

Séminaire de Jean-Marc Berthomé

2011-2012

LES EFFAÇONS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

LA GRÂCE DE L'EFFACEMENT

Le séminaire de cette année poursuivra le questionnement de l'an passé sur l'inspiration paranoïaque des écrits de Jean-Jacques Rousseau au fil d'une lecture qui croisera les séminaires sur *Les structures freudiennes des psychoses*, *l'identification* et *Le sinthome*, et *Lettre pour lettre* de Jean Allouch.

Il comportera trois parties qui traiteront successivement du moi (du miroir), du *je* (du sujet de l'énonciation), et de cette réparation du lien de l'imaginaire au réel et au symbolique que Lacan désigne sous le nom de *ego*, à la fin du séminaire *Le sinthome*.

Au cours du 1^{er} trimestre, il sera particulièrement question de la problématique moiïque paranoïaque omniprésente dans les textes autobiographiques et épistolaires de Rousseau, mais aussi dans les textes politiques et éducatifs. Je traiterai de l'adresse au lecteur, de la manière dont Rousseau s'adresse à lui-même comme à un autre, en un mot, de la deuxième personne.

La problématique moiïque (comme celle, kretschmérienne, de la personnalité que Starobinski cerne dans *La transparence et l'obstacle*) laisse néanmoins dans l'ombre la question de savoir qui parle. C'est de cette question que le 2^{ème} trimestre traitera en analysant à la lumière de *L'identification* la reprise par Rousseau de la problématique cartésienne du *je* et du cogito dans *la profession de foi*. Il sera question des diverses modalités divisées de *je* qu'on trouve dans les textes autobiographiques ou non_ tantôt divisé par ce que Rousseau appelle sa conscience (l'*entre-je* possédant de manière assez inattendue des vertus de division

subjectivante) ; tantôt divisé par le fait d'assumer une inscription de ce côté que Lacan dit femme etc.

Le 3^{ème} trimestre abordera la question de l'*ego* à partir du séminaire *Le sinthome* et questionnera en quoi la ressource de l'*ego* rejoint celle du nom (« son nom de... ») ? Et comment la trouvaille de la troisième personne (*l'être*, celui dont parlent tous ces écrits) permet à Rousseau de *se* reprendre, de reprendre « Jean-Jacques » à ses persécuteurs, reprendre, refaçonner ce que dénote ce nom, à défaut de pouvoir empêcher ces derniers de faire ce qu'ils veulent de la personne aliénée socialement et de manière paranoïaque qu'il criait n'être pas.

Les séminaires se tiendront en alternance avec des présentations cliniques, chaque mercredi matin, de septembre à fin juin, en dehors des vacances scolaires, à 10 heures, à la Clinique du 10,14 rue du Général Lassalle, 75019 Paris. Métro Belleville.

Contact : 06 14 18 64 08 – jmbpsy@orange.fr

Prochaines dates pour l'année 2011 :

9 et 26 octobre

9, 16, 23 et 30 novembre

7, 14 et 21 décembre

ARGUMENT LIMINAIRE

Grâce à l'écriture, Rousseau a trouvé des solutions aux divers problèmes qui se posèrent à lui (les autres, le sexe, la génération, le corps propre, le corps social, la vérité, la loi). Ces solutions sont indissociables d'une problématique de l'engendrement et du renouvellement de la langue et de l'homme.

Les écrits de Rousseau laissent ouverte la possibilité que l'homme existe jamais, voire ait jamais existé. L'homme est pour lui un *work in progress*, quelque chose comme une potentialité en chantier, potentialité ouverte par le chantier de l'histoire et de l'écriture, potentialité dont le devenir réel dépendrait d'une double grâce : tout d'abord, la grâce de la perfectibilité, faite par Dieu à la créature, condition essentielle de tout progrès humain ; celle, ensuite, faite par lui-même aux hommes d'un ensemble de textes écrits en vue de les déciller sur la vérité de leur destination ou de leur nature morale (qu'il n'est d'ailleurs pas impossible qu'ils n'atteignent jamais _ en quoi cette destination ressemblerait plus à une chance historique qu'à un *télos*). De cette destination ou de cette nature, la figure de Jean-Jacques, figure qui ressort de ses écrits, serait, imaginativement, l'exemple et l'exception, et réellement, l'artefact, voire l'accident ultime.

