultés que pose ce concept, mais nous voulons montrer en quoi cette pitié pourrait suffire (ou pas) à fonder une communauté, et à gérer les relations interindividuelles entre les hommes en l'absence de toute politique. Voyons donc si la pitié permet de tracer les frontières d'une communauté humaine naturelle, tout comme le ferait une loi transcendante, une loi politique. Notons déjà que si elle le peut, ce ne peut être qu'en la suppléant^[2].

Le premier texte à partir duquel nous construisons notre argumentation est celui du Discours sur l'origine de l'inégalité dans lequel Rousseau, par une opération d'introspection, découvre « [...], deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, [...] ». (Rousseau 1964, Origine de l'inégalité, pp. 125-126). Ce texte semble nous amener de façon explicite dans le sens d'une pitié « naturelle », ne nécessitant par conséquent pas l'usage de la raison. D'ailleurs, comment un sentiment naturel pourrait-il supposer l'usage de la réflexion puisque : « [...], l'état de réflexion est un état contre Nature, [...] » (p. 138). Ce faisant, puisque la pitié nous permet de ressentir de la répugnance à « voir périr ou souffrir tout être sensible », nous pouvons en conclure deux points très importants. Tout d'abord, nous pouvons tirer profit du fait que les hommes ne sont naturellement point enclins à faire souffrir leurs semblables et qu'un état de paix entre les hommes est donc pensable. Deuxièmement, nous pouvons en conclure que la pitié nous rapproche des autres hommes non seulement parce que nous sommes tous animés de ce sentiment, mais aussi parce que la pitié, dans son mouvement même de partage de la souffrance, nous rapproche de ceux-ci.

Ainsi, contrairement à l'amour de soi, la pitié est toujours déjà inscrite dans la relation, et plus précisément dans la relation à l'autre posé comme « même », par la reconnaissance : « Ainsi naît la pitié, premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. » (Rousseau 1964, Emile, IV, p. 505). Néanmoins, s'il y a une communauté pensable par la pitié, cela ne peut être qu'une communauté de la souffrance, du pathos, puisque la pitié ne nous rapproche que des hommes que nous identifions comme étant dans un état de souffrance : « Il suit de là que nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux l'identité de notre nature et les garants de leur attachement pour nous. » (p. 503). Il semble donc difficile de défendre que la pitié suffise à rapprocher tous les hommes et à les tenir en paix dans toutes les situations. Philonenko a raison de parler de la « communauté du malheur » (Philonenko 1984) construite par Rousseau, puisque comme le précise l'Emile :

« L'imagination nous met à la place du misérable plutôt qu'à celle de l'homme heureux ; on sent que l'un de ces états nous touche de plus près que l'autre » (Rousseau, Emile, IV, p. 504). Ainsi, la communauté que met en jeu la pitié, n'est pas la communauté du genre humain, c'est une communauté limitée, mutilée, qui laisse en marge les individus pour lesquels on ne souffre pas.





Toutefois, bien que ce texte ne nous permette pas de fonder une communauté entre tous les hommes, il permet d'établir le concept essentiel de reconnaissance, puisqu'il faut bien que nous puissions reconnaître l'autre pour souffrir avec lui. Poursuivons donc notre enquête dans l'Essai sur l'origine des langues. Nous trouvons là, l'élément clef sur lequel nous appuyons notre argumentation : « *La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu.* » (Rousseau, Origine des langues, Chapitre IX, p. 395). L'image, dans le fonctionnement de la pitié, n'est pas seulement le lien entre le moi et l'autre. L'image nous permet de comprendre qu'il y a une certaine irréductibilité de la souffrance. Le propre de la souffrance est qu'elle ne se partage pas. Nous souffrons toujours seul parce que personne ne souffre « notre » souffrance. L'image nous montre que les hommes ne souffrent pas de la souffrance des autres mais de l'image qu'ils se font de celle-ci. La façon de souffrir de l'autre, son affection constitutive de son être nous demeure toujours étrangère, dans sa singularité, elle ne peut se communiquer correctement dans une image : « *L'épreuve immanente, constitutive de l'ipséité pathétique de l'(alter) ego, s'oppose structurellement à toute image qui la représenterait.* » (Audi 1997, p.145). Autre est le sentir, autre l'image ; le sentiment est invisible et il ne connaît pas la possibilité de la copie, de l'itération fidèle. Par conséquent, il est faux de dire que les hommes souffrent de la souffrance des autres, il faut plutôt dire qu'ils souffrent de la représentation qu'ils sont capables de se faire de la souffrance des autres : « *Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre, [...]* » (Rousseau 1964, Emile, IV, p. 505), et l'adéquation de cette image avec le « sentir » de l'autre est inévitablement infidèle. Or, cette problématique de la création d'une image de la souffrance de l'autre ne peut manquer de nous amener sur la problématique de l'extériorité. La relation à l'autre qui se tisse par la pitié est le fruit d'une extériorisation de soi vers l'autre, littéralement d'une ek-stase. Et cette extériorisation, puisqu'elle relève très clairement de l'identification à l'autre par l'image, ne peut être entendue que sur le mode de l'imitation, du mimétisme. S'identifier à l'autre, c'est se poser comme « même » : « *En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant ?* » (p. 505). Mimétisme et extériorité sont donc liés dans le concept d'identification, dans un mouvement que nous pouvons facilement comprendre et qui repose sur le fait que le mimétisme, dans ce mode particulier qu'est l'identification imagée, est porté par la sortie hors de soi : « *Le fondement de l'imitation parmi nous vient du désir de se transporter toujours hors de soi.* » (p. 340).

Le terme d'identification dont Rousseau fait un usage abondant, doit lui aussi, comme ceux de « *contenance* » chez Dupuy ou de « *suppléance* » chez Derrida, être lu selon deux acceptions fort différentes et qui néanmoins doivent être pensées ensembles. D'abord, l'identification porte le sens de la reconnaissance dans sa signification la plus ordinaire, comme lorsque l'on demande à quelqu'un d'aller « *identifier* » un cadavre à la morgue, de reconnaître des traits ou des traces qui pourraient nous permettre de remonter jusqu'à son identité, tout comme Rousseau décide d'identifier l'homme naturel derrière les voiles posés par la société sur son visage^[9]. Ici, identifier c'est reconnaître. Dans cette première définition, le terme de reconnaissance doit donc être pensé comme le contraire de la méconnaissance. D'ailleurs, Rousseau lui-même affirme que l'homme qu'il cherche à identifier a : « *[...], changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable, [...].* » (Rousseau 1964, Origine de l'inégalité, p. 122). Ainsi, l'identification est

intimement liée à la reconnaissance et donc aussi négativement à la méconnaissance. Mais d'un autre côté, l'identification consiste aussi à se « mettre à la place de » ; « identifier » tend toujours à basculer en un « s'identifier à ». Le « reconnaître » se couple d'un « se reconnaître », comme lorsque l'on dit que l'on se reconnaît dans les paroles d'un homme politique ou dans les idées d'un philosophe. Il faut toujours garder à l'esprit ces deux acceptions du concept d'identification : reconnaissance et imitation. Or, ces deux acceptions ne sont pas totalement étrangères, c'est pour cela qu'elles cohabitent dans un seul et même concept de reconnaissance. C'est parce que nous reconnaissons l'autre comme autre, que nous l'identifions comme appartenant à une espèce à laquelle nous reconnaissons nous-mêmes notre appartenance par l'auto-affection de l'amour de soi, que nous pouvons nous mettre à sa place et souffrir de l'image de son mal.

Mais, il nous faut mettre au jour un point essentiel qui nous permet d'expliquer en quoi la pitié pourrait être la base d'une organisation apolitique, et c'est sur ce point que la théorie mimique est pertinente afin de lire Rousseau. Faute d'accepter de tirer toutes les conséquences du double sens de l'identification et de la reconnaissance dans la pitié, Rousseau n'arrive pas à penser que la pitié puisse être conflictuelle. Il faut pour cela, comprendre qu'il y a contagion des passions, comme un va-et-vient entre de la pitié et de la contre-pitié, tout comme le serait un don et un contre-don du malheur. Relisons un des textes autobiographiques de Rousseau:

« J'allais presque tous les dimanches passer la journée aux Paquis chez M. Fazy qui avait épousé une de mes tantes et qui avait là une fabrique d'Indiennes. Un jour j'étais à l'étendage dans la chambre de la calandre et j'en regardais les rouleaux de fonte : leur luisant flattait ma vue, je fus tenté d'y poser mes doigts et je les promenais avec plaisir sur le licé du cylindre, quand le jeune Fazy s'étant mis dans la roue lui donna un demi-quart de tour si adroitement qu'il n'y prit que le bout de mes deux plus longs doigts ; mais c'en fut assez pour qu'ils y fussent écrasés par le bout et que les deux ongles y restassent. Je fis un cri perçant, Fazy détourne à l'instant la roue, mais les ongles ne restèrent pas moins au Cylindre et le sang ruisselait de mes doigts. Fazy consterné s'écrie, sort de la roue, m'embrasse et me conjure d'apaiser mes cris, ajoutant qu'il était perdu. Au fort de ma douleur la sienne me toucha, [...]. » (Rousseau 1964, Les rêveries d'un promeneur solitaire. Quatrième promenade, p. 1036).

