MaLiCE
Le magazine des littératures & des cultures à l'ère du numérique

Lois de Newton et piège moraliste : le dispositif de l'amour-propre chez Rousseau

Jean-Damien Mazaré

10.58048/2263-7664/253

L'amour propre

Du *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* jusqu'aux *Dialogues*, la conception de l'amour-propre et son opposition à l'amour de soi dont elle est la déviation, se fonde de manière de plus en plus explicite sur une physique anthropologique d'inspiration newtonienne. En élaborant ce modèle de gravitation des âmes, Rousseau rompt avec l'amour-propre scolastique entendu comme orgueil et l'amour-propre d'inspiration janséniste perçu comme fiction d'un double intérieur : l'amour-propre chez Rousseau piège au contraire le sujet dans le double d'une image de soi extérieure. Mais Rousseau n'est pas en rupture radicale avec les moralistes, dont il reprend le dispositif de piège : dans ce piège, il ne s'intéresse plus au déplacement de la pulsion érotique, mais à la désintrication de la pulsion de mort.

From the Discourse on the Origine of Inequality to Rousseau Judge of Jean-Jacques : Dialogues, Rousseau's overview of pride (amour-propre), and of its distinction with self-love (amour de soi) that pride uses to be deflected from, takes as Newtonian laws authority in order to build on physical anthropology. By modelling this gravitational force of human souls, Rousseau distances himself from the scholastic pride which uses tu be seen as hubris and from the Jansenist imagination of pride, that shows it as the fiction of a another self inside every man : on a different way, the Rousseauist pride traps the man in an outside and imaginary self-image. Rousseau's distance from Moralists is not absolute since he retakes the device of the trap : in this trap, he doesn't focus attention on transfer of the erotic pulsion, but on enpowerment of death drive.

Il a longtemps été d'usage dans la critique rousseauiste[1] de chercher les modèles auxquels réagit Rousseau dans le *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité*

parmi les Hommes de 1755 du côté du jusnaturalisme de Pufendorf ou de la théorie morale et politique anglo-saxonne (Hobbes, Locke) : nous analysons le second *Discours* à travers le prisme d'une opposition du Citoyen de Genève à Hobbes, prisme élaboré par Diderot dans l'article « Hobbisme » de l'*Encyclopédie*, qui éclaire la théorie de l'homme bon par nature à la lumière de l'état de guerre de tous contre tous, dont elle serait l'envers.

Il est vrai que Pufendorf et Hobbes sont tous les deux évoqués à plusieurs reprises dans le second *Discours*. Mais le texte puise à d'autres sources, explicites d'abord : Kolben (Rousseau, 1964, 200), observateur des Hottentots, Buffon (198 ; 201) ; ou implicites : Vauvenargues ou Jacques Abbadie[2], à qui Rousseau reprend la distinction entre amour de soi et amour-propre. Sont évoqués aussi « les moralistes », sans qu'il soit bien aisé pour nous de distinguer qui cette dénomination désigne : tout écrivain qui traite des mœurs, de Montaigne à Diderot, serait un « moraliste », selon le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1762.

Les « moralistes » apparaissent néanmoins dans un passage auquel on doit donner toute son importance si l'on veut bien comprendre ce qu'il advient de la notion d'amour-propre chez Rousseau, et l'enjeu de la transformation qu'il lui fait subir : « Quoiqu'en disent les Moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux Passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi » (143) : on comprend que le lien de Rousseau aux moralistes se fait sous le double rapport d'une rectification, et d'une concession. C'est là tout l'enjeu de la construction de second *Discours* : commencer par rectifier l'origine pour mieux mesurer l'ampleur des conséquences.

La notion d'amour-propre cristallise les ambiguïtés de la dette de Rousseau à l'égard des moralistes. En lui donnant la définition si particulière qu'il lui donne, il semble ne faire du mot qu'un simple homonyme de cet amour-propre qu'une large tradition scolastique et janséniste a charriée jusqu'à Pascal et La Rochefoucauld. Que reste-t-il de cet amour-propre en question dans la théorie rousseauiste ? S'il y a en apparence rupture radicale, c'est bien qu'un autre modèle imprègne l'imaginaire rousseauiste de l'amour-propre : cet autre modèle, nous le supposerons inspiré des lois de Newton, et nous verrons son évolution depuis le second *Discours* jusqu'aux *Dialogues* (1) ; Rousseau doit cependant intégrer à sa conception de l'amour-propre la dynamique sociale héritée de la *glory*

hobbesienne, pour penser le rapport entre le sujet et l'autre sous la forme physique et mécanique de la gravitation, dont nous trouverons une illustration dans les *Confessions* (2) ; aux moralistes qui avaient fait de l'amour-propre un piège du plaisir qui pousse à s'aimer en aimant, Rousseau reprend ce dispositif du piège, en en modifiant le fonctionnement, de telle sorte que le leurre n'est plus celui de la *libido* mais de l'image de soi.

La distinction rousseauiste entre amour de soi et amour-propre : une évolution newtonienne ?