Qu'est-ce qui aura permis à Rousseau de penser que son écriture pouvait fonctionner comme grâce donnée (grâce contingente ou providentielle ? il hésite, ne tranche pas) ? Imagina-t-il que la grâce par lui donnée aux hommes consistait dans cette caractéristique de son écriture de *faire sens*, et de continuer à le faire longtemps (du moins tant que l'homme resterait pour l'homme un horizon) ? Que veut dire « faire sens » ? Rousseau était certes convaincu de l'universalité du sens de ce qu'il écrivait, mais on peut supposer que ce n'est pas parce qu'il en était convaincu qu'il était dupe de ce que cette prétendue universalité devait à la forme qui devait la promouvoir (un style) et au sentiment que cette forme devait inspirer. En effet, la forme de ses écrits s'attache moins à

édifier un système conceptuel qu'à inspirer le sentiment de la vérité, le sentiment que la vérité, s'il y en a, tient davantage à la force de persuasion de certaines énonciations, à l'expressivité vive et simple, performative, du dire, plutôt qu'au pouvoir de conviction (indissociable à ses yeux d'un pouvoir d'embrouille) du dit, de l'énoncé, de ce qui serait bientôt désigné sous le nom de concept.

Qu'est-ce que Rousseau appelle persuasion ? La force de persuasion serait avant tout une force d'effacement : des intérêts particuliers, de l'amour propre et de ce qui les fonde de manière dans l'ordre de la représentation ; du sens en tant que le privilège qu'on lui accorde reposerait sur un malentendu. L'accent que Rousseau met sur la persuasion comme force d'effacement nous éclairerait sur ses façons de faire avec la langue dans l'écriture _ ses « effaçons ».

La force de persuasion est tout d'abord une force capable d'effacer les prétentions de chacun à faire valoir son intérêt particulier. Cette force serait capable de balayer tout ce qu'une personne s'imagine représenter en réussissant à balayer tout ce qu'il se représente (on reconnaîtra la force de la volonté générale _ ce pourquoi elle n'erre pas). Si la force de persuasion se mesure au pouvoir de certains actes _ gestes, chants, paroles, écrits _ de briser toutes les résistances de l'amour propre (celui des autres comme le sien), c'est parce que ces résistances s'appuient uniquement sur la dénotation, à savoir sur l'idée qu'un mot ou une phrase représenterait une chose bien définie à l'exclusion de toute autre. La persuasion n'a cure de dénoter. L'acte persuasif renverrait moins à ce qu'il veut signifier qu'à lui-même. Il n'est pas inféodé à un code sur lequel l'émetteur et le récepteur s'accorderaient : il *crée* l'accord, il le produit *ex nihilo*. C'est pourquoi son efficace signe l'effacement de tout renvoi référentiel. La persuasion (ce qui fait paraître indiscutable un dire et semble réfuter par avance toute contradiction, toute objection, toute amorce d'un procès réflexif) se passe de la dénotation. La persuasion ne dénote qu'elle-même, elle est autoréférentielle, c'est pourquoi Rousseau la crédite de pouvoir dissiper tout germe de discorde ou de mésentente entre les hommes (le litige apparaissant à partir du moment où on ne s'entend plus sur ce que dénote une expression).

L'imprécision ou le caractère flottant de certains mots utilisés par Rousseau, mots qu'on voudrait à toute force lire comme des concepts (les mots de « nature », de « raison », de « sentiment », d'« existence » ou d' « extase », par exemple), aura peut-être pu rendre la parole de Jean-Jacques Rousseau peu convaincante aux yeux de certains, ce qui est sûr, c'est que cela ne l'a jamais rendue moins persuasive.