« Je jouais au mail à Plein-Palais avec un de mes camarades appelé Pleince. Nous primes querelle au jeu, nous nous battîmes et durant le combat il me donna sur la tête nue un coup de mail si bien appliqué que d'une main plus forte il m'eut fait sauter la cervelle. Je tombe à l'instant. Je ne vis de ma vie une agitation pareille à celle de ce pauvre garçon voyant mon sang ruisseler dans mes cheveux. Il crut m'avoir tué. Il se précipite sur moi, m'embrasse, me serre étroitement en fondant en larmes et poussant des cris perçants. Je l'embrassais aussi de toute ma force en pleurant comme lui dans une émotion confuse qui n'était pas sans quelque douceur. Enfin il se mit en devoir d'étancher mon sang qui continuait de couler, et



voyant que nos deux mouchoirs n'y pouvaient suffire, il m'entraîna chez sa mère qui avait un petit jardin près de là. Cette bonne Dame faillit à se trouver mal en me voyant dans cet état. Mais elle sut conserver des forces pour me panser, et après avoir bien bassiné ma plaie elle y appliqua des fleurs de lis macérées dans de l'eau-de-vie, vulnéraire excellent et très usité dans notre pays. Ses larmes et celles de son fils pénétrèrent mon cœur au point que longtemps je la regardai comme ma mère et son fils comme mon frère, jusqu'à ce qu'ayant perdu l'un et l'autre de vue, je les oubliai peu à peu [Nous soulignons. » (Rousseau 1964, Les rêveries d'un promeneur solitaire. Quatrième promenade, p. 1037).

Ces textes nous permettent de révéler deux problèmes absolument cruciaux dans le fonctionnement de la pitié. Tout d'abord, nous voyons bien comment celle-ci peut être contagieuse, comment elle passe d'un individu à l'autre et se répand comme un virus qui aurait pris comme vecteur, le regard. La structure géométrique de la pitié ne se limite donc pas à une ligne simple entre un sujet qui souffre et un sujet qui souffre de la souffrance de l'autre. Les échanges du malheur sont plus complexes que cet aller simple de la pitié. Rousseau, de par les pertes de sang dont il souffre, inspire de la pitié à son camarade. Mais en retour, voyant son camarade envahi par la pitié, Rousseau souffre de voir son ami souffrir pour lui, comme s'il y avait un feedback positif de la pitié, un retour de la conséquence sur sa cause. Mais surtout, nous comprenons pourquoi Rousseau ne peut pas penser la pitié comme source de conflits, parce qu'il ne voit pas tous les problèmes liés à la double acception de la reconnaissance. Rousseau nous dit bien que lorsqu'il arrive dans le jardin de la mère de Pleince et que celle-ci fond en larmes à la vue de sa souffrance, il perçoit celle-ci comme si elle était sa mère^[4]. La pitié fait de Pleince le frère de Rousseau, et de la mère de Pleince, la mère de Rousseau. Nous pouvons donc dire qu'il les reconnaît tout deux comme des membres de sa famille, il les identifie comme tels. Néanmoins, il faut aller au bout de cette logique et appliquer à ce schéma le double sens de l'identification afin de voir les limites de cette lecture que donne Rousseau de cette situation triangulaire. Dans la situation décrite dans le texte, la violence n'intervient pas dans la relation triangulaire de la pitié, les protagonistes se contentent de compatir, de pleurer ensemble dans un triangle pathétique. Mais cela est seulement dû au fait que l'identification à l'autre (ou dans ce cas précis, aux autres) n'est pensée et posée que sur le mode de l'image et de la reconnaissance dans le premier sens que nous avons mis au jour, dans le sens de « l'identifier ». Rousseau « voit » dans la mère de Pleince, une mère pour lui, et il « voit » dans Pleince, son propre frère.

Néanmoins, si la reconnaissance par l'image ne provoque pas de violence, c'est uniquement parce que l'image n'engage pas l'action, elle demeure de l'ordre de la pure abstraction. Ici, Girard nous permet de voir que Rousseau ne franchit pas le pas de l'imitation à la mimesis. Chacun peut s'imaginer que l'autre est un membre de sa famille sans que cela modifie pour autant la paix relative qui est établie dans la situation triangulaire. En revanche, là où il nous faut nous séparer de Rousseau et aller vers Girard, c'est que lorsque nous imaginons ce qu'il en serait de cette situation triangulaire si celle-ci devait se juger à l'aune des actions qu'elle peut engendrer et non pas des seules images, il en irait alors tout autrement. Imaginons en



effet ce qu'il en serait si Rousseau et Pleince, voyant tous les deux une mère dans cette femme, devaient partager son amour, la relation s'en trouverait complètement modifiée et elle serait sans aucun doute beaucoup moins pacifique entre les deux frères. De même, si Rousseau voit réellement cette femme comme sa mère, ne serait-il pas en droit de demander à participer à l'héritage lors de son décès au même titre que Pleince ; ne serait-il pas en droit de demander à jouir de tous les droits attachés à cette position de fils ? Il passerait, lors, de la reconnaissance à la revendication, de la reconnaissance au désir de reconnaissance, tout comme nous le voyons quotidiennement en politique. Si tel était le cas, Pleince accepterait plus difficilement que Rousseau s'identifie à lui. Sitôt que nous ne nous contentons plus de penser l'identification sur le mode de la seule image et que nous pensons les conséquences de celles-ci sur le plan de l'action, les deux êtres identifiés sont projetés dans une situation de concurrence envers le troisième pôle du triangle, qui dégénère en violence. Lors du passage du « reconnaître » au « se reconnaître », passage inévitable, la violence menace.

Le problème de l'identification à l'autre se pose dans le « faire », et il se poserait même dans le cas de la pitié si Rousseau acceptait d'en tirer toutes les conséquences. Ainsi, il y a certes chez Rousseau des passions qui pourraient rapprocher les Hommes et leur permettre de se passer de politique. Néanmoins Girard nous permet de voir comment c'est justement parce qu'elles rapprochent les Hommes qu'elles échouent à pacifier leurs relations, en les projetant dans un triangle mimétique violent. Plus les Hommes sont proches et plus le mimétisme menace derrière la reconnaissance. La politique devra donc paradoxalement viser à tenir les individus à distance les uns des autres non pas dans un processus de reconnaissance mais de méconnaissance.

Est-ce à dire que la politique devra séparer les Hommes par un retour aux choses ? Il nous faut revenir un instant avec Girard sur le statut des choses dans les relations humaines. Pour cela, introduisons le concept rousseauiste d'amour-propre. L'amour-propre est le concept central de toute la psychologie rousseauiste. Son importance est telle, que Rousseau lui-même met en garde le lecteur : « *Il ne faut pas confondre l'Amour propre et l'Amour de soi-même ; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets.* » (Rousseau 1964, Origine de l'inégalité, p. 219, n. XV). Pourtant, d'un certain côté, amour de soi et amour-propre doivent bien avoir une certaine communauté. Si amour de soi et amour-propre se distinguaient comme l'amour de soi et la pitié, Rousseau n'aurait pas choisi des termes si proches pour les nommer. De plus, notons que les deux sont bien des amours, et d'un amour qui renvoie dans les deux cas à la personne de celui qui aime. Les deux concepts sont des amours autoréférentiels, l'amour est dans ces deux cas, sujet et objet. Néanmoins, d'un autre côté Rousseau les distingue très nettement. Nous devons les tenir à distance selon la distinction très précise de bon grain et de l'ivraie, telle qu'elle apparaît dans l'Évangile selon Saint Matthieu. Tout comme le champ de blé qui produit le bon grain, l'amour de soi est parasité par l'extérieur. L'amour-propre n'est donc rien d'autre, étiologiquement qu'un amour de soi parasité. Le passage des passions douces et naturelles aux passions violentes et sociales se fait très précisément par le détour de l'extériorité, par l'intrusion de causes «étrangères»^[5], c'est-à-dire par l'apparition d'un parasite qui vient modifier l'amour de soi tout en ne tirant toute sa force que de celui-ci.

L'amour-propre s'oppose d'abord à l'amour de soi en ce qu'il est un sentiment relatif, il engage la présence de l'autre et surtout son regard : « *Chacun commença à regarder les*





autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. » (Rousseau 1964, Origine de l'inégalité, p. 169). Contrairement à l'amour de soi dans lequel l'homme se voit sans cesse comme « [...], le seul Spectateur qui l'observe » (p. 219, n. XV), dans l'amour-propre l'homme se voit comme un acteur sur la scène du monde, constamment sous les yeux de ses semblables. Il instaure une dichotomie entre notre « être » et notre « être joué » : « *Etre et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, [...]* » (p. 174). Afin d'appuyer cette compréhension théâtrale de la société, il suffit de voir que Rousseau fait à plusieurs reprises état de masques qui se posent sur le visage des hommes naturels, tout comme l'amour-propre se dépose sur les mécanismes de l'amour de soi et les parasite : « *L'homme du monde est tout entier dans son masque.* » (Rousseau 1964, Emile, IV, p. 515). Les hommes ne vivent plus que dans le regard que portent les autres individus sur le masque qu'ils portent, le paraître prend petit à petit le pas sur l'être : « *Ce qu'il est n'est rien, ce qu'il paraît est tout pour lui.* » (p. 515). Dans l'amour-propre, nous nous voyons dans les yeux de l'autre, il est donc un amour autoréférentiel médiatisé, détourné par une certaine extériorité.