La modélisation de la distinction entre amour-propre et amour de soi évolue-t-elle chez Rousseau ? Il faut prendre à la lettre le mot de Kant dans les *Bemerkungen* qui fait de Rousseau « le Newton du monde moral » (Kant 140), en lui donnant toutes les implications que sous-entend ce modèle physique, notamment celles de la confrontation de l'inertie et du choc. On se souvient que la première loi du mouvement dans les *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton est le principe d'inertie, explicité dans la *Definitio III* : « *Materiae vis est potentia resistendi, qua corpus unumquodque, quantum in se est, perserverat in statu suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum* » (Newton, 1726, 2) – ainsi traduit par madame du Châtelet, dont l'importante édition parisienne de 1759 paraît quatre ans après le second *Discours* de Rousseau : « La force qui réside dans la matière est le pouvoir qu'elle a de résister. C'est par cette force que tout corps persévère de lui-même dans son état actuel de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite » (Newton, 1759, 2). Si l'on suit la théorisation progressive de l'opposition entre amour de soi et amour-propre chez Rousseau, on mesurera l'importance prise au long les années par ce modèle newtonien, depuis le second *Discours* jusqu'aux *Dialogues. Rousseau juge de Jean-Jacques*, en passant par *Émile*. La distinction commence avec la note XV du second *Discours* :

> L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'Amour propre n'est qu'un sentiment rélatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à

> faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur. (Rousseau, 1964, 219)

Pour Rousseau, dans l'état primitif, dans la mesure où l'homme ne dispose pas d'outils de comparaison apportés par le développement de la perfectibilité, « se regardant lui-même comme le seul Spectateur qui l'observe » (*Ibid.*), l'amour-propre ne peut pas exister. Les notions de force et de mouvement ne sont convoquées qu'à propos des offenses que les hommes de la nature peuvent se faire entre eux : c'est ainsi que l'homme primitif « peut ravir la proye au plus foible ou ceder la sienne au plus fort, sans envisager ces rapines que comme des évenemens naturels, sans le moindre mouvement d'insolence, ou de dépit, et sans autre passion que la douleur ou la joye d'un bon ou mauvais succès » (219-220). Rousseau peint ici le tableau d'un homme qui voit sans vision, se meut sans mouvement, offense sans outrage, se plie sans humiliation. L'élan initial, celui de l'amour de soi-même, se conserve, tant qu'un objet (être humain violent ou objet de convoitise) n'a pas été posé comme extérieur, donc comme obstacle ; mais la modélisation newtonienne balbutie encore.

C'est avec *Émile* que s'entend davantage l'écho à Newton ; le livre II invite ainsi à poser « pour maxime incontestable que les prémiers mouvemens de la nature sont toujours droits » (Rousseau, 1969, 322). Le plan géométral et le plan moral se confondent mieux ici, par la polysémie des « mouvements droits » de la nature, mouvements qui sont tout à la fois inclinations et inclinaisons. Il nous semble qu'on a trop peu remarqué le caractère physique, voire balistique, de l'anthropologie rousseauiste : il y aurait peut-être, à la suite de la *Transparence et l'Obstacle* (Starobinski, 1971), à penser l'œuvre de Jean-Jacques sous l'angle de l'élan et l'obstacle, c'est-à-dire d'une anthropologie d'un point de vue physique[3]. Tandis que la transparence et l'obstacle pose le problème en termes de phénoménologie, et donc d'intentionnalité, envisager la science de l'homme rousseauiste d'un point de vue physique, et selon le modèle newtonien, permet de prendre en compte la dimension énergétique de la psychologie, telle qu'elle ne cessera de se poser au long du dix-neuvième siècle, et telle que Freud la modélisera dès la première topique : rencontrer un objet ne signifie pas, dès l'élaboration de la pensée rousseauiste, avoir conscience de quelque chose, comme un certain filtre

phénoménologique tendrait à le faire croire, mais signifie être affecté d'une force extérieure, telle qu'elle est capable ou non de dévier notre trajectoire, notre élan psychologique.

Le modèle physique newtonien devient explicite avec les *Dialogues* ; Rousseau y reprend les termes d'*Émile* en supposant un « monde idéal semblable au nôtre » (Rousseau, 1959, 668), et en avançant que « Les passions y sont comme ici le mobile de toute action, mais plus vives, plus ardentes, ou seulement plus simples et plus pures, elles prennent par cela seul un caractère tout différent. Tous les prémiers mouvemens de la nature sont bons et droits » (*Ibid.*). Plus de quinze ans séparent le second *Discours* des *Dialogues*, et ces derniers portent la trace d'une évolution dans la considération de l'état de nature, puisque ce qui fonde la différence du « monde idéal », cette différence de qualité, est paradoxalement une différence d'intensité, de quantité. L'idée apparaît encore plus nettement dans une phrase du brouillon R. 79 du manuscrit de Neuchâtel :

> Les habitans du monde ideal ont tous des ames fortes ou plustot des ames saines, dont la force, sans passer peut être celle des ames communes produit pourtant beaucoup plus d'effet, parce qu'elle agit toute sur la même ligne, qu'il ne s'en perd rien dans des directions obliques, et qu'elle frappe toujours toute au même point. (1619)

Une double qualité nous semble ainsi se dégager du mouvement des « ames saines » des « habitans du monde ideal », qui caractérise précisément la double qualité de la force d'inertie du mobile newtonien, à savoir la *resistentia* et l'*impetus*, une énergétique contradictoire de la poussée et de la retenue par rapport à l'obstacle que rencontre le mobile. Quand l'homme est animé de l'élan primitif de l'amour de soi – ou de « l'amour-propre désintéressé » comme le nomme V. Goldschmidt en évoquant le stade intermédiaire entre état de nature et état social, dans lequel la raison a commencé à se développer –, une force d'inertie, qui est de retenue et de poussée, de *resistentia* et d'*impetus*, permet la constance de son intensité, de sa vitesse et de sa trajectoire, sans que l'esprit ne prenne de direction oblique. Il n'est pas impossible que le texte newtonien, traduit par madame du Châtelet, ait inspiré Rousseau avant la rédaction des

Dialogues, si l'on évoque la suite de la *Definitio III* :

> Le corps éxerce cette force [*c'est-à-dire* : d'inertie] toutes les fois qu'il s'agit de changer son état actuel, & on peut la considérer alors sous deux différens aspects, ou comme *résistante*, ou comme *impulsive* : comme résistante, en tant que le corps s'oppose à la force qui tend à lui faire changer d'état ; comme impulsive, en tant que le même corps fait effort pour changer l'état de l'obstacle qui lui résiste. (Newton, 1759, 2)

