

H-France Review Vol. 16 (June 2016), No. 97

Fayçal Falaky, *Social Contract, Masochist Contract. Aesthetics of Freedom and Submission in Rousseau*. Albany: SUNY, 2014. xii + 224 pp. Notes, bibliography, and index. \$70.00 U.S. (hb.). ISBN13: 978-1-4384-4989-0. \$24.95 U.S. (pb). ISBN13: 978-1-4384-4990-6

Review by Laurence Mall, University of Illinois at Urbana-Champaign

Dans une des scènes les plus célèbres des *Confessions*, l'enfant fessé éprouve du plaisir, et voilà Rousseau installé au rayon Pathologies sexuelles, Rubrique: Masochisme. Mais comme l'avait souligné G. Deleuze dans un texte fournissant l'armature théorique principale de l'étude de Fayçal Falaky, l'intérêt de l'œuvre de L. von Sacher-Masoch pour la clinique est à distinguer d'une dimension beaucoup plus large du masochisme caractérisé par la capacité du sujet à se donner consciemment le change par une dramatisation de soi.[1] Ce que Falaky retient de l'analyse de Deleuze, c'est d'abord cela: la capacité fabulatrice du sujet masochiste, qui élabore une structure formelle où couler sa soumission volontaire à l'illusion. D'abord mécanisme de défense psychologique pour échapper à l'asservissement des sens, le tableau-fétiche d'un idéal vertueux enraciné dans la nature est érigé et élargi par Rousseau au rang d'une théorie universelle, et par Falaky, à celui d'une démarche des modernes, pour qui ne demeurent que les simulacres des grands idéaux du passé. L'instinct sensuel ou sensible est réinvesti dans tout objet (bénéfique, vertueux) jugé propre à combler l'abîme creusé par la mort des croyances religieuses. L'art et la manière du *comme si* structurent l'ensemble de l'étude: le philosophe, soutient Falaky, maintient dans l'ensemble de son œuvre un dualisme entre la raison qui sait et le sentiment qui n'en sait rien, entre un artifice concerté et le désir qui exige d'y déchiffrer une nature, selon un mécanisme que nous devons reconnaître au cœur de notre modernité.

Le premier chapitre situe la pensée morale de Rousseau dans le courant sceptique des Lumières. Il rapproche les deux pour ensuite les distinguer. Dans la perspective de ces anti-métaphysiciens que sont La Mettrie, Diderot dans *La Religieuse*, Boyer d'Argens dans *Thérèse philosophe* ("L'unique qui ait agréablement lié la luxure et l'impiété," estime Sade, cité p. 172), les élans religieux sont les déplacements méconnus, déguisés, de désirs sexuels non satisfaits. Avec les philosophes matérialistes de son temps, Rousseau perçoit la nature sensuelle des inquiétudes et désirs métaphysiques: il suit dans ses *Confessions* un schéma d'analyse similaire, portant un regard quasiment médical sur la véritable identité (sexuelle) de ses désirs. Mais parce que le dévoilement libertin et la démystification rationaliste sont, selon lui, dégradants pour l'humanité, il appelle et accueille les pouvoirs préservatifs de la vertu héroïque. Témoin Emile, sauvé des égarements des sens par l'image d'une perfection ("Il n'importe que l'objet que je lui peindrai soit imaginaire [...]").[2] Telle est la logique du masochiste, qui (re-)crée de toutes pièces une figure idéale à laquelle se soumettre.

Le second chapitre reprend, sous un angle nouveau, l'épineuse question de la nature-origine. Une analyse précise de passages clés en révèle l'inscription simultanée comme création seconde. L'exercice est familier aux exégètes de Rousseau, en particulier dans la réflexion sur l'origine des passions et émotions humaines, telles que l'amour de soi, la pitié, la pudeur, la justice, l'amour. Ici, l'esthétique masochiste est sollicitée pour éclairer le mécanisme commun aux différentes positions en jeu. La création par le masochiste d'un

objet de désir imaginé comme froid et cruel l'engage dans un processus artistique c'est-à-dire dans un artifice. Mais c'est précisément cet artifice qui, une fois désavoué, permettra la croyance (volontaire) en une réalité perçue comme naturelle ou innée. Les exemples se succèdent. Dans *L'Emile*, Rousseau soutient que l'éveil des premiers désirs sexuels est second, et est activé en premier lieu dans la société. Ainsi, laissé seul dès l'enfance dans un désert sans livres et sans femmes, un homme mourrait vierge et sans besoins sexuels, affirme-t-il audacieusement. Dans les réminiscences des *Confessions*, un état de castration pré-œdipien est réinventé. Dans le *Pygmalion*, la créature artificielle fait renaître le sujet comme un nouvel homme naturel sans sexualité. Et dans le prologue du *Second Discours*, la fictionalité de l'état de nature est admise par Rousseau lui-même. C'est en désirant passionnément *ce qui aurait dû être* qu'il peut le ressusciter comme passé et lui conférer la qualité d'une vérité.