Toutefois, nous aurions tort de nous livrer à une critique totale de l'extériorisation^[6]. La sortie hors de soi n'est pas en soi problématique ; c'est le retour, l'autoréférence, l'intrusion d'un élément exogène dans le regard que portent sur eux-mêmes les individus qui pose problème. Contrairement à la pitié, la construction de l'image dans l'amour-propre entraîne un phénomène nouveau : la comparaison. Dans la pitié, l'image qui se met en place est une image de l'autre, une image de sa souffrance. La première différence est donc dans l'image elle-même, dans son contenu représenté : « *l'autre* » dans la pitié, « *nous-mêmes* » dans l'amour-propre. Mais il faut pousser plus en avant la différence entre les deux passions. Si la pitié n'entraîne pas la comparaison mais seulement l'identification, c'est parce que l'individu pour lequel nous éprouvons de la pitié est un individu occupant une place moins désirable que la nôtre : « *On ne plaint un malheureux qu'autant qu'on croit qu'il se trouve à plaindre.* » (Rousseau 1964, Emile, IV, p. 508). Cela explique le fait que la pitié ne nous permette de nous identifier qu'avec des individus que nous plaignons : « *Il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre.* » (p. 506). L'image que nous nous faisons de lui, au moment même où nous souffrons, n'est en aucun cas enviable. Ce faisant, elle n'engendre aucune concurrence avec celui pour qui nous souffrons, puisqu'au contraire, nous nous félicitons de ne pas être à sa place : « *La pitié est douce, parce qu'en se mettant à la place de celui qui souffre on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui.* » (p. 504). C'est ce double mouvement qui empêche que la pitié puisse déclencher la violence entre les individus, parce que l'image qu'elle construit de l'autre en fait un autre à la fois proche de nous et néanmoins un individu ayant un statut duquel nous souhaitons nous éloigner.

En revanche, l'amour-propre repose sur une image radicalement différente. Tout d'abord, cette image n'est pas l'image de l'autre mais notre propre image, notre « *être-représenté* ». Ce que rend possible l'amour-propre, c'est l'existence d'un moi relatif, d'un moi qui n'existe que par les yeux des autres individus : « *Songez qu'aussitôt que l'amour-propre est développé le moi relatif se met en jeu sans cesse, et que jamais le jeune homme n'observe les autres sans revenir sur lui-même et se comparer avec eux.* » (p. 534). C'est par cette image de nous, image qui existe dans ceux qui nous regardent comme des

spectateurs, que Rousseau passe de l'identification propre à la pitié, à la comparaison qui est spécifique à l'amour-propre. Manent remarque à juste titre que la comparaison fait de l'homme un «*homme divisé* », *tirailé entre ce qu'il est comme objet de l'amour de soi, et ce qu'il est de façon relative dans l'amour-propre. Cette problématique de l'individu violent parce que scindé en deux, est présente chez de nombreux commentateurs de Rousseau. Nous la retrouvons chez Arthur Melzer dans son argumentation de la « désunion de l'âme »*^[6]. Il faut toutefois aller plus loin que ne le font Manent et Melzer parce que le problème ne provient pas du fait de la coexistence de deux moi, de la scission psychique interne, mais de l'impossible coexistence pacifique des deux.

Contrairement à la pitié qui contient une hiérarchie entre la situation de l'être qui souffre et la situation de celui qui ressent de la pitié, l'amour-propre ne porte pas en lui-même de hiérarchie a priori. Toute comparaison ouvre la possibilité que l'image que nous avons de nous soit supérieure à l'image que les autres ont de nous : « [...] *l'amour propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible.* » (Rousseau, Emile, IV, p. 493). La comparaison n'est pas neutre. Elle engage le désir d'être reconnu, et être reconnu, c'est toujours l'être plus que les autres : « *Mon Émile n'ayant jusqu'à présent regardé que lui-même, le premier regard qu'il jette sur ses semblables le porte à se comparer avec eux ; et le premier sentiment qu'excite en lui cette comparaison, est de désirer la première place.* » (p. 523). Il y a une relativité des places dans l'imagerie sociale, et la lutte pour la première place n'est rien d'autre que le fait de se battre pour être au-dessus des autres individus : « Enfin l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, [...] » (Rousseau 1964, Origine de l'inégalité, p. 175). Ce faisant, contrairement à l'identification, la comparaison permet la naissance d'un sentiment nouveau et qui a un rôle essentiel dans le système de Rousseau –et peut-être dans l'humanité en général (Schoeck 1995)–: l'envie. Nous trouvons chez Rousseau une définition de l'envie que l'on pourrait lire comme le négatif de la pitié : « *L'envie est amère, en ce que l'aspect d'un homme heureux loin de mettre l'envieux à sa place lui donne le regret de ne pas y être. Il semble que l'un [le misérable] nous exempte des maux qu'il souffre et que l'autre nous ôte les biens dont il jouit.* » (Rousseau 1964, Emile, IV, p. 504). L'envie, contrairement à la pitié, présente une place désirable, et c'est en ce sens qu'elle introduit le mimétisme de l'action. Rousseau exprime le paradoxe du mimétisme de façon explicite. Il voit que paradoxalement le rapprochement et l'imitation sont liés au désir de se différencier. Dans la société, chacun tient à se différencier, et c'est par cette volonté de se différencier que les individus se rapprochent. C'est parce que les individus souhaitent tous se poser comme différents, qu'ils n'ont d'autre moyen que de faire exactement tout ce que font ceux-ci. La volonté première des individus n'est donc pas mimétique. Ce qui nous porte hors de nous n'est pas le fait de vouloir imiter les autres individus. Au contraire, c'est bien : « [...] *cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous-mêmes, [...]* » (Rousseau 1964, Origine de l'inégalité), et c'est ce désir de distance qui nous pousse à rompre cette séparation et à nous rapprocher des autres.

Nous pouvons alors comprendre que la pire des violences n'est pas celle qui est liée aux objets. Cette lutte pour les objets est un stade raisonnable de la violence. Tant que chacun des individus lutte « pour » la possession des objets, chacun est encore capable de





faire le calcul élémentaire selon lequel pour continuer la lutte, il faut rester en vie. Perdre la vie lorsque le but est la conquête de l'objet est inefficace. L'amour de soi, au moment de décider entre la mort ou la perte de l'objet, fera incliner les choix plutôt dans le sens de la conservation. L'objet n'est donc pas uniquement cet attracteur des désirs qui est le cœur du conflit entre les hommes ; il doit être entendu selon la double acception de la contenance de la violence. D'un côté il contient la violence comme attracteur des désirs des hommes ; d'un autre côté, il contient la violence en tant qu'il l'empêche de se déchaîner totalement en portant en lui-même l'intérêt pour la vie. Tant que les mains se tendent vers l'objet pour se l'approprier, elles ne se tendent pas directement vers les autres individus pour leur faire violence. Tant que les individus désirent un objet, ils trouvent aussi dans ce désir un intérêt à rester en vie. En revanche, sitôt que cet objet disparaît, c'est la rationalité de l'autoconservation qui s'évanouit. Il faut se rappeler, tout comme le fait Hannah Arendt, l'étymologie de concept d'intérêt. L'intérêt, c'est-à-dire l'objet du désir, est ce qui se tient entre les individus, c'est l'inter-esse, ce qui comble l'espace vide entre les êtres, donc à la fois ce qui les rapproche mais aussi ce les sépare. Arendt utilise pour penser cette ambivalence des objets, l'image d'une table^[9] qui réunit les individus autour d'elle et qui d'un côté les rapproche dangereusement, mais qui d'un autre côté les empêche de : « [...], *tomber les uns sur les autres.* » (Arendt 2002, p.92). Lorsque les individus ne sont même plus suffisamment attirés par l'objet pour s'efforcer de rester en vie, le stade dernier de la violence est atteint. Il faut pour comprendre cela relire les textes de Rousseau juge de Jean-Jacques :

« *Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que des objets qui s'y rapportent et n'ayant que l'amour de soi pour principe sont toutes aimantes et douces par leur essence : mais quand, détournés de leur objet par des obstacles, elles s'occupent plus de l'obstacle pour l'écartier que de l'objet pour l'atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses, et voilà comment l'amour de soi, qui est un sentiment bon et absolu, devient amour-propre ; c'est-à-dire, un sentiment relatif par le quel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative, et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d'autrui.* » (p. 669).