Dans le texte latin de Newton, les mots de *resistentia* et *impetus* résonnent non sans une certaine connotation guerrière qu'on trouverait chez Tite-Live ou Tacite. Mais si les mots pourraient évoquer un état naturel de guerre hobbesien de tous contre tous, cependant la reprise du modèle newtonien chez Rousseau conduit à l'exact opposé, à savoir un principe d'inertie de l'âme saine, telle que sa force résistante et sa force impulsive ne peuvent le céder à l'obstacle, si bien que chacun, n'était-ce l'inadéquation du lexique spinoziste, persévère dans son être sans dévier du mouvement premier, qui est « droit » géométralement et moralement. Une autre allusion faite dans le texte des *Dialogues* au boulet de canon n'est pas sans évoquer l'exemple balistique des *Mathematica principia* ; Rousseau, évoquant en effet la déviation qui fait suite au choc de l'obstacle, écrit :

> Cet effet vient principalement de la foiblesse de l'ame qui, suivant mollement l'impulsion de la nature, se détourne au choc de l'obstacle comme une boule prend l'angle de réflexion ; au lieu que celle qui suit plus vigoureusement sa course ne se détourne point, mais comme un boulet de canon, force l'obstacle ou s'amortit et tombe à sa rencontre. (Rousseau, 1959, 669)

Cette allusion au boulet de canon est d'autant plus précieuse que Rousseau en a modifié la place par rapport au brouillon R. 79 du manuscrit, où il avait initialement écrit « mais force l'obstacle ou s'amortit contre lui comme un boulet de canon » (variante *(a)* citée

p. 1619). Rousseau pensait peut-être à la *Definitio V* de Newton, où l'exemple du boulet de canon est ainsi pris, selon le texte de madame du Châtelet :

> Ainsi, si un boulet de canon étoit tiré horisontalement du haut d'une montagne, avec une vîtesse capable de lui faire parcourir un espace de deux lieues avant de retomber sur la terre : avec une vîtesse double, il n'y retomberoit qu'après avoir parcouru à peu près quatre lieues, & avec une vîtesse décuple, il iroit dix fois plus loin ; (pourvû qu'on n'ait point d'égard à la résistance de l'air,) & on diminueroit la courbure de la ligne qu'il décriroit ; en sorte qu'il pourroit ne retomber sur la terre qu'à la distance de 19, de 30, ou de 90 degrès ; ou qu'enfin il pourroit circuler autour, sans y retomber jamais, & même s'en aller en ligne droite à l'infini dans le ciel. (Newton, 1759, 4)

Newton cherche à modéliser la loi des planètes, et surtout, à partir des lois de Kepler, à montrer qu'une seule et même loi, celle de la gravitation universelle, meut les mobiles sublunaires et supralunaires, si bien qu'un boulet de canon pourrait devenir un astre. Mais Rousseau, dans la *Nouvelle Héloïse*, montre-t-il autre chose qu'un boulet de canon devenu planète ? Toute la question de la *Julie* pourrait se poser en ces termes : le boulet de canon (qui pourrait être aussi bien Julie la pieuse que Wolmar l'athée, cela ne change rien dans un système newtonien) retombera-t-il ? La première caractéristique de la vie de Julie, selon la lettre II de la cinquième partie, de Saint-Preux à milord Edouard, est d'être « uniforme » (Rousseau, 1961, 528), et la société qu'elle forme à Clarens avec Wolmar et Saint-Preux, où chacun trouve sa place, pourrait, sans forcer le trait, en particulier au moment du souper dans le salon d'Apollon (549), être pensée sous la forme d'un système newtonien de gravitation, maintenant entre chacun des astres une loi d'attraction constante selon des forces de même valeur, qui empêche les uns et les autres de chuter, comme des boulets de canon. L'amour-propre est subsumé par l'amour de soi-même, ce qui empêche par exemple une « chute » de Wolmar dans la jalousie à l'égard de l'ancien amant de son épouse : il n'est que de regarder la septième estampe de l'édition originale de 1761, celle de « La confiance des belles ames » (estampe de la

sixième lettre de la quatrième partie) et de lire la description que Rousseau, commandant la gravure à Gravelot, en fait :

> L'ami de Julie [*c'est-à-dire* : Saint-Preux] revient d'un voyage de long cours ; et, quoique le marie sache qu'avant son mariage cet ami a été amant favorisé, il prend une telle confiance dans la vertu de tous deux, qu'il invite lui-même le jeune homme à venir dans sa maison. Le moment de son arrivée est le sujet de l'Estampe. Julie vient de l'embrasser, et le prenant par la main le présente à son mari, qui s'avance pour l'embrasser à son tour. M. de Wolmar, naturellement froid et posé, doit avoir l'air ouvert, presque riant, un regard serein qui invite à la confiance. Le jeune homme, en habit de voyage, s'approche avec un air de respect dans lequel on démêle, à la vérité, un peu de contrainte et de confusion, mais non pas une gêne pénible ni un embarras suspect. Pour Julie, on voit sur son visage et dans son maintien un caractere d'innocence et de candeur qui montre en cet instant toute la pureté de son ame. Elle doit regarder son mari avec une assurance modeste où se peignent l'attendrissement et la reconnoissance que lui donne un si grand témoignage d'estime, et le sentiment qu'elle en est digne ». (766-7)