La démarche confessionnelle, et son balancier entre aveu et désaveu, font l'objet de l'excellent troisième chapitre. Fayçal Falaky étudie ce qui constitue un schéma dans les aveux de Rousseau. Au sein des épisodes où il semble coupable, il se figure comme un être incapable de réagir, subissant une force accidentelle, et qui ne comprend la signification de l'acte qu'après l'avoir commis pour nous en offrir une reconstruction rétrospective. Montrant, dans le sillage de P. de Man, que la répression fonctionne comme (condition de la) révélation, des analyses précises et sinueuses de la honte—force irrésistible à laquelle le sujet ne peut que se livrer passivement, mettent en valeur les épisodes où Rousseau déclare avoir perdu toute conscience de lui-même pour se faire machine, soumise à un automatisme. Outre les deux épisodes de la fessée et celui du ruban volé, d'autres pages des *Confessions* sont examinés dans une perspective semblable, pour démontrer que l'aléatoire, la nature fortuite, quasi impersonnelle des situations, s'y inscrivent comme condition du plaisir (de la gratuité). Dans la performance de la confession et sa posture d'enfant pénitent, Rousseau se fait en outre l'objet des jugements du lecteur à l'âme sensible, de ses réprimandes et de sa compassion. Ici encore l'humiliation mène au plaisir désavoué (innocenté) par l'aveu.

Clarens, et tout particulièrement le jardin de l'Elysée dans *La Nouvelle Héloïse*, illustrent les principes de l'esthétique masochiste et leur dimension morale tels que les développe le quatrième chapitre. Saint-Preux renaît comme enfant symbolique de Julie, comme tous à Clarens soumis à son empire, et dans la logique du contrat masochiste, l'artifice de l'inversion de son statut d'origine (précepteur de Julie), est naturalisé. Wolmar agit comme le metteur en scène d'un univers où la contrainte et la ruse animent des volontés magistralement manipulées. Le jardin de l'Elysée, où l'art le plus concerté produit l'effet de la nature la plus spontanée, est un site exemplaire de l'assentiment du sujet à une illusion dont il est parfaitement conscient mais qu'il choisit de prendre pour la réalité. Julie est, pour Saint-Preux, une créature fantasmatique, un instrument de sublimation de ses désirs. C'est à cette condition qu'à Clarens le plaisir peut être une ressource morale purifiée. En conclusion du chapitre, on glisse en deux paragraphes de Diderot (sur Richardson) à Bossuet, Voltaire et Žižek, pour retrouver l'idée de l'impulsion narcissique du désir religieux.

Le cinquième et dernier chapitre aborde la question politique de la loi pour montrer que, chez Rousseau, elle doit tirer toute sa force, non pas d'une autorité extérieure forte, mais bien d'une persuasion douce, celle du for intérieur. Elle doit être perçue comme s'originant dans le cœur, intemporelle et émanant d'une maternelle nature, et non comme le produit d'un raisonnement dicté au nom du Père. Plusieurs passages sont mobilisés pour que puissent être révélées les grandes lignes d'un procédé récurrent, où le sujet obéit à une loi vertueuse qu'il croit retrouver en lui comme objet de son désir, parce que tout est fait pour que la source lui en demeure cachée—d'où un certain degré d'infantilisation—et que l'artifice apparaisse comme celui de la nature même. Outre l'habituel constat de la manipulation invisible qui structure l'univers social de Clarens, on retrouve ici le très familier trio des grands manipulateurs rousseauistes : Wolmar dans *La Nouvelle Héloïse*, le gouverneur de *l'Emile*, le législateur du *Contrat social*, qui tous cherchent à recréer la dynamique pré-culturelle de la nature, et à refaire le monde tel qu'il aurait dû être originellement. Plus particulièrement ici, le motif du troisième partenaire, figure androgyne de la théorie deleuzienne du masochisme et dont la fonction consiste à endosser une autorité pour ainsi dire négative, sans la violence du Père, sert à éclairer le rapport entre Wolmar et Saint-Preux.