L'amour-propre est donc le fait de se détourner de l'objet et de tout mettre en œuvre non plus tellement pour s'assurer que l'on va le posséder, mais que l'autre ne pourra l'avoir. C'est là ce que Rousseau nomme la jouissance négative. Nous retrouvons le mécanisme de l'envie telle que nous la voyons chez Rousseau, dans le Jugement de Salomon^[10]. Souvenons-nous de ces deux prostituées qui se partagent la maternité d'un enfant. Face à cette situation indécidable, le roi Salomon décide de trancher l'enfant en deux afin de satisfaire chacune des deux femmes, mais ce partage a un prix, la mort de l'enfant : « *Partagez l'enfant vivant en deux et donnez la moitié à l'une et la moitié à l'autre.* » (Premier livre des Rois, 3, 25). Or, la réaction des deux prostituées est totalement différente. La première des femmes souhaite que Salomon ne tue pas l'enfant et préfère le céder, elle refuse donc que l'enfant soit sacrifié : « *S'il te plaît, Monseigneur ! Qu'on lui donne l'enfant vivant, qu'on ne le tue pas !* » (Premier

livre des Rois, 3, 26). Elle préfère ne pas sacrifier l'objet plutôt que d'en priver l'obstacle (c'est-à-dire l'autre prostituée). En revanche, la deuxième, plutôt que de céder l'enfant, accepte la double privation et la jouissance négative qu'elle apporte. Elle préfère subir un mal (c'est-à-dire à ne pas posséder l'enfant), pour en provoquer un. Tout comme l'enfant qui détruit un objet plutôt que de le perdre, elle affirme au sommet de son envie : « *Il ne sera ni à moi ni à toi, partagez !* » (Premier livre des Rois, 3, 26).

Nous voyons au terme de ces analyses, pourquoi ni l'amour ni la pitié ne peuvent suffire à stabiliser les relations humaines et pourquoi il faut en passer par la politique. Paradoxalement, à l'heure où l'on ne nous parle que de reconnaissance, c'est bien le glissement de la reconnaissance au désir de reconnaissance puis à l'envie qui est le moteur de la violence. Le rapprochement, loin de favoriser les relations pacifiques, fait au contraire converger les désirs des hommes sur les mêmes objets, ce qui fait d'eux des concurrents et des rivaux. Cette convergence n'est pas le fruit d'une méconnaissance ou d'une ignorance, mais au contraire d'une parfaite compréhension des mécanismes de la reconnaissance. Toutefois, il est apparu que le dernier stade du désir de reconnaissance n'est plus lié aux objets. Peut-être cette violence hors des objets est-elle toute entière contenue dans le : « *Ils m'ont haï sans raison* »^[11] de l'Évangile selon Saint Jean. Tout le problème de la reconnaissance est qu'elle ouvre, dans le mouvement de détachement des objets que met en place l'envie, le chemin d'une haine sans raison. Il faudra donc sans aucun doute, que la politique permette de recréer des objets ou tout au moins de recréer des relations aux objets^[12] qui réoccuperont la place laissée libre dans l'inter-esse par l'apparition de l'envie. Comme le note Arendt, il faut : « *Trouver un lien entre les hommes assez fort pour remplacer le monde, [...]* » (Arendt, 2002, p.92). Il faudra que l'accord politique réintroduise des objets entre les individus, des objets communs^[13], afin que la reconnaissance ne se détache jamais des objets qui tiennent les individus ensemble et ne se perde pas dans le pur jeu des relations interindividuelles. Peut-être est-ce là, comme nous l'allons voir, l'une des raisons d'être de la Res-publica en tant qu'elle est bien une chose. Mais il faudra aussi qu'elle fasse obstacle au mouvement d'extériorisation qui pousse la reconnaissance sur les chemins de l'envie.



2. LA POLITIQUE COMME MISE À DISTANCE DES INDIVIDUS. ÉLOGE DE LA MÉCONNAISSANCE

Il nous faut maintenant entrer dans la politique de Rousseau, puisque sans elle il n'y a pas de collectif humain stable à long terme. Le propre du collectif créé par le contrat est qu'il engage une dualité des individus : « *[...], dans une Démocratie [où] les sujets et le souverain ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports, [...]* » (Rousseau 1964, p.105, Lettre à d'Alembert). Tout sujet est partie prenante de la souveraineté. Cette dualité politique n'est que l'image anthropologique de la problématique propre à la forme même du contrat. Pour ce, nous la retrouvons tout au long du Contrat social : « *[...], l'essence du corps politique est dans l'accord de l'obéissance et de la liberté, et [que] ces mots de sujet et de souverain sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot*



de Citoyen. » (Rousseau 1964, Contrat Social, III, 13, p. 427). Toute citoyenneté, c'est-à-dire toute reconnaissance comme membre du collectif, est porteuse de ce paradoxe d'un souverain sujet et d'un sujet souverain. Ainsi, la politique reproduit immédiatement la rupture anthropologie fondamentale.

Or, le mode d'action de ce souverain est la loi : « *Il agit par des Lois, et il ne saurait agir autrement.* » (Rousseau 1964, Lettres écrites de la montagne, lettre 6, p. 807). Mais le propre du collectif chez Rousseau est que celui-ci se donne ses propres lois : il est autonome, au sens étymologique du mot : « *Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi.* » (Rousseau 1964, Contrat Social, III, 15, p. 430). C'est par cette importance capitale de la loi comme lien social, que l'on a pu parfois mettre l'accent sur le caractère organiciste du système de Rousseau. Il ne faut pas nier totalement une telle figure du collectif comme organisme : « *Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, [...]* » (Rousseau, 1964 Contrat Social, I, 7, p.363). Toutefois, il faut avoir une conception bien précise de ce que peut être un corps afin de penser correctement ce collectif, car Rousseau ne s'y trompe pas, un corps ne saurait être une simple juxtaposition de plusieurs entités^[14] selon les lois de la sérialité. L'entité produite par l'unification acquiert une existence propre que l'on ne saurait réduire ou déduire des propriétés spécifiques des individus qui la composent. Il faut comprendre que Rousseau oppose le concept d'association (ou de mixtion) à celui d'agrégation. Contrairement à la relation qui s'établit entre un maître et un esclave, la relation politique qui constitue un peuple est une relation unificatrice qui doit être entendue sur le mode de l'association : « *Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef ; c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association, [...]* » (Rousseau 1964, Contrat Social, I, 5, p.359). Cette notion d'association reprend l'idée selon laquelle les propriétés du « tout » et les lois qui le régissent, ne peuvent en aucun cas être inférées à partir de la compréhension des propriétés et des lois qui régissent les parties qui le constituent. Il faut suivre ici la lecture de Bernardi, au travers des concepts de la chimie (Bernardi n.d.), afin de rapprocher le concept d'association de celui de mixtion tel qu'il apparaît dans les Institutions chimiques. Nous retrouvons dans ce concept que Rousseau emprunte à la chimie toutes les caractéristiques de la totalité par rapport à ses composants : « *La synchrèse chimique consiste en de nouvelles mixtions de sorte que deux substances qu'on unit mêlées et confondues intimement en composent une troisième d'une forte union différente en nature de chacune de celles qui l'ont composées et où aucune d'elle n'est plus reconnaissable.* » (Rousseau 1999, p.305). Ainsi, nous pouvons comprendre par le paradigme de la chimie, les relations entre le microcosme anthropologique et le macrocosme social. Bien que le collectif ne soit pas différent de la somme des individus qui le composent, il s'en distingue profondément quant à sa nature et quant aux lois qui le régissent^[15].

Pour analyser la création du collectif, il nous faut commencer par le niveau inférieur et individuel afin d'analyser le moment de la création de la loi, c'est-à-dire le processus de la création du lien social qui va garantir l'unité du corps. Nous savons qu'au moment de voter, nos actions et les lois pour lesquelles nous votons engagent l'existence même d'un collectif, nous ne votons plus seulement pour nous, mais pour le collectif tout entier, en prenant en

compte toute la complexité de celui-ci au vu du très grand nombre d'intérêts et de désirs qu'il porte. Or, nous retrouvons dans les textes de Rousseau exactement le contraire de cette transparence démocratique et législative. Contrairement au dialogue, à la négociation et au débat, que l'on pourrait penser comme des préalables absolument essentiels au vote, les lois chez Rousseau sont toujours votées « *pour soi* » et « *par soi* ». Toute la pensée du collectif gravite autour du concept de méconnaissance en tant que le collectif ne peut se créer comme niveau macroscopique interrelationnel que par une négation de celui-ci au niveau microscopique des individus. Cette négation apparaît à deux niveaux : la première est une méthode psychologique de limitation de la communication, la seconde est une méthode mathématique ou géométrique qui doit permettre (à défaut de pouvoir l'imposer réellement) de simuler et de faire advenir les mêmes conséquences politiques que cette méconnaissance, au cas où les individus seraient incapables de méconnaître le collectif. Ainsi, par deux fois, le processus du vote vise à limiter les interférences mimétiques en isolant les individus les uns les autres, afin de mieux les unir. Ce n'est qu'au sein de cette distance politique que le collectif prend forme et persévère dans l'être.