Puisque la persuasion lamine l'ordre de la représentation et de la référence, on trouvera logique qu'elle ait rapport à une autre sorte d'effacement, à l'effacement de ce qui nous permet de rapporter une expression à un sujet plein, profond, ponctuel, identique à lui-même, *ie* à l'effacement de tout ce qui nous fait confondre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation. Où trouver trace d'un tel effacement chez un auteur qui aura souvent montré (ou donné l'illusion) qu'il les confondait (notamment dans les moments de persécution, moments où, comme le dit Lacan, le moi est instrumentalisé par le sujet)? Grâce à l'écriture, Rousseau aura pourtant trouvé le moyen de les distinguer. A la différence des moyens d'expressions directs (gestes, cri, chant, parole vive) qui nécessitent la présence physique et immédiate du sujet, l'écriture, non seulement ne l'exige pas, mais porte en elle ce décalage dont peut se supporter la dissociation du sujet de l'énoncé et du sujet de l'énonciation : elle porte ainsi en elle la dissociation du scripteur et du narrateur ; dissociation qui peut se redoubler, d'une part, de celle qui sépare le scripteur du lecteur auquel il s'adresse, *lecteur qu'il est aussi* ; qui peut se redoubler, d'autre part de celle qui, comme dans les *Dialogues*, sépare le narrateur (« Rousseau ») de celui dont il est question, même si ce dernier n'est autre que... lui-même (« Jean-Jacques »). Cette dissociation doublement redoublée du sujet de l'énoncé et de l'énonciation explique que l'écrit ne représente pas le scripteur, ou du moins pas directement. Certes, l'écrit peut prétendre le contraire. C'est qu'il cherche alors à faire illusion, à nous leurrer, à nous faire prendre le narrateur pour le scripteur, à nous aveugler sur le fait que le scripteur est d'abord son lecteur et que le lecteur n'est pas moins engagé dans le déchiffrement et le chiffrement que l'est le scripteur ; c'est surtout que l'écrit comme trompe-l'œil cherche à nous faire croire que celui qu'essaient de cerner ces phrases (le sujet fictif de l'autobiographie)

existerait indépendamment de ce que l'écrit en retrace, qu'il existerait sur le mode d'une présence à soi analogue à celle de Dieu, présence à soi qui justifierait qu'on voit en lui l'origine ou le référent de toute l'affaire. Les *Dialogues* restent une tentative unique dans l'œuvre de Rousseau de démontrer tout cela en se désignant eux-mêmes comme trompe-l'œil.

A la différence de tout autre mode d'expression directe, performative, qui, pour être persuasif, réclame une contemporanéité du sujet et de son expression, l'écrit aurait ceci de paradoxal qu'il ne réclame une telle contemporanéité. Il sera d'autant plus persuasif qu'on y sentira le retrait de celui qui l'a écrit. Celui-ci doit en être *détaché*, séparé (plus un écrivain colle à son écrit, plus celui-ci est poisseux _ le mot est de Barthes ; il est assez remarquable qu'il n'y ait rien de poisseux chez Rousseau ; serait-ce une preuve que ses écrits ne sont pas si imprégnés de sa personne que ce qu'ils nous font croire ? Croire que la personne de Rousseau serait là dès le départ de l'affaire, croire que Rousseau ne ferait que parler simplement de lui, c'est méconnaître que ce que nous prenons pour *sa* personne est avant tout un effet d'écriture, c'est méconnaître que ce que nous appelons la personne est un masque (*persona*), c'est se faire captif d'un dit, d'un trompe-l'œil, c'est perdre de vue ce qu'une telle capture doit à la persuasion ; ce serait délirer avec lui si, justement, les ruses de l'écriture n'étaient pour lui une manière d'échapper à la paranoïa, et donc de ne pas délirer ; moralité : il n'y aurait plus que ses lecteurs qui délireraient, en quoi se confirmerait ce qu'il a toujours dit : tous délirent sauf lui).

Pour gagner en persuasion, l'écriture l'effacement de sa propre présence au monde, de sa contemporanéité aux autres, autrement dit l'effacement de sa propre actualité (si Rousseau revendique si souvent son inactualité, c'est qu'il la tient pour constitutive de son impossibilité d'être conforme aux normes de son temps autant que de sa rage d'expression). Être mort au monde, parler depuis sa mort, n'est donc pas qu'une conséquence de la persécution, c'est un requisit de l'écriture. Se pose alors la question suivante : d'être écrit depuis sa propre mort, cela fait-il de l'écrit une parole morte ? Certes pas, l'écrit n'est ni une parole morte, ni une parole simplement vivante (Rousseau croyait comme le premier Lacan, et conformément à la tradition métaphysique et

ontothéologique, à la parole pleine, vive, à la parole qui vivifie) : elle serait un simulacre de parole vivante, une parole survivante, une parole qui survivrait au fait d'avoir énoncée depuis une mort au monde, à son monde, à ce monde qu'on ne peut plus dire sien _ depuis une mort qui serait donc aussi un simulacre de mort (ce qui doit évidemment être rapproché de ceci : la persécution paranoïaque est elle-même un simulacre de mise à mort, tout comme le passage à l'acte criminel de l'interpréteur délirant est, dans sa valeur de mise en garde, un simulacre de tentative d'assassinat).