Falaky remarque que dans les nombreux rôles plébiscités par les héritiers de Rousseau, le Jean-Jacques "déconstruit," celui qui désigne lui-même sa propre mise en scène, est particulièrement négligé. La dernière section du chapitre propose une excursion dans la période révolutionnaire pour illustrer l'impact de la conception rousseauiste non distanciée de la loi, que ce soit dans la religiosité manifestée dans le culte de Rousseau ou la "dévotion fanatique" des révolutionnaires à la République. Les fervents disciples de Rousseau n'auraient pas compris que l'œuvre tout entière est basée sur une auto-illusion. Certains sont cependant des adeptes lucides, possédant la "foi de l'incrédule," conscients de l'illusion. P. Le Tourneur dans son *Voyage à Ermenonville* évoque, par exemple, l'idée d'un culte sans divinité, y reconnaissant une "illusion bien douce et qui s'offre à mon esprit sous l'aspect riant de la réalité" (cité p. 208). Curieusement, dans ce chapitre sur la politique, l'étude n'aborde pas l'illusion noire qui, chez le Rousseau tardif des *Dialogues* surtout, prend la forme de l'opinion publique manipulée et ouvre sur "l'aporie de l'unanimité injuste," comme l'a démontré justement J.-F. Perrin dans une étude essentielle.[3]

Une conclusion succincte renvoie dos à dos la posture stoïcienne et les rêveries pastorales ou "primitives" pour souligner qu'au fond Rousseau ne se fait pas plus d'illusion sur l'humanité qu'"Hobbes et compagnie" (p. 167)—qu'il ne se fait pas illusion sur ses illusions. Suit un élargissement suggestif de la démonstration à l'ensemble des sociétés modernes : le masochisme est une stratégie défensive pour faire face au désenchantement du monde.

Alors que dans l'ensemble la circulation entre les textes est aisée, la poursuite d'une structure de l'économie libidinale dans une multiplicité de textes produit, ici et là, un papillotage parfois lassant, ou un court-circuitage occasionnel. On passe par exemple en deux pages (p. 57-58) de l'*Emile* aux *Dialogues* puis au *Second Discours* puis aux *Confessions* dans des glissements trop rapides d'une citation (décontextualisée) à l'autre. Le progrès peut être ardu au travers du dense tissu analytique et il arrive que trop de fils s'interrompent, se reprennent, et finissent par s'entrecroiser pour aboutir à une certaine opacité. En même temps, le livre souffre dans certaines pages de la faiblesse des thèses fortes à tendance totalisante. Si une même dynamique—ainsi de l'ego-idéal cruel et pourtant miséricordieux, autoritaire et pourtant maternel—informe à la fois les relations à Dieu, à la Nature, à la République, ou à la Femme dans le système de Rousseau, chaque texte sera sollicité précisément, et exclusivement, pour qu'il la révèle aux dépens éventuels des contenus réfractaires. La quête dans sa systématisme peut aussi mener à la reprise d'analyses déjà bien établies. Ainsi, il n'est pas sûr que les analyses de l'illusion dans *La Nouvelle Héloïse* apportent du neuf sur un roman qui place la fiction en abyme en son centre et que tant de critiques ont déjà abordées en détail. Notons aussi que *Social Contract*, *Masochist Contract* affaiblit l'intérêt du personnage pourtant central de Julie, qui ici est surtout une "phiole vide" (p. 146), un rôle dans la configuration masochiste.

Finalement, l'impact de Rousseau sur la Révolution est une question complexe que les excursions hâtives placées à la fin des chapitres trois et surtout cinq ne peuvent véritablement prendre en charge.[4] La fonction et les usages politique de l'enthousiasme par les révolutionnaires, la part de leurs croyances véritables comme celle de leurs masques et postures ne sont pas réductibles au schéma rousseauiste tel que l'étude le dessine. Falaky ne retient pas les recherches majeures sur Rousseau dans la Révolution.

A propos de la bibliographie, on note plus généralement qu'elle ne contient pratiquement pas de travaux récents en français consacrés à Rousseau : à l'exception de deux livres du regretté R. Trousson datent de 2000, sauf erreur l'étude la plus récente date de 1998.