La première des caractéristiques surprenantes du vote chez Rousseau est que celui-ci, est un vote « par soi ». Au moment de créer les règles qui vont réguler le lien social, chacun des citoyens, bien que participant au vote en sa qualité même de citoyen, n'y participe pas comme membre d'un collectif. Il y participe de façon isolée, dans la méconnaissance totale du collectif : « *Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les Citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne.* » (Rousseau 1964, Contrat Social, II, 3, p. 371) La bonne délibération est une délibération solitaire, « par soi ». Cela signifie clairement que nul ne doit être influencé dans ses décisions, par la présence des autres. Nous trouvons là le paradoxe d'une politique qui pour unir les Hommes, les sépare. De plus, l'absence de communication ne doit pas seulement être un manque de communication réelle entre les individus, elle doit atteindre la présence de la parole de l'autre, mais elle doit aussi s'étendre à l'idée même de sa présence. La rupture de communication ne doit pas être entendue comme une absence de dialogue entre les individus, elle doit voiler l'idée même de la relation à l'autre comme projet collectif. Un lien humain pleinement transparent n'est pas du tout l'intention de Rousseau, et il est surprenant, bien que par notre argumentation cela devienne explicable, de voir comment les individus semblent toujours très seuls dans l'isoloir au moment du vote. Comme si le modèle du contrat avait besoin de désocialiser les individus afin que le collectif se forme : « *Il importe donc pour bien avoir l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui.* » (Rousseau 1964, Contrat Social, II, 3, p. 372.) Suivant René Girard, nous utilisons le terme de « méconnaissance » des individus entre eux plutôt que celui « d'ignorance » afin d'éviter un jugement global sur les individus quant à leurs capacités cognitives, car le sage tout comme l'ignorant doivent se résoudre à méconnaître le collectif (ou le caractère relationnel du collectif) afin que celui-ci advienne. Ce manque de transparence est clairement exprimé par Jürgen Habermas lorsque celui-ci remarque que la politique de Rousseau : « [...], exclut la Publicité des discussions où le public fait usage de sa Raison » (Habermas 1978, p.107). Malheureusement, Habermas ne pousse pas assez loin l'analyse du rôle du voile de la communication et ne voit pas combien cela est pensé comme un obstacle à l'identification



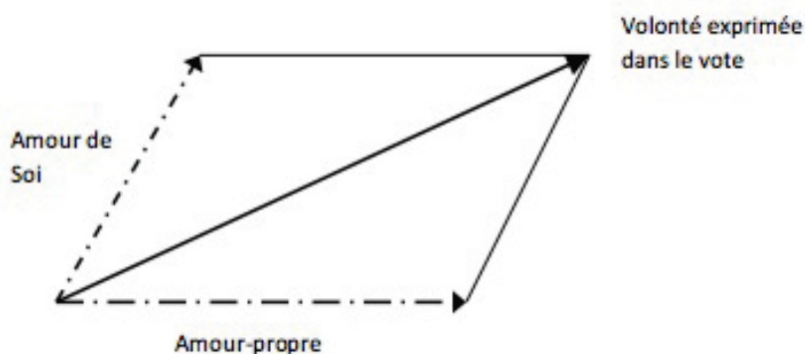


dans ses deux acceptions, et donc au mimétisme. Contre la démocratie contemporaine hyper-médiatisé et hyper-communicative, le silence de la démocratie rousseauiste est non seulement reposant, mais en plus seul à pouvoir faire obstacle au caractère mimétique de la reconnaissance qui se transforme en envie.

La deuxième spécificité du vote des lois est que celui-ci doit se faire « pour soi ». Le fait de ramener de la sorte la décision à soi, doit être entendu ici comme la création d'une boucle autoréférentielle de l'intérêt. Quand nous votons pour les lois du collectif, nous n'avons en tête que notre propre intérêt. Derathé perçoit bien ce mouvement et la circularité qu'il porte : « *C'est toujours son propre intérêt que l'individu a en tête lorsqu'il se soumet à la volonté générale.* » (Derathé 1988, p.240). Nous pouvons trouver dans le Contrat Social plusieurs affirmations allant explicitement dans cette direction : « [...] *il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ?* » (Rousseau 1964, Contrat Social, II, 4, p. 373), comme si le « tous » consistait en la coexistence d'une multitude de boucles autoréférentielles qui s'ignorent entre elles. Pour que la Volonté Générale soit garantie au sein de la loi, il faut que chacun ne pense qu'à lui. Nous retrouvons dans ce contexte, la méconnaissance en quelque sorte portée par le concept même de « *général* ». En effet, nous aurions pu croire que le concept de volonté générale se construisît dans un débat et une confrontation d'idées avec les autres Citoyens, et que chacun dût prendre en compte les intérêts des autres. C'est bien là ce que nous dictent tous les jours les médias et nos Hommes politiques avec les appels incessants au débat et à la participation. Néanmoins, ce n'est pas la solution envisagée par Rousseau. La volonté générale ne se construit pas contre les intérêts particuliers des individus, ni par la limitation des intérêts réels des uns par ceux des autres (en ce sens elle n'est pas construite par une négociation donnant lieu à un accord après une négociation). Elle n'est pas la part compossible de tous les intérêts particuliers des individus. La volonté générale est au contraire une construction du cadre nécessaire à l'émergence des intérêts réels des individus. En effet, la loi, qui exprime la volonté générale est « [...] *cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même* » (Rousseau 1964, Discours sur l'économie politique, p. 248). Pour comprendre comment la décision est affectée par la reconnaissance des autres individus (et donc pas les regards mimétiques que nous échangeons), nous devons reprendre le schéma de la décision que propose Philippe Nemo (2002) afin de rendre compte de la volonté exprimée par les individus lors du vote.

Les décisions des individus sont toujours un composé de deux éléments qu'il s'agit de ne pas confondre. D'un côté nous avons l'amour de soi qui indique la direction des besoins, la direction qui se construit dans une relation aux choses ; mais nous savons aussi que l'amour-propre est là, qu'il prend une part active dans la décision, et qu'il est un composé important de celle-ci. Ainsi, la volonté réellement exprimée dans le vote n'est pas assurée d'être adéquate avec celle relevant de l'amour de soi et de l'intérêt de chacun selon le besoin et selon la boucle autoréférentielle de l'amour de soi et de l'intérêt, de son rapport aux choses^[16]. Dans un cas idéal, dans lequel les hommes auraient pu méconnaître la présence des autres et échappé au mimétisme, la volonté exprimée serait exactement le vecteur « *Amour de Soi* » qui exprime l'intérêt individuel. Mais sitôt que l'on est en interaction avec les autres, l'amour-propre nous fait dévier. Ainsi, le danger de la volonté exprimée lors du vote des lois et de la

décision à l'origine de la création du lien social, est que par une spécularité individuelle, la volonté exprimée peut arriver à représenter bien plus ce qui relève de l'amour-propre, que ce qui relève de l'amour de soi. En se regardant les uns les autres, les individus tombent dans le mimétisme le plus envieux, par le parasitage de l'amour de soi par l'amour-propre.



3. LA DÉMOCRATIE MATHÉMATIQUE CONTRE LE MIMÉTISME

Les problèmes sont maintenant clairement posés. Puisque la proximité est source de violence, la politique doit nous amener à habiter la distance afin que les individus se méconnaissent les uns les autres. Contre toutes les politiques de la reconnaissance, nous proposons donc, dans une lecture girardienne de Rousseau une véritable politique de la méconnaissance. Nous pouvons concevoir deux techniques, afin de contrer ce qui relève de l'amour-propre dans les volontés exprimées. Il est nécessaire de jouer sur les vecteurs afin de ramener celui de la volonté exprimée au plus proche de celui de l'amour de soi, tout comme le ferait un géomètre. Chacune de ces deux techniques relève d'une logique différente, d'une mécanique différente, bien qu'elles aient in fine les mêmes conséquences politiques : une boucle autoréférentielle de l'individu afin de faire obstacle au mimétisme. Dans le premier cas, il s'agit de rompre la présence de l'autre inhérente à l'amour-propre de façon intentionnelle, en sachant ce que l'on fait. Nous sommes alors dans le cas d'une méconnaissance simple : les individus décident de méconnaître volontairement l'interrelationnel et de bloquer ce faisant le mimétisme. Dans le deuxième cas, il y a un redoublement de la méconnaissance de l'autre et du collectif, puisque l'effacement de la présence de l'autre y relève d'un phénomène mécanique, d'un automatisme qui échappe à l'intention des individus.