Il n'est pas certain, encore une fois, qu'au modèle phénoménologique de la transparence et de l'obstacle (modèle, si l'on y songe, peut-être un peu trop tributaire, pour Rousseau, d'une opposition moraliste entre être et paraître surdéveloppée au dix-septième siècle) ne doive pas être substitué celui d'une anthropologie physique, mécanique, dynamique, qui ne cherche pas la transparence, comme un certain *credo* de la critique rousseauiste, depuis le livre majeur de Starobinski, tendrait à le montrer, mais la *gravité*. L'hypothèse en a été évoquée par Alain Grosrichard en 1967, dans le célèbre volume des *Cahiers pour l'Analyse* consacré à « L'impensé de Jean-Jacques Rousseau », où Grosrichard ne mentionne pourtant ni Galilée, ni Newton. Grosrichard, évoquant les mots du second *Discours*, écrit en effet : « Depuis le jour où l'équilibre en repos de la Nature première a été anéanti, par "celui qui toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers" l'histoire du monde est la recherche sans fin d'un centre de gravité

introuvable, dans un déséquilibre qui va en s'aggravant » (Grosrichard 44). Grosrichard avance ainsi que « contre ce monde, l'œuvre de Rousseau fonctionne comme un *contrepoids* ou plus exactement comme un système de contrepoids » (*Ibid.*). La modélisation newtonienne qui inspire la pensée rousseauiste de l'amour de soi et de l'amour-propre, est susceptible de rendre compte d'un imaginaire rousseauiste de la gravitation universelle, telle que la société de Clarens, tenant compte de l'équilibre des forces et de l'élan initial des âmes, lui donnera forme de système.

Mon double, les autres et moi : lois de la gravitation dans les *Confessions*

L'amour-propre chez Rousseau, si l'on nous concède l'influence du modèle newtonien, ne naît pas de l'*hubris* ou de l'orgueil, comme la théorisation moraliste d'inspiration théologique le laissait encore voir au dix-septième siècle, mais d'une diminution de l'attention à l'objet visé par le sujet, inversement proportionnelle à l'accroissement de l'attention aux obstacles qui se posent entre le sujet et l'objet. Des inflexions, par rapport au modèle de *l'hubris* de l'amour-propre, ont cependant influencé cet imaginaire de gravitation rousseauiste. La vision que Rousseau hérite de l'amour-propre n'est plus exactement la vision scolastique. En effet, la première forme, dans la tradition scolastique, que prenait l'amour-propre tenait en une apostasie de Dieu. Se considérer comme l'égal du Créateur était une manière d'abolir la distance qui nous sépare de Dieu et de rendre caduque la hiérarchie métaphysique. Cette équivalence de l'amour-propre et de l'orgueil est analysée par saint Thomas dans sa *Somme, « Prima secundae »,* Question 84, « Les péchés capitaux », article 2, qui étudie la question : « L'orgueil est-il le commencement de tout péché ? ». Saint Thomas y discute la proposition de L'*Ecclésiaste*, X, 15 (« L'orgueil est le commencement de tout péché ») et conclut ainsi : « L'homme s'aime lui-même en ce qu'il veut son excellence, car c'est une même chose de s'aimer et de se vouloir du bien. Aussi revient-il au même de supposer au commencement de tout péché l'orgueil, ou l'amour de soi ». Ce que saint Thomas appelle ici « amour de soi » est ce que Rousseau nommerait amour-propre. Cela revient, comme le dit saint Thomas, à « apostasier Dieu » : à la source, ce n'est donc pas tant une *passion* qu'une mauvaise *volonté*, celle de contrefaire le Créateur, et de ne pas se soumettre à ses commandements. Une telle dimension « verticale » de l'amour-propre,

celle qui tend à nier la hiérarchie du Créateur et de la créature, a cependant considérablement évolué à l'époque de Rousseau. La pensée morale et politique du 17ème siècle a largement déplacé le centre de gravité de l'amour-propre : la *glory* hobbesienne n'a plus rien à voir avec la volonté, elle est une passion, qui vient rompre la neuvième loi naturelle de Hobbes, « que tout homme reconnaisse autrui comme son égal par nature ». Contrairement à un amour-propre qui consisterait en une volonté d'apostasier Dieu et en un refus de se soumettre à sa volonté, la *glory* hobbesienne est un amour-propre nourri non de la comparaison à Dieu, mais aux autres hommes, passion inévitable de l'homme en société. Comme l'écrit Hobbes :

> Tout plaisir de l'esprit est gloire (c'est-à-dire une bonne opinion de soi) ou se rapporte finalement à la gloire ; les autres plaisirs sont sensibles ou contribuent au plaisir sensible, et ils peuvent tous être compris sous le terme d' « avantages ». En conséquence, toute société se contracte soit pour un avantage, soit pour la gloire, c'est-à-dire par amour non des compagnons mais de soi. (Hobbes 98)

La *libido dominandi* ne porte plus préjudice au Créateur, mais à l'ensemble des autres créatures. À l'abolition d'une hiérarchie de nature verticale qui témoignait d'une mauvaise volonté de l'homme à se plier aux commandements divins, se substitue l'instauration d'une hiérarchie de nature horizontale, qui vise à asservir les autres hommes par les moyens de la comparaison. L'amour-propre des moralistes est la donnée inévitable de l'éthologie humaine, source inavouée du comportement de l'homme en société.

Le modèle newtonien de la double qualité d'*impetus* et de *resistentia* de la force de gravité permet à Rousseau de reprendre la dimension sociale de l'amour de soi hobbesien. Rousseau écrit en effet dans les *Dialogues* : « Quand, détournées de leur objet par des obstacles, elles s'occupent plus de l'obstacle pour l'écarter 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 » (Rousseau, 1959, 669). Il y a amour-propre dès lors qu'un écran s'interpose

entre le sujet et l'objet, et que le sujet ne maintient pas l'*impetus* et la *resistentia* de sa force d'inertie : de sorte que son élan, bon par nature, perd de sa force et connaît une déviation d'attention. Par exemple, l'élan amoureux est bon et droit par nature. Quels écrans sont-ils susceptibles de changer ce mouvement initial en amour-propre ? Celui d'un potentiel rival, qu'on cherchera à détruire ; celui des distinctions sociales, qu'on voudra abolir par le vol ; celui de la peur de déplaire, et l'on devient injuste, violent, menteur… Dans tous les cas, l'écran suppose le monde social dans lequel l'image de soi, principe d'articulation du sujet à l'univers symbolique, « décale » la césure ontologique, la fait passer à l'extérieur, tandis qu'elle était, dans une conception théologique, interne à l'individu.