L'intérêt de cet essai fort intelligent, cependant, est indéniable. Falaky se place dans lignée des spécialistes de Rousseau qui se donnent pour tâche d'expliquer les liens tissés dans l'œuvre tout entière du philosophe entre le travail psychologique sur soi et les mythes moraux et politiques qui s'y forgent. Pour tous ces interprètes, l'imagination occupe une place centrale, la communauté humaine passant par une communication affective que seuls la fiction et le désir qu'elle porte peuvent faire advenir.[5] Mais Falaky introduit le concept substantiellement différent de l'illusion volontaire du masochiste en travaillant, avec

virtuosité, sexualité, psychologie et politique. Il donne par là sa pleine visibilité à ce qui est un véritable mécanisme, par la mise en série de passages-clés illustrant les différentes formes du fétiche chez le philosophe, le schéma étant repris dans chaque chapitre sous un angle complémentaire. Une des forces du livre réside dans l'élucidation patiente, déliée, du couple science/nescience dont on sait la nature retorse chez le philosophe. Une autre force est qu'il a su par là même reprendre sur nouveaux frais l'existence problématique du couple matérialisme/platonisme dans la philosophie de Rousseau qu'il enracine dans l'analyse de la sexualité menée dans les *Confessions* et qu'il fait ensuite fructifier dans le reste de l'œuvre.

Finalement, cette étude ambitieuse et exigeante ouvre sur une question que les Lumières ont posée sous diverses formes, dans divers domaines : quel est le rôle des fictions politiques et sociales visant à élever l'image que les hommes se font d'eux-mêmes et, plus singulièrement, des croyances volontaires en ces fictions ? La réflexion sur l'illusion nécessaire (et lucide en ce sens) n'est pas propre à Rousseau : les penseurs des Lumières ont reconnu la nécessité sociale d'une croyance en certains idéaux régulateurs et qu'ils savaient tels. Il ne faut pas, estime par exemple Diderot, détruire l'image de la liberté pour le peuple quand bien même cette liberté serait précisément imaginaire.[6] Quant à l'idée d'un "repackaging" des valeurs chrétiennes par les philosophes, elle avait été propagée par Becker en 1932.[7] Mais l'étude de Rousseau, comme le montre brillamment *Social Contract*, *Masochist Contract*, est particulièrement féconde pour nous aider à reconnaître certains mécanismes de formation et schémas de développement de l'illusion lucide—foi laïque ou ré-enchantement pragmatique—qui fait partie intégrante de l'expérience de la modernité.

NOTES

[1] Gilles Deleuze, *Masochism: an Interpretation of Coldness and Cruelty*. Trad. J. McNeil (New York: George Braziller, 1971). L'édition originale ne figure pas dans la bibliographie.

[2] Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, dans *Oeuvres complètes* IV (Paris: Gallimard, 1969), p. 656.

[3] L'auteur a développé ses vues sur la question dans "Reverse Revolution: The Paradox of Rousseau's Authorship." dans Holger Ross Lauritsen and Mikkel Thorup (eds.), *Rousseau and Revolution* (London: Continuum, 2011), pp. 83-97.

[4] Jean-François Perrin, *Politique du renonçant: le dernier Rousseau (des Dialogues aux Rêveries)* (Paris: Éditions Kimé, 2011).

[5] Voir Michael O'Dea, *Jean-Jacques Rousseau. Music, Illusion and Desire* (New York: St. Martin's Press, 1995).

[6] Voir Denis Diderot, *Mélanges philosophiques, historiques, etc., pour Catherine II*, dans *Œuvres* III, éd. Laurent Versini (Paris: Robert Laffont, 1995), p. 216.

[7] Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, 1ère éd. 1932 (New Haven and London: Yale University Press, 2003). Dans sa troisième conférence il récite ce qu'il nomme les "articles de foi" des philosophes, p. 102-103.

Laurence Mall
University of Illinois at Urbana-Champaign
lmall@illinois.edu

Copyright © 2016 by the Society for French Historical Studies, all rights reserved. The Society for French Historical Studies permits the electronic distribution of individual reviews for nonprofit educational purposes, provided that full and accurate credit is given to the author, the date of publication, and the location of the review on the H-France website. The Society for French Historical Studies reserves the right to withdraw the license for edistribution/republication of individual reviews at any time and for any specific case. Neither bulk redistribution/ republication in electronic form of more than five percent of the contents of H-France Review nor re-publication of any amount in print form will be permitted without permission. For any other proposed uses, contact the Editor-in-Chief of H-France. The views posted on H-France Review are not necessarily the views of the Society for French Historical Studies.

ISSN 1553-9172