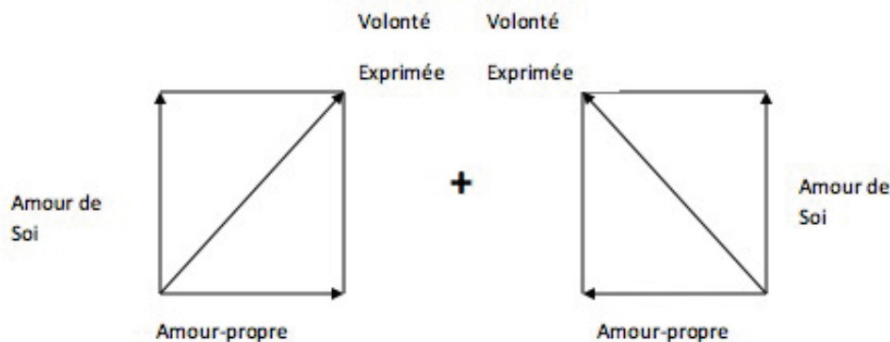
La première façon de ramener la volonté exprimée le plus près possible du vecteur de l'amour de soi et donc de la coopération et de la stabilité sociale, est de minimiser le plus possible le vecteur de l'amour-propre. Il s'agit, au sein de la somme vectorielle, de minimiser





la force et la présence de l'un des deux vecteurs afin que la somme perde au maximum son caractère de somme et puisse se ramener à l'un de ses deux termes. Il s'agit donc de défaire le caractère « *composé* » de la volonté exprimée dans le vote afin de la réduire au seul élément de l'amour de soi. C'est la solution que nous avons déjà vue plus en amont de notre analyse, cela consiste à tout mettre en place pour que les individus ne votent que « *par eux-mêmes* ». Nous pouvons tout simplement faire comme si l'autre n'existait pas, et limiter les débats, les négociations, les confrontations d'idées. Cela relève d'un travail sur soi auquel doit se livrer chacun des individus avant le vote. C'est en quelque sorte la condition cognitive individuelle du législatif, le vote « *par soi* ». Toutefois, comme cela suppose un travail sur soi, c'est un jeu hasardeux. Après tout, pourquoi prendre le risque de nous appliquer cette méthode alors que nous ne savons pas si les autres feront de même ? Comment être sûrs que d'autres citoyens n'ont pas déjà communiqué entre eux et que ce faisant, ils ne risquent pas de se liguier contre nous au moment de voter les lois ? Doit-on prendre le risque de s'exécuter seul ? Sitôt que nous savons que nous allons jouer la méconnaissance et sitôt que nous savons que nous allons volontairement nous voiler les yeux, les voiles ont-ils encore leur puissance d'occultation ? Il faut donc arriver à penser une méconnaissance du collectif qui ne relève pas du bon vouloir de chacun. Ce que propose Rousseau alors est une méconnaissance mécanique, qui relève de l'automatisme démocratique. Il y aurait ainsi dans la démocratie, de quoi faire obstacle à la violence mimétique.

La deuxième façon afin de faire que la volonté exprimée soit au plus proche de l'amour de soi, est de contrer l'amour-propre par un vecteur contraire à l'aide d'une mécanique mise en place par une somme vectorielle qui combinerait plusieurs volontés exprimées. Nous voyons bien ce qu'a d'intéressant cette solution : c'est par une confrontation des volontés exprimées que chacun est renvoyé à l'amour de soi par la neutralisation mécanique des amours-propres. Cette solution ne prend donc plus en compte seulement une seule volonté exprimée, mais elle s'inscrit d'emblée dans un collectif, dans une multitude de volontés exprimées. Cette deuxième solution mathématique est beaucoup plus subtile que la première parce qu'elle assume d'une part dès l'origine la multitude des individus en présence et leur volonté de participer d'un collectif, mais de plus, elle ne suppose pas une prise de conscience au niveau individuel de la nécessité de la méconnaissance du collectif au moment même de le créer. Nous trouvons là chez Rousseau exactement la mécanique de la méconnaissance girardienne : les individus en un sens savent bien comment fonctionnent le collectif, mais la mécanique est mise en place afin que ce savoir ne parasite pas le processus. Même si les individus savent que leurs différents amours-propres vont s'éliminer dans une somme, dans la somme des votes, ils ne peuvent pas contrer ce mouvement. Leur connaissance ne peut pas atteindre le processus mis en place par la méconnaissance mathématique^[17] puisqu'il se réalise hors d'eux. Nous avons donc dans cette deuxième solution démocratique, le schéma mathématique suivant : si nous additionnons les deux vecteurs de la volonté exprimée, nous retrouvons la direction qu'indiquaient séparément les deux vecteurs de l'amour de soi pour chacun des deux individus en question. C'est ainsi qu'un phénomène mathématique et mécanique simule les effets d'un phénomène psychologique. Rousseau crée par le niveau macroscopique du vote démocratique, ce qui devrait avoir lieu au niveau microscopique de chacun des individus :



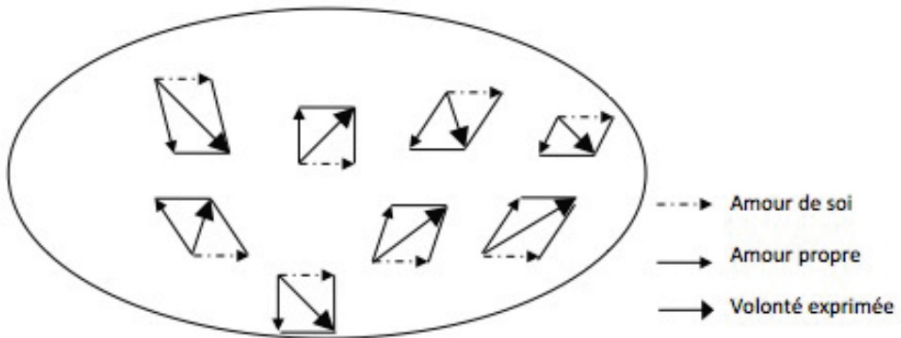
En combinant deux (ou plusieurs) individus qui ont des intérêts particuliers différents, qui ont deux vecteurs de l'amour-propre contraires, le vote démocratique peut reconstituer la direction de l'amour de soi telle qu'elle s'exprimait pour chacun des deux individus, et donc créer le collectif^[18]. La solution de la mécanique des votes a ceci de spécifique qu'elle simule les conséquences décisionnelles de la méconnaissance, en faisant réapparaître l'amour de soi, sans pour autant nécessiter l'intervention volontaire des individus. Cela permet donc de faire mécaniquement « *comme si* » les individus jouaient le jeu de la méconnaissance, cela reproduit le résultat de la mise à distance des individus, sans avoir à en assumer les prémisses intentionnelles et cognitives. Si la méconnaissance ne reposait que sur le fait d'interdire la communication entre les individus au moment du vote, de proscrire les débats politiques, il y aurait un risque que tous les individus ne respectent pas cette condition. En revanche, dans le vote démocratique, la mathématique le fait pour eux.

Précisons encore comment Rousseau construit la volonté générale dans le processus du vote, ou plutôt devrions-nous dire, comment il la laisse advenir, car le concept de construction devient désormais problématique. La volonté générale ne doit pas se confondre avec la volonté de tous. La volonté de tous ne reflète que la juxtaposition des intérêts particuliers des individus à un moment donné, à un instant t de l'expression des volontés. La volonté générale qui imprègne la loi est tout autre : « *Il y a souvent de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale* » (Rousseau 1964, Contrat Social, II, 3, p. 371)^[19]. Nous comprenons dès lors comment Rousseau utilise la mécanique du vote afin de faire émerger la volonté générale de la confrontation de ce que les individus pensent être leurs volontés et leurs intérêts particuliers. Nous avons dans un premier temps comme matériau brut, la seule totalité des volontés exprimées, c'est là ce que Rousseau nomme la « [...], *somme de volontés particulières, [...]*. » (Rousseau 1964, Contrat Social, II, 3, p. 371) Toutefois, comme les volontés particulières sont des composés, elles ne sont pas la volonté générale. Pour que la volonté générale se manifeste, il faut se livrer à une opération mathématique d'élimination des plus et des moins, c'est-à-dire qu'il faut voir quels sont les vecteurs des amours-propres qui s'annulent entre eux afin que ne demeurent que





les seuls vecteurs et les seules volontés portés par l'amour de soi de chacun des citoyens : « [...], ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale. » (1964, Contrat Social, II, 3, p. 371). Ainsi, nous pouvons dire au sens mathématique du terme, que la volonté générale, c'est-à-dire ce que vont exprimer in fine les lois, bien que construite par une rencontre des individus, n'en est pas moins un reste, qui fait écho, dans la théorie girardienne, au cadavre. Le cadavre, c'est bien ce qui reste après le lynchage. Dès lors se pose le problème du concept de « *construction volontaire* » du lien social puisqu'un reste n'est pas construit, il est au contraire ce qui se fait jour suite à une déconstruction, il est ce qui résiste à une élimination^[20]. Il devient tout à fait clair dans ce mouvement, et sitôt que nous voyons que le lien social est ce qui « *reste* » entre les individus, que Rousseau construit le collectif contre la reconnaissance, puisque l'artefact mathématique qui se met en place lors du vote, ne relève aucunement d'une construction collective faisant suite à un débat, à une communication, à une négociation ; bien au contraire, il consiste à tout mettre en place afin de garantir le fait que tout se passera « *comme si* » les citoyens ne cherchaient pas à construire une entité collective au moment du vote. Tout ce qui est éliminé de la volonté exprimée est ce qui relève de l'interrelationnel, de la spécularité du collectif, de la reconnaissance de l'autre et du mimétisme. Nous pouvons donc représenter le collectif Rousseauiste selon le schéma suivant. Celui-ci relève d'une multitude de volontés exprimées, qui se composent toutes d'un amour de soi allant dans une seule et même direction, mais aussi d'amours-propres qui eux, vont dans des directions divergentes. Il faut les faire se rencontrer pour que mathématiquement ils s'annulent, et que ne restent plus à l'heure des décisions, que les amours de soi qui, parce qu'ils expriment l'intérêt réel de chacun des individus, les portent à la coopération et à la paix.