Que l'écrit soit un simulacre de parole vivante explique pourquoi l'écrit, même persuasif, reste suspect aux yeux de Rousseau. Dans le droit fil de la tradition platonicienne, celui-ci souscrit en effet à l'idée que l'écrit est quelque chose qui ne peut pas se défendre seul, qui ne répond pas, qui ne réplique plus (ce qui, pour le paranoïaque, représente une possible chance d'avoir le dernier mot, et donc une sortie de la paranoïa). En un mot, pour Rousseau comme pour la tradition, l'écrit doit, en général, être considéré comme quelque chose de mort (un « cadavre »), quelque chose d'inanimé, mais qui, dans certains cas comme le sien, pourrait toutefois avoir un semblant de vie. Certains écrits semblent en effet être dotés d'un simulacre de vie, d'une vie automate, vie ambiguë qu'il faudrait rapprocher de « l'automatisme de la fonction du discours » dont parle Lacan à propos de l'automatisme mental.

D'où un écrit tient-il ce semblant de vie ? De la vraie vie de son auteur ? Non. Rousseau le répète, il n'écrit que depuis sa mort, depuis une vie qui n'est plus qu'un simulacre de vie, voire une vie automate (à la fin de sa vie, il se comparait lui-même à un automate, il parle de ses jouissances d'automate, la marche ou la copie, par exemple). Si le simulacre de vie d'un écrit ne tient pas à ce sujet absolu qu'est supposé être son Auteur, il ne tient pas plus au sens, non moins tenu pour absolu, qu'il est supposé avoir et qu'on prend pour sa raison d'être. Si l'écrit a une vie propre, autonome, *automatique*, il la doit plutôt au fait d'avoir coupé tout lien et avec celui qui pourrait prétendre y être représenté, et avec ce sens qu'on ne suppose pas moins être son référent.

Corrélativement, il doit sa vie propre au fait de continuer de *résonner* pour des lecteurs d'une manière que je qualifierai d'*homophonique* (je

m'appuie sur le travail de Jean Allouch dans *Lettre pour lettre*). Homophonique à quoi ? à des énoncés qui, dans d'autres contextes, pris dans d'autres chaînes, font autrement sens pour ceux qui le lisent (en cela, l'idée qu'une pensée subsisterait du seul fait de l'absoluité et de l'universalité de son sens est un *malentendu*, une homophonie non entendue). On retrouverait une idée fondamentale de Jean Allouch : sa vie, l'écrit la doit, non pas au sens, mais au fait d'être une translittération. Lire tout comme écrire, suivre la lettre de quelqu'un, le suivre littéralement (ce qui n'est pas sans effets persécutifs), c'est avant tout translittérer. Cela explique le caractère paranoïaque de la méfiance de Rousseau à l'égard de l'écrit : il savait mieux que quiconque qu'« *il n'y a pas de différence essentielle entre ceci qui est constitutif de l'écriture et l'interprétation délirante* » (*Lettre pour lettre*).

Considérer que le sens d'un texte fonctionne comme son référent immuable n'est pas qu'un simple leurre imaginaire, c'est un malentendu, disions-nous : une homophonie n'est pas entendue. Si la référence au sens est imaginaire, le *faire sens* relèverait quant à lui du symbolique. Si les écrits de Rousseau continuent faire sens (nous permettent de l'imaginer), ce n'est pas parce que le sens qui s'en dégage serait universel et transcendant, mais parce que la langue dans laquelle on les lit est apte à le *traduire* (le traduire, ie le trahir au fil de lectures qui laissent imaginer que le sens est un et identique à lui-même depuis l'origine). Autrement dit, si ces textes continuent de faire sens, c'est que la langue dans laquelle on le lit (dans laquelle on le traduit, aussi bien), cette langue continue de leur être hospitalière : elle se fait hospitalière à cette langue qui est celle de ces écrits, à la langue de Rousseau. Rousseau n'est certes pas étranger au fait que notre langue soit devenue hospitalière à sa langue, il y aura évidemment travaillé pour compenser l'exclusion dont il souffrait : *faire langue aura ainsi consisté pour lui à rendre la langue dans laquelle on le lirait hospitalière à la sienne pour longtemps*. Si Rousseau continue pour nous de faire sens, ce serait donc moins en vertu de l'universalité présumée de ses idées qu'en vertu de ce qui produit effectivement ce sentiment d'universalité, à savoir en vertu du pouvoir de ses écrits de *faire langue* : faire langue c'est-à-dire, d'une