Alors, selon les mots du second *Discours*, se développent « vanité », « mépris », « honte » et « envie » (Rousseau, 1964, 170). À quoi se rapportent ces quatre sentiments sinon à quatre verbes : *être* (vanité du titre), *parler* (puissance destructrice du signe méprisant), *faire* (action honteuse), *avoir* (envie de propriété) ? Ces quatre verbes désignent des qualités qui, dans leur mouvement initial ne sont nullement condamnables : il y a une manière d'être, de parler, d'agir et d'avoir, comme le montre l'âge d'or intermédiaire entre la fiction de l'état de nature et la réalité du monde social, qui relève de l'élan initial principiel de l'amour de soi-même et ne dégrade pas l'individu. C'est lorsque l'attention originale diminue, et que le sujet se concentre davantage sur l'obstacle qui pourrait le dévier pour l'éliminer que ces mouvements primitifs se changent en mouvements d'amour-propre. La force de l'obstacle, la puissance de l'écran, relève de la fiction : le sujet en vient à imaginer que son être pourrait être diminué par l'absence de titres (vanité), que sa parole pourrait manquer de poids (mépris), il en arrive à « la crainte de la censure même injuste » qui pousse « à ramper de peur de tomber » (article « Honte » de l'*Encyclopédie*), ou à celle du déclassement qui pousse à posséder (envie). Le titre est l'écran de fiction qui s'interpose entre le sujet et la *qualité* (et si ma qualité n'était pas assez forte ?) ; la rhétorique est celui qui s'interpose entre le sujet et la *sémiotique* (et si mes signes n'avaient pas assez de puissance ?) ; la censure est celui qui s'interpose entre le sujet et *l'éthique* (et si mon comportement me desservait ?) ; le déclassement celui qui s'interpose entre le sujet et sa *place* (aurai-je plus de force en ayant son talent, sa jeunesse, sa beauté, son savoir… ?). L'amour-propre rousseauiste est ainsi une propriété (celle d'être, de parler, d'agir et d'avoir) déviée par une fiction extérieure qui affaiblit l'élan initial pour chercher à l'anéantir. Quel exemple plus

frappant, chez Rousseau, que celui du ruban volé dans le livre second des *Confessions*, où Jean-Jacques accuse Marion, qu'il aimait néanmoins, d'avoir volé ce ruban pour le lui offrir à lui, alors qu'il est en réalité le voleur et lui destinait ce ruban à elle ?

> Je l'accusai d'avoir fait ce que je voulois faire et de m'avoir donné le ruban parce que mon intention étoit de le lui donner. Quand je la vis paroitre ensuite mon cœur fut déchiré, mais la présence de tant de monde fut plus forte que mon repentir. Je craignois peu la punition, je ne craignois que la honte ; mais je la craignois plus que la mort, plus que le crime, plus que tout au monde. J'aurois voulu m'enfoncer, m'étouffer dans le centre de la terre : l'invincible honte l'emporta sur tout, la honte seule fit mon impudence, et plus je devenois criminel, plus l'effroi d'en convenir me rendoit intrépide. Je ne voyois que l'horreur d'être reconnu, déclaré publiquement, moi présent, voleur, menteur, calomniateur. Un trouble universel m'ôtoit tout autre sentiment. Si l'on m'eut laissé revenir à moi-même j'aurois infailliblement tout déclaré. (Rousseau, 1959, 86-7)

On voit ici à l'œuvre la conscience scissionniste de Jean-Jacques, qui pose un double de lui-même comme objet de fiction, et l'énergie inversement proportionnelle déployée dans le rapport entre élan et obstacle : cette image de soi virtuelle, celle d'un Jean-Jacques ayant volé et menti, exerce sur le vrai Jean-Jacques une telle force que son élan initial, qui était celui de l'amitié, est dévié. Un travail du regard imaginaire, supposant un Jean-Jacques humilié de s'avouer voleur, perturbe la trajectoire psychologique. L'amour-propre suppose ainsi un *dispositif fictionnel*, qui fait se dédoubler le regard, créant un objet imaginaire intermédiaire entre le moi et le non-moi, qui infléchit l'énergie du mouvement droit de la nature : il faut, pour Jean-Jacques, éliminer cet obstacle fictionnel de l'image de soi avouant (que seul résout l'écriture des *Confessions*), c'est sur cela que se concentre son énergie, et c'est en cela qu'il perd l'élan primitif de l'amour de soi-même. Rousseau reviendra sur cet épisode dans la « Quatrième promenade » des *Rêveries du promeneur solitaire*, consacrée au mensonge, ses raisons, ses modalités, ses effets ; généralisant le cas de son mensonge à l'égard de Marion, il écrit :

> J’atteste le ciel que si je pouvois l’instant d’après retirer le mensonge qui m’excuse et dire la vérité qui me charge sans me faire un nouvel affront en me rétractant, je le ferois de tout mon cœur ; mais la honte de me prendre ainsi moi-même en faute me retient encore, et je me repends trés sincerement de ma faute, sans neanmoins l’oser réparer. (Rousseau, 1959, 1034)