4. CONCLUSION

Nous avons donc vu que la solution politique au mimétisme des passions est la démocratie, si nous entendons par là paradoxalement une pure mathématique. Mais c'est alors que nous retrouvons directement les thèses de Girard. En effet, dire que la politique doit être une mécanique mathématique, est-ce dire autre chose sinon qu'elle n'est un pur rite?

Le concept de rite nous permet de comprendre comment fonctionne la démocratie, par l'unification des deux niveaux : le niveau intentionnel et individuel, et le niveau macroscopique et mécanique. Ces deux niveaux sont nécessaires à son fonctionnement. D'un côté, qui est celui des individus y prenant part, la signification réelle du rite échappe souvent aux hommes qui l'accomplissent^[21], et pourtant force nous est de constater qu'il fonctionne. La méconnaissance au niveau des individus ne limite pas l'efficacité créatrice du rite, bien au contraire. Comment alors expliquer ce paradoxe ? De la même façon que nous pouvons expliquer l'efficacité de la démocratie, et nous allons calquer le schéma de l'un sur celui de l'autre.

La démocratie fonctionne comme le rite parce que la seule chose dont elle ait besoin pour fonctionner est la participation unanime. Car si nous nous plaçons au niveau macroscopique qui est celui de la mécanique et de l'agencement mathématique, peu importe ce que pensent faire les individus lors du vote des lois : la seule chose importante est qu'ils participent tous au jeu, afin que puissent s'annuler les vecteurs qui reposent sur l'amour-propre. Là où les individus pensent l'unanimité comme l'accord de tous sur la création intentionnelle du collectif, nous savons au niveau macroscopique et mécanique que l'unanimité qui est nécessaire à cette création est l'unanimité dans la participation. Il nous faut donc opposer dans la démocratie comme dans le rite, l'illusion de l'unanimité dans l'intention, et l'efficacité et la réalité de l'unanimité dans la participation. Pour que cela puisse fonctionner, il faut que les individus se rencontrent et votent, alors que nous savons, si nous nous situons au niveau macroscopique, que le jeu est toujours déjà joué, la délibération est toujours truquée parce que la simple rencontre dans le jeu porte déjà en elle-même le résultat escompté. Le jeu créateur de ses propres règles est donc le jeu rituel, c'est-à-dire le jeu dans lequel le simple fait de jouer détermine déjà un résultat. Peu importe ce que pensent faire les individus dans le jeu, si chacun participe au jeu de façon individuelle, c'est la coopération qui émerge par un agencement mathématique des stratégies jouées. Mais la création réelle du collectif conforte les individus dans leur erreur d'interprétation. Ils pensent que le collectif est créé volontairement et intentionnellement mais Rousseau sait bien que c'est la mécanique qui agit : « [...] , du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale » (Rousseau 1964, Contrat Social, IV, 2, p. 441)^[22]. Ainsi, les individus se trompent, mais l'apparition réelle du lien social par la confrontation mathématique des volontés les empêche de voir pourquoi ils se trompent et tend à les conforter dans leurs idées, tout comme les lyncheurs sont confortés dans la culpabilité de la victime par le fait que sa mort, de fait, ramène bien la paix à l'intérieur de la communauté^[23]. Nous pouvons trouver une analyse de ce phénomène que nous pourrions appeler la désocialisation démocratique dans les textes de Claude Lefort :

« Rien, en outre, ne rend mieux sensible le paradoxe de la démocratie que l'institution du suffrage universel. C'est précisément au moment où la souveraineté populaire est censée se manifester, le peuple s'actualiser en exprimant sa volonté, que les solidarités sociales sont défaites, que le citoyen se voit extrait de tous les réseaux dans lesquels se développe la vie sociale pour être converti en unité de compte. Le nombre se substitue à la substance. » (1986, p.30, "La question de la démocratie").





Lefort nous permet de confirmer la possibilité de cette lecture de la décision du vote comme illusion créatrice, c'est-à-dire de la participation intentionnelle et unanime au collectif, puisqu'il en fait lui aussi le paradoxe de la démocratie elle-même. Il met tout d'abord au jour le fait que c'est dans la désocialisation que se construit paradoxalement le collectif : « [...], les solidarités sociales sont défaites, [...], le citoyen se voit extrait de tous les réseaux dans lesquels se développe sa vie sociale, [...] » (1986, p.30). Mais Lefort nous rappelle aussi comment l'important dans cette forme de collectif est la participation de tous. Il a raison de pointer que la démocratie est un collectif du nombre bien plus que de la substance, si l'on comprend toutefois par là que c'est par l'illusion de la substance que la structure formelle se met en place et que le nombre joue. Ainsi, la démocratie et le rituel ne font qu'un, et nous savons désormais pourquoi : « [...], c'est la participation unanime qui garantit l'efficacité du vote démocratique comme elle garantit l'efficacité du rite sacrificiel. » (Scubla 1992, p.142). Les deux niveaux dessinent alors deux épistémologies différentes dans la création de l'ordre. Alors que les individus pensent à leur niveau construire un collectif du « pour », et mettre au jour un intérêt général sur lequel ils s'accordent rationnellement ; nous savons par l'analyse du niveau de la mécanique organisatrice que réellement, ce collectif et l'intérêt général sur lequel il repose ne sont que le résultat d'une confrontation des « contres ». Pour cela, nous avons affirmé à plusieurs reprises qu'il est un reste, et donc aussi un spectre, un cadavre, parce qu'il n'est pas tant le fruit d'une composition que d'une décomposition créatrice. C'est ce que ne manque pas de remarquer Pierre Manent lorsque celui-ci affirme que l'intérêt public se pose et se construit « contre » tous les intérêts privés^[24]. Girard nous aide donc à lire Rousseau et à comprendre sa position radicalement en faveur de la démocratie, à condition toutefois de faire de la démocratie un rituel et donc le lieu de comportements codifiés, bien plus que l'espace du débat et de la confrontation d'idées.

5. BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, H., 2002. Condition de l'homme moderne, Paris: Presses pocket.
- Audi, P., 1997. Rousseau, éthique et passion 1re éd., Paris: Presses universitaires de France.
- Badiou, A., 2003. Circonstances, Paris: Lignes : L. Scheer.
- Bernardi, B., J.-J. Rousseau : Une chimie du politique ? (pour une relecture de Contrat social I, 5). Philosophie, (56), pp.49–65.
- Deleuze, G., 2002a. Jean-Jacques Rousseau précurseur de Kafka. In L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974. Paradoxe. Paris: Editions de Minuit.
- Deleuze, G., 2002b. L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974, Paris: Editions de Minuit.
- Derathé, R., 1988. Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps 2e éd. mise à jour., Paris: J. Vrin.
- Derrida, J., 1967. De la Grammatologie., Paris: Éditions de Minuit.
- Descartes, R., 1992. Oeuvres philosophiques 2, 1638-1642., Paris: Garnier.
- Dupuy, J.-P., 2002. La loterie à Babylone. Le Débat, n° 119(2), pp.4–19.

- Dupuy, J.-P., 2003. *La panique*, Paris: les Empêcheurs de penser en rond.
- Dupuy, J.P., 1992. *Introduction aux sciences sociales: logique des phénomènes collectifs*, Paris: Edition Marketing.
- Girard, R., 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: B. Grasset.
- Goldschmidt, V., 1983. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, Paris: J. Vrin.
- Habermas, J., 1978. *L'Espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris: Payot.
- Lefort, C., 1986. *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*, Paris: Seuil.
- Manent, P., 1987. *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, Paris: Calmann-Lévy.
- Melzer, A.M., 1998. *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme: essai sur le système de pensée de Rousseau*, [Paris]: Belin.
- Nemo, P., 2002. *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains 1er éd.*, Paris: Presses universitaires de France.
- Philonenko, A., 1984. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris: Libr. philosophique J. Vrin.
- Rousseau, J.-J., 1999. *Institutions chimiques*, Paris: Fayard.
- Rousseau, J.-J., 1964. *OEuvres complètes*. B. Gagnebin & M. Raymond, eds., Paris: Gallimard.
- Schoeck, H., 1995. *L'Envie: une histoire du mal*, Paris: Les Belles Lettres.
- Scubla, L., 1992. *Est-il possible de mettre la loi au dessus de l'Homme? Sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*. In *Introduction aux sciences sociales: logique des phénomènes collectifs*. Ellipses. Paris: Edition Marketing, pp. 105–143.
- Starobinski, J., 1971. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris: Gallimard.

6. NOTES

- [1] «L'ordre social contient la panique au sens où il en prévient le déclenchement, mais aussi au sens où la panique est en lui » (Dupuy 2003, p.10).
- [2] Nous employons le concept de suppléant au double sens que lui a donné J. Derrida: « Car le concept de supplément, [...], abrite en lui deux significations dont la cohabitation est aussi étrange que nécessaire », (1967, p. 208). Si le supplément se surajoute, il menace toujours aussi de remplacer, de « prendre la place de ». Or, si la pitié peut avoir une vertu auto-organisatrice, il faut bien qu'elle s'ajoute à la loi qui gouverne les hommes, mais aussi et ce faisant, qu'elle la remplace.
- [3] « [...], semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avoient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un Dieu qu'à une Bête féroce, [...] » (Rousseau 1964, *Origine de l'inégalité*, p. 122).
- [4] « [...], je la regardai comme ma mère et son fils comme mon frère, [...] », Rousseau 1964, *Les rêveries d'un promeneur solitaire*. Quatrième Promenade, p. 1037.
- [5] « En ce sens toutes [les passions] si l'on veut sont naturelles. Mais la plupart de ces modifications ont des causes étrangères sans lesquelles elles n'auraient jamais lieu, et ces mêmes modifications





loin de nous être avantageuses nous sont nuisibles, elles changent le premier objet et vont contre leur principe ; c'est alors que l'homme se trouve hors de la nature et se met en contradiction avec soi », Rousseau 1964, Emile, IV, p. 491.