part, constituer une langue dans la langue, et d'autre part, rendre la langue dans laquelle on la lit hospitalière à cette dernière.

L'écrit comme grâce tiendrait donc au pouvoir de ce qui, dans un texte, n'est pas traduisible (son rythme, ses enchaînements de sonorités, la lumière et la couleur de ses mots, comme le dit Frege) et qui seul a le pouvoir de rendre la langue dans laquelle on le lit (et pour ce faire, on le replonge) apte à s'en trouver renouvelée. L'écriture comme grâce serait celle qui a ce pouvoir de faire tourner à *sa* façon le moulin à eau du langage dont parlait Lacan dans *L'identification* _ façon qui ne va pas sans ses propres « effaçons ».

Du discord paranoïaque : « Lire équivaut donc ici à déchiffrer ; lire implique que le texte soit pris en compte comme chiffre. Une telle prise en compte se présente comme incontournable pour ce qui concerne le texte que donne à lire le psychotique. C'est que ce qui spécifie sa façon d'user du langage (...) frappe par non pas quelque chose qui serait relâché, voire déficitaire, mais au contraire par son tout particulier sérieux, par un réglage de ce qui se produit comme parole ou écrit sur le cristal même de la langue, autrement dit sur ce qui, de la structure du langage, ne relève que de l'écrit. » (, in *Lettre pour lettre, Traduire, transcrire, translittérer*, Eres, 1984, p.198) Ce réglage de ce qui se produit *comme* parole *dans* l'écrit *sur* le cristal de la langue, Rousseau n'aura cessé de le mettre en œuvre comme une répétition de la façon dont le langage sera apparu : dans des occasions de fêtes où, découvrant de nouveaux objets de désir, une ardente jeunesse oublierait sa férocité (effacerait en elle l'état de nature) pour connaître avec l'amour le bonheur de l'expression :

« Mais dans les lieux arides où l'on ne pouvoit avoir de l'eau que par des puits, il falut bien se réunir pour les creuser ou du moins s'accorder pour leur usage. Telle dût être l'origine des sociétés et des langues dans les pays chauds.

Là se formèrent les premiers liens des familles ; là furent les premiers rendez-vous des deux sexes. Les jeunes filles venoient chercher de l'eau pour le ménage, les jeunes hommes venoient abruver leurs troupeaux. Là des yeux accoutumés aux mêmes objets dès l'enfance commencèrent d'en voir de plus doux. Le cœur s'émut à ces nouveaux

objets, un attrait inconnu le rendit moins sauvage, il sentit le plaisir de n'être pas seul. L'eau devint insensiblement plus nécessaire, le bétail eut soif plus souvent ; on arrivoit en hâte et l'on partoît à regret. Dans cet âge heureux où rien ne marquoit les heures, rien n'obligeoit à les compter ; le tems n'avoit d'autre mesure que l'amusement et l'ennui. Sous de vieux chênes vainqueurs des ans une ardente jeunesse oubloit par degrés sa férocité, on s'appriivoisoit peu à peu les uns avec les autres ; en s'efforçant de se faire entendre on apprit à s'expliquer. Là se firent les premières fêtes, les pieds bondissoient de joye, le geste empressé ne suffisoit plus, la voix l'accompagnoit d'accents passionnés, le plaisir et le desir confondus ensemble se faisoient sentir à la fois. Là fut enfin le vrai berceau des peuples, et du pur cristal des fontaines sortirent les premiers feux de l'amour. » (*Essai sur l'origine des langues*, O.C. t..V, p. 405,406)