Ce que Rousseau illustre avec cette épisode, la persévérance dans le nouvel état, nous semble venir ici encore de premières lois des Newton, en particulier de la « *Definitio IV : Vis impressa est actio in corpus exercita, ad mutandum ejus statum vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum* », dans lequel Newton pose le principe suivant : « *Perseverat enim in statu omni novo per solam vim inertiae. Est autem vis impressa diversarum originum, et ex ictu, expressione, ex vi centripeta* » (Newton, 1726, 2) – ce que madame du Châtelet traduit ainsi, dans l’édition de 1759 : « Le corps persévère par sa seule force d’inertie dans le nouvel état dans lequel il se trouve. La force imprimée peut avoir diverses origines, elle peut être produite par le *choc*, par la *pression*, & par la *force centripete* ». Il faut imaginer la scène d’accusation de Marion sous sa forme physique, presque sous une forme d’écriture mathématique de la loi d’attraction entre les différents éléments qui gravitent autour de Jean-Jacques : Marion, le comte de la Roque, et le Jean-Jacques imaginaire s’humiliant en avouant. C’est la loi physique régulant les rapports de force entre chacun des éléments qui maintient le coupable, une fois l’élan de l’amour de soi (qui est amour pour Marion) brisé, dans son état d’inertie : c’est bien la *force centripète* qui maintient Rousseau dans une persévérance à mentir. Le cas du ruban volé, cette forme de petit « roman », comme Rousseau pouvait le dire de son histoire avec mademoiselle de Breil (Rousseau, 1959, 96) chez le comte de Gouvon, qui s’intègre, il faut bien le dire, assez étrangement dans le dispositif narratif des *Confessions*, pourrait passer pour digression philosophique ou *exemplum* de la théorie de l’amour-propre dans la constitution de la subjectivité rousseauiste. Rousseau évoque juste avant cet épisode sa sortie de la maison Vercellis : « Je ne sortis pas de sa maison comme j’y étois entré » (84), et évoque à nouveau cette sortie, en disant au début du

livre troisième à peu près le contraire juste après l'évocation de l'épisode du ruban : « Sorti de chez Made de Vercellis à peu près comme j'y étois entré » (88)… Rousseau semble avoir intégré cet épisode pour que le récit de sa vie puisse correspondre à la théorisation de l'amour-propre dont la physique anthropologique était devenue plus marquée depuis la rédaction d'*Émile*.

Surinvestissement de la pulsion érotique contre désintrication de la pulsion de mort : évolution du dispositif de piège de La Rochefoucauld à Rousseau

Notre propos a cherché à mesurer l'importance du modèle newtonien dans l'élaboration d'une anthropologie rousseauiste d'un point de vue physique : ce modèle supposait le passage d'un orgueil « vertical » d'apostasie, à un orgueil hobbesien « horizontal » de compétition sociale. La première conception rousseauiste de l'amour-propre, celle du second *Discours*, porte la trace de cette ancienne caractérisation de l'amour-propre comme *libido dominandi*. Rousseau en accentue la composante socio-économique : l'amour-propre est le moteur et le ciment de la communauté économique ; rendant les hommes dépendants les uns des autres, tous à la fois maîtres des autres, et soumis à eux, dans la mesure où l'attention se porte sur la place qu'ils occuperont en société, il les rend aussi interdépendants économiquement, dans la mesure où il instaure un système de besoins réciproques entre riches et pauvres et entraîne une inégalité des conditions sociales. Avec Rousseau, l'amour-propre devient la clef de voûte d'une étude socio-économique du fonctionnement des rapports humains :

> Les riches de leur côté connurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignerent bientôt tous les autres, et se servant de leurs anciens Esclaves pour en soûmettre de nouveaux, ils ne songérent qu'à subjuguer et asservir leurs voisins ; semblables à ces loups affamés qui ayant une fois goûté de la chair humaine rebutent toute autre nourriture, et ne veulent plus que dévorer des hommes. (Rousseau, 1964, 175-6)

Mais on a vu que cet orgueil de *libido dominandi* connaissait une inflexion dans la modélisation rousseauiste de l'amour-propre : c'est la fiction d'un soi affaibli, et non plus l'orgueil de compétition, qui piège le sujet. Cependant ce dispositif de *piège* de l'amour-propre était présent dès son élaboration théologique, et il était exacerbé par sa mention récurrente chez les moralistes, en particulier chez Pascal et chez La Rochefoucauld. Chez ce dernier en effet, la notion d'amour-propre oscille encore entre la verticalité de son sens théologique et l'horizontalité de sa signification sociale. Les passions que l'homme développe en société seraient dues à une passion primitive, principielle, caractéristique de l'homme social, qui serait l'amour-propre. L'idée d'une passion primitive mauvaise est bien entendu inconcevable pour Rousseau. Mais chez La Rochefoucauld, cet amour-propre a tant d'importance pour le sujet, qu'il en est presque un sujet dans le sujet, comme le montre son autonomisation dans la célèbre première maxime qui fut supprimée par La Rochefoucauld :

> L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi ; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens […]. Rien n'est si impétueux que ses désirs, rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites ; ses souplesses ne se peuvent représenter, ses transformations passent celles des métamorphoses, et ses raffinements ceux de la chimie. […] Là il est souvent invisible à lui-même, il y conçoit, il y nourrit, et il y élève, sans le savoir, un grand nombre d'affections et de haines ; il en forme de si monstrueuses que, lorsqu'il les a mises au jour, il les méconnaît, ou il ne peut se résoudre à les avouer. (Maxime 1, supprimée)