[6] Cette critique radicale de l'extériorité pourrait être lue dans le texte même de Rousseau: « Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le Sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. [...], nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur », Rousseau 1964, Origine de l'inégalité, p. 193.

[7] « Au fond, ce malheur et cette corruption tiennent au fait que l'attitude consistant à se comparer enveloppe une contradiction : l'homme qui, dans ses rapports avec les autres, ne pense qu'à lui-même, et dans ses rapports avec lui-même, ne pense qu'aux autres. C'est l'homme divisé » (Manent 1987, p.146).

[8] « La corruption de l'homme, qui est selon Rousseau le fondement même de sa méchanceté et de sa misère, est conflit, division psychologique. C'est la perte d'une personnalité unifiée et intégrée ; ce que j'appelle ici la « désunion de l'âme » » (Melzer 1998, p.115).

[9] « Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes », (Arendt 2002, p.92).

[10] Nous retrouvons une analyse du Jugement de Salomon par René Girard (1978).

[11] « Mais c'est pour que s'accomplisse la parole écrite dans leur Loi : Ils m'ont haï sans raison. », Evangile selon Saint Jean, 15, 25.

[12] C'est là une constante de la lecture de Deleuze: « Le vrai redressement pédagogique consiste à subordonner le rapport des hommes aux rapports de l'homme avec les choses. Le goût des choses est une constante de l'œuvre de Rousseau, [...] », (Deleuze 2002, p.78).

[13] Peut-être est-ce de ces objets en tant qu'ils rassemblent les Hommes, que Rousseau voulait bâtir la théorie dans un véritable matérialisme des sages : « J'ai cependant bien peu travaillé à cet ouvrage dont le titre était la morale sensitive, ou le matérialisme des sages », 1964, Les Confessions, II, 9, p. 409.

[14] Cf. aussi Rousseau 1964, Contrat Social, I, 6, p.361: « [...], au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté ».

[15] Ce collectif crée par le contrat a un nom : « J'appelle donc République tout Etat régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose », (Rousseau 1964, Contrat Social, II, 6, pp. 379-380).

[16] Le danger de la volonté réellement exprimée par les individus dans le texte de Rousseau est qu'elle est une volonté déviée. L'amour de soi qui s'exprime dans la volonté est en effet constamment dévié par la présence de l'autre et la naissance de l'amour-propre. Le concept de déviation est un concept absolument essentiel dans toute l'anthropologie et la philosophie de Rousseau. Que l'on songe seulement au fait que la première rencontre entre les individus tient étiologiquement à la déviation de l'axe terrestre et à la catastrophe climatique et géologique qu'elle engendre : « Celui qui voulut que l'homme fut sociable toucha du doigt l'axe du

globe et l'inclina sur l'axe de l'univers », J.-J. Rousseau 1964, *Origine des langues*, Chapitre IX, OC, V, p. 401. Nous retrouvons cette intuition de la grande importance du concept de déviation, au fondement du dévoilement d'un courant matérialiste qui traverse silencieusement depuis toujours toute l'histoire de la philosophie politique, dans une lecture que donne Louis Althusser (1994, pp.539–579).

[17] Cela est vrai sauf si les individus décident de former des coalitions en petits nombres qui peuvent concentrer différents amours-propres, ce faisant, ceux-ci ne s'annuleront plus mais s'unifieront dans une seule et même direction qui deviendra à son tour impossible à contrebalancer par les autres membres du collectif : « [...], la loi, qui n'est que l'expression de la volonté générale, est bien le résultat de tous les particuliers combinés et balancés par leur multitude. Mais les intérêts de corps faisant un poids trop considérable rompraient l'équilibre et ne doivent pas y entrer collectivement. Chaque individu doit avoir sa voix, nul corps quel qu'il soit n'en doit avoir une », (Rousseau 1964, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 984).

[18] Pour cela, il faut multiplier le nombre de vecteurs et donc d'individus ou de groupes, ce qui favorise les probabilités qu'il s'en trouve qui s'annulent : « Que s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité, [...] », (Rousseau 1964, *Contrat Social*, II, 3, p. 372).

[19] La note de Rousseau est particulièrement éclairante : « [...], l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun. S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait jamais d'obstacle : tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art », Rousseau 1964, *Contrat Social*, p. 371, note.

[20] La différence entre une construction par somme ou par soustraction est absolument essentielle. Dans le cas de la soustraction, l'ordre est déjà là en puissance avant les votes ; de même que dans la soustraction $7-5 = 2$, le nombre 2 était déjà présent, contenu dans le nombre 7. La soustraction ne l'a pas créé, elle a juste mis en place les conditions de son émergence. Dans la problématique de l'ordre social, la rencontre des voix, en éliminant les amours-propres, ne fait que favoriser les conditions d'émergence de la paix en mettant au jour les amours de soi qui étaient contenus (dans les deux sens du mot) dans les volontés réellement exprimées. Nous serions donc enclins à porter Rousseau du côté de la philosophie libérale, puisque s'il y a un constructivisme rousseauiste, celui-ci relève de la construction de l'agencement humain favorable à l'émergence d'un ordre spontané qui était toujours déjà là.

[21] Combien de personnes en effet seraient aujourd'hui capables de nous dire le sens des fêtes auxquelles elles participent, comme le Carnaval ou Noël ? L'idée que nous défendons ici dans la démocratie comme rituel est que non seulement peu importe que les individus connaissent les véritables sens de ces fêtes, mais qu'il vaut mieux, pour leur efficacité, qu'ils ne le connaissent pas. Tant qu'ils y participent, les fêtes remplissent leurs rôles sociaux. Nous pouvons de ce fait imaginer que si nous savions les soubassements sacrificiels et violents des fêtes auxquelles nous participons, nous cesserions immédiatement d'y participer. Tout comme la démocratie, les fêtes ne peuvent exercer un rôle de rassemblement que dans la méconnaissance d'elles-mêmes et dans l'articulation de l'intentionnel et du mécanique. Il est intéressant de voir à cet effet que Rousseau est un des penseurs de la fête, et qu'il oppose son caractère fédérateur et public au caractère privé du théâtre. Starobinski remarque bien la liaison qu'il y a entre le lien qui se forme dans la fête et le lien qui émane du contrat : « L'exaltation de la fête collective a la même structure



que la volonté générale du Contrat Social », (Starobinski 1971, p.120). Selon cette même logique, si Rousseau associe la fête collective et le contrat, il n'est pas étonnant de le voir opposer celui-ci au collectif selon le théâtre. Par le contrat, les individus se mettent à distance afin de former un collectif alors que le théâtre présente exactement le mouvement contraire : « L'on croit s'assembler au Spectacle, et c'est là que chacun s'isole, [...] », (Rousseau 1964, Lettre à d'Alembert, p. 16).

[22] Nous trouvons là la différence entre les auteurs qui voient comme Rousseau dans la démocratie un processus quantitatif, et ceux qui comme Badiou souhaitent conserver un contenu au-delà de la seule quantité : « Si le nombre à lui seul exige qu'on le célèbre, alors cela veut dire que la démocratie est strictement indifférente à tout contenu. [...]. Je dois vous dire que je ne respecte absolument pas le suffrage universel en soi, cela dépend de ce qu'il fait », (Badiou 2003, pp.41-42, "De quoi Sarkozy est-il le nom ?").

[23] C'est là le phénomène bien connu de l'auto-réalisation selon lequel une croyance, par l'action qu'elle engendre, réalise elle-même ses propres causes énoncées par la croyance première. Nous trouvons déjà cela dans des analyses de Descartes : « Hortensius, étant en Italie il y quelques années, se voulut mêler de faire son horoscope, et dit à deux jeunes hommes de ce pays, qui étaient avec lui, qu'il mourrait en l'an 1639, et que, pour eux, ils ne vivraient pas longtemps après. Or, lui étant mort cet été, comme vous savez, ces deux jeunes hommes en ont eu une telle appréhension que l'un d'eux est déjà mort ; et l'autre qui est le fils de Heinsius, est si languissant et si triste, qu'il semble faire tout son possible afin que l'Astrologie n'ait pas menti. Voilà une belle science, qui sert à faire mourir des personnes qui n'eussent pas peut-être été malades sans elle », (1992, Lettre au Père Mersenne du 29 janvier 1640, pp. 155-156).

[24] « [...], l'intérêt public ne se confond avec aucun intérêt privé, [...], l'intérêt public [est] en contradiction avec tous les intérêts privés, [...] », (Manent 1987, p.165).