L'amour-propre, ici, n'est plus tant une passion qu'une instance de l'homme, un peu à la manière avec laquelle l'inconscient appartiendra à la structure du sujet chez Freud[4] : le sujet n'est plus unitaire, il est habité par une instance, une *fiction* qui a ses « désirs », ses « desseins », ses « affections », ses « haines ». P. Campion invite à remonter aux sources démonologiques de l'anthropologie mise en place par La Rochefoucauld : « Il n'est pas impossible que les représentations religieuses du Démon en général et du

mauvais ange de chacun ne subsistent à l'arrière-plan de ces métaphores anthropomorphiques [de la première maxime] » (Campion, 86). Fiction d'un double obscur, l'amour-propre est un autre absolu, qui fonde paradoxalement le statut de personne : un peu à la manière des « lopins » de Montaigne dont nous sommes faits, appartient au sujet un espace intérieur, qui est celui des « terres inconnues » que mentionne la *Maxime* 3 : « Quelque découverte qu'on ait faite dans le pays de l'amour-propre, il y reste encore bien des terres inconnues ». Toute réflexion du sujet sur lui-même met donc en branle cet amour-propre, en tant qu'il est constitutif de la subjectivité, rendant le moi opaque, dans la mesure où l'amour-propre non seulement trouble le jugement de la part rationnelle du sujet, mais est lui-même une instance trouble, puisqu'il est « invisible à lui-même » : par son action comme par sa nature, il ruine toute hypothèse de connaissance lucide de soi, et de discours sincère sur soi. L'amour-propre est ainsi une *donnée naturelle*, l'irréductible de tout discours et savoir anthropologique. Comme le rappelle Jean Starobinski à propos de La Rochefoucauld, « l'homme ignore ce qui le meut, il est incapable de percevoir et de sentir ce qu'il lui importerait tellement de connaître : les vraies causes de ses actions et de ses sentiments » (Starobinski, 1962, 40).

Ainsi se met en place le dispositif de piège, pour l'homme qui cherche à connaître l'origine « intérieure de son action ». Lacan a formulé de façon lumineuse cette dramatisation du piège chez La Rochefoucauld dans le séminaire sur *Le moi* :

> Mais La Rochefoucauld fait valoir autre chose – qu'en nous engageant dans des actions dites désintéressées, nous nous figurons nous libérer du plaisir immédiat, et chercher un bien d'ordre supérieur, mais que nous nous trompons. C'est là qu'est le nouveau. Ce n'est pas une théorie générale comme quoi l'égoïsme englobe toutes les fonctions humaines. Cela, la théorie physique de l'amour chez saint Thomas le dit déjà – le sujet, dans l'amour, cherche son propre bien. Saint Thomas, qui ne disait que ce qui s'était dit depuis des siècles, était d'ailleurs contredit par un certain Guillaume de Saint-Amour, lequel faisait remarquer que l'amour devait être autre chose que la recherche du bien propre. Ce qui est scandaleux chez La Rochefoucauld, ce n'est pas que l'amour-propre soit pour lui au fondement

> de tous les comportements humains, c'est qu'il est trompeur, inauthentique. (Lacan 19-20)

Qu'il nous soit permis de dire ici de mettre en relation, de façon quelque peu schématique et caricaturale, cette théorisation du piège de l'amour-propre avec l'activité sublimatoire. On voit en quoi consiste cet « hédonisme propre à l'*ego* » comme le désigne Lacan, qui est ce qui « nous frustre à la fois de notre plaisir immédiat et des satisfactions que nous pourrions tirer de notre supériorité par rapport à ce plaisir » (20) : ce que nous montre La Rochefoucauld, non sans quelque téléologie dans l'interprétation de Lacan, c'est qu'il existe un investissement pulsionnel capable de se détourner de l'objet du désir et de tirer plaisir, par un déplacement de l'investissement vers le *medium* , de cette frustration. L'activité sublimatoire, de même que celle du refoulement qui en est le pendant défensif, est ce qui, leurrant l'individu, lui procure un plaisir supérieur à la simple satisfaction de la *libido* ou à la satisfaction d'avoir retenu cette *libido* ; l'amour-propre piège ainsi le désir, en transformant l'investissement pulsionnel de l'objet de la *libido* en un surinvestissement de ses propres ressources ; alors l'individu, qui croit ressentir l'amour de Dieu augustinien, en réalité *s'aime aimant*, déplaçant l'investissement initial en un surinvestissement du *medium*. Julia Kristeva rappelle ainsi que « dans l'activité sublimatoire, la *pulsion érotique* (ou de vie) ne vise plus un *objet* sexuel de satisfaction, mais un *medium* qui est soit un pôle d'idéalisation amoureuse (la beauté d'un autre soi), soit une production verbale, musicale ou picturale, elle-même hautement idéalisée » (Kristeva 30).

Comment ce dispositif de piège évolue-t-il chez Rousseau ? Il change de nature en devenant le piège d'une identification avec un double imaginaire. On a vu Rousseau aliéné, lors de l'épisode du ruban volé, dans ce double obligé d'avouer et de présenter ses excuses. Le piège est un dispositif qui brouille ici les catégories de l'intérieur et l'extérieur, il est un cadre dans lequel les places sont inversées, laissant s'immiscer chez le sujet une instabilité imaginaire. Considérons la fin du livre sixième des *Confessions*, au moment où Jean-Jacques retourne chez madame de Warens et découvre qu'un autre, Wintzenried, a pris sa place auprès de Maman :

> Je monte, je la vois enfin, cette chere Maman si tendrement, si vivement, si purement aimée ; j'accours je m'élance à ses pieds. Ah ! te voilà, petit ! me dit-elle en m'embrassant : as-tu fait bon voyage ? comment te portes-tu ? Cet accueil m'interdit un peu. Je lui demandai si elle n'avoit pas receu ma lettre ? Elle me dit qu'oui. J'aurois cru que non, lui dis-je ; et l'éclaircissement finit-là. Un jeune homme étoit avec elle. Je le connoissois pour l'avoir vu déjà dans la maison avant mon départ : mais cette fois il y paroissoit établi, il l'étoit. Bref je trouvai ma place prise. (Rousseau, 1959, 261)

On sera attentif au caractère quelque peu étrange du récit : comment Rousseau peut-il arriver et ne pas voir qu'un autre homme est là ? Comment peut-il échanger avec madame de Warens sans se rendre compte de la présence de Wintzenried à ses côtés ? Dans la première perception de Rousseau, il y a comme une identification primaire, telle que la définiront Freud et Winnicott, avec l'homme qui a pris sa place : cet homme n'est pas perçu parce qu'il n'est d'abord pas différent de lui, il est le même que lui, il est celui que Maman aime. Jean-Jacques est d'abord piégé par cet autre imaginaire et ce mécanisme doit se comprendre comme une tentative d'échapper à « la séparation avec le contenant maternel » (Kristeva 8). Chez Rousseau, le piège se retourne alors : au lieu d'un investissement de la pulsion érotique dans le *medium*, c'est la pulsion mort qui est désintriquée. Alors, comme l'écrit Kristeva, « elle a le choix : soit de se diriger seule vers le dehors (objet, autre) et de l'attaquer avec un maximum de violence, de destructivité, de cruauté ; soit de s'infléchir vers le Moi sous l'aspect d'une dépréciation, d'une sévérité critique, d'une dépressivité, voire d'une mélancolie suicidaire » (31).

Conclusion

Dans l'imaginaire rousseauiste de l'amour-propre, plusieurs modèles concurrentiels entrent en ligne de compte, qui font évoluer les représentations de ce sentiment. Que les lois de Newton ait exercé sur Rousseau une influence considérable n'a rien d'étonnant, étant donné la diffusion des idées newtoniennes dans les milieux intellectuels au dix-huitième siècle. Nous supposerons finalement que ce modèle des forces physiques et dynamiques a amené Rousseau à l'intuition que la vérité de la théorisation moraliste de

l'amour-propre tenait à la distribution des énergies pulsionnelles du sujet : il y a un raffinement des investissements pulsionnels qui, pour reprendre les mots de La Rochefoucauld, passe celui de la chimie. Rousseau reprend ainsi le modèle moraliste du piège, mais en montre l'envers : pris au piège de l'image de soi, celle qui est supposée maintenir l'espace potentiel avec la mère, le sujet laisse échapper la pulsion thanatique qui se désintrique et conduit à la compétition sociale, ou à la dépression. Il aura ainsi peut-être fallu à Rousseau le prisme mécanique et dynamique d'une anthropologie physique pour cerner les contours de la psychologie « moderne » qui ne peut être aujourd'hui pensée – et représentée littérairement – sans ces maîtres-mots : image, compétition, et désespoir.

Ouvrages cités

Campion, Pierre, *Lectures de La Rochefoucauld*. Rennes : PUR, 1998

Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris : Vrin, 1992.

Domenech, Jacques, *L'Éthique des Lumières. Les Fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*. Paris : Vrin, 1989

Goldschmidt, Victor, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris : Vrin, 1974

Grosrichard, Alain, « Gravité de Rousseau (L'œuvre en équilibre) ». *Cahiers pour l'Analyse*, n° 8, 1977, p. 43-59

Hobbes, Thomas, *Du Citoyen*. Trans. Philippe Crignon, Paris : Flammarion, 2010

Kant, Immanuel, *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Trans. Brigitte Geonget, Paris : Vrin, 1994

Kristeva, Julia, *L'Amour de soi et ses avatars : démesures et limites de la sublimation*. Nantes : Pleins Feux, 2005

Lacan, Jacques, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*. Paris : Seuil, 1978

La Rochefoucauld, François de, *Maximes suivi de Réflexions diverses suivi du Portrait de La Rochefoucauld par lui-même*. Paris : Garnier, 1967

Moore, Will Grayburn, « La Rochefoucauld et le mystère de la vie ». *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, n° 18, 1966, p. 105-111

Newton, Isaac, *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Editio tertia aucta & emendata, Londres : Guil. & et Joh. Innys, 1726

Newton, Isaac, *Principes Mathématiques de la Philosophie naturelle*. Trans. Émilie du Châtelet, Paris : Desaint & Saillant, 1759

Rousseau, Jean-Jacques, *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*. Paris : Gallimard. Vol. 1 des *Œuvres complètes*, 1959

Rousseau, Jean-Jacques, *La Nouvelle Héloïse. Théâtre. Essais littéraires*. Paris : Gallimard. Vol. 2 des *Œuvres complètes*, 1961

Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social. Écrits politiques*. Paris : Gallimard, Vol. 3 des *Œuvres complètes*, 1964

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile. Éducation. Morale. Botanique*. Paris : Gallimard, Vol. 4 des *Œuvres complètes*, 1969

Staronbinski, Jean, « Complexité de La Rochefoucauld ». *Preuves*, n° 135, 1962, p. 33-40

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau*. Paris : Gallimard, 1971

Thomas d'Aquin, Somme de Théologie. Trans. Albert Raulin et Aimon-Marie Roguet, Paris : Le Cerf, 1984 sq.

1 .

Cf. Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* (Paris : Vrin, 1974) ; Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris : Vrin, 1992).

2 .

Cf. Jacques Domenech, *L'Éthique des Lumières. Les Fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle* (Paris : Vrin, 1989), p. 67-69.

3 .

L'idée en a été amorcée par M. Rueff lors d'une conférence à l'École Normale Supérieure le 17 mars 2010 sur « Le divertissement selon Rousseau ». La conférence peut être écoutée sur le site http://www.diffusion.ens.fr/.

4 .

Le parallèle est esquissé par Will Grayburn Moore, « La Rochefoucauld et le mystère de la vie », *CAIEF* (Paris : Les Belles Lettres, 1966), p. 107, repris dans Pierre Campion, *Lectures de La Rochefoucauld* (Rennes : PUR, 1998), p. 86.