



Université de Hacettepe Institut des Sciences Sociales

Département de Langue et Littérature Françaises

**LE MOTIF DE RETOUR À LA NATURE CHEZ ROUSSEAU : LE
LOGOCENTRISME DANS LE DISCOURS SUR L'ORIGINE ET
LES FONDEMENTS DE L'INÉGALITÉ PARMIS LES HOMMES**

Canberk ŞEREF

Thèse de Maîtrise

Ankara, 2023

LE MOTIF DE RETOUR À LA NATURE CHEZ ROUSSEAU : LE LOGOCENTRISME
DANS LE DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE L'INÉGALITÉ
PARMI LES HOMMES

Canberk ŞEREF

Université de Hacettepe Institut des Sciences Sociales
Département de Langue et Littérature Françaises

Thèse de Maîtrise

Ankara, 2023

KABUL VE ONAY

Canberk Şeref tarafından hazırlanan “Le Motif de Retour à la Nature chez Rousseau : le Logocentrisme dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*” başlıklı bu çalışma, 12.09.2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Çağrı Erođlu (Başkan)

Doç. Dr. Nizamettin Kasap (Danışman)

Doç. Dr. Eylem Aksoy Alp (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Uđur ÖMÜRGÖNÜLŞEN
Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

Canberk ŞEREF

“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

ETİK BEYAN

Bu çalıřmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiđimi, görsel, iřitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduđumu, kullandıđım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadıđımı, yararlandıđım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduđumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dıřında zgn olduđunu, **Doç. Dr. Nizamettin Kasap** danıřmanlıđında tarafımdan retilildiđini ve Hacettepe niversitesi Sosyal Bilimler Enstits Tez Yazım Ynergesine gre yazıldıđını beyan ederim.

Canberk řEREF

RÉSUMÉ

ŞEREF, Canberk. *Le Motif de Retour à la Nature chez Rousseau : le Logocentrisme dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Thèse de Maîtrise, Ankara, 2023.

En plus d'être une figure controversée, Jean-Jacques Rousseau a souvent été un penseur difficile à évaluer de manière cohérente car, en effet, les textes de Rousseau sont souvent incohérents. Ceci est renforcé par le fait que l'auteur de ces textes n'aime pas la systématisation. Dans cet article, cependant, nous soutenons que l'incohérence de Rousseau n'est que superficielle, et qu'une enquête plus approfondie révèle que Rousseau est en fait un écrivain cohérent. La source de sa cohérence, selon nous, est que les textes de Rousseau tournent autour d'un certain thème : le logocentrisme. Ce terme, emprunté à Derrida et plus particulièrement dans son utilisation dans le contexte de *de la Grammatologie*, décrit un mode de pensée typiquement occidental qui est intellectuellement incapable de penser sans déterminer des critères tels que l'origine ou la fin. Pour Derrida, ce logocentrisme domine tout le discours rousseauiste. Nous sommes d'accord avec l'affirmation de Derrida. Cependant, en plus de cela, dans notre étude, puisqu'il serait erroné d'aborder les textes de Rousseau de manière uniforme, nous soutenons que ces textes subissent un changement paradigmatique en leur sein, chaque texte remplaçant un paradigme particulier. Le « paradigme » spécifique que nous avons choisi est le *Discours sur l'origine de l'inégalité* de Rousseau, publié en 1755. Cet ouvrage est une sorte d'examen anthropologique/ethnologique des conditions de vie de l'homme avant la civilisation. Selon Rousseau, la civilisation a apporté des maux, a rendu l'homme beaucoup plus malheureux, l'a détaché de ses vertus naturelles et l'a ainsi corrompu. À ce stade, si nous prenons Rousseau et ses œuvres comme paradigme et le logocentrisme comme thème, les parallèles avec un sujet beaucoup plus vaste commencent à se faire jour : les mythes du paradis. Dans

le mythe de Prométhée et le mythe de l'Expulsion du Paradis, semblables aux descriptions de Rousseau, l'humanité maintient une condition d'existence heureuse et épanouie avant l'intervention d'un certain élément « extérieur ». Nous soutenons que ces mythes sont un autre parallèle pour Rousseau, et que la structure de l'esprit identifiée par Derrida avec le concept de logocentrisme est beaucoup plus complète et montre son influence sur Rousseau de cette manière. Nous pensons que le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, qui fait l'objet de notre étude, est un texte riche et ouvert qui fournit suffisamment de matériel pour cette recherche. En fin de compte, notre but est de souligner ces parallèles et de prouver l'idée que l'incohérence supposée de Rousseau peut être dissipée par un examen plus approfondi.

Les mots clés : *Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine, nature et culture, le mythe de Prométhée, le logocentrisme, Jacques Derrida.*

ABSTRACT

ŞEREF, Canberk. *The Motif of Return to Nature: Logocentrism in Discours on the Origin and the Basis of Inequality Among Men*, Master Thesis, Ankara, 2023.

In conjunction with being a controversial figure, Jean-Jacques Rousseau has often been a thinker that is difficult to evaluate consistently because, indeed, Rousseau's texts are often incoherent. This is accentuated by the fact that the author of these texts does not like systematization. In this paper, however, we argue that Rousseau's inconsistency is only superficial, and that a deeper investigation reveals that Rousseau is in fact a consistent writer. The source of his coherence, we argue, is that Rousseau's texts revolve around a certain theme: logocentrism. This term, borrowed from Derrida and specifically in its use in the context of Derrida's *Grammatology*, describes a typical Western way of thinking that is intellectually incapable of thinking without determining criteria such as origin or finally. For Derrida, this logocentrism is also present in all Rousseauian discourse. We agree with Derrida's claim. But in addition to this, in our study, since it would be wrong to approach Rousseau's texts uniformly, we argue that these texts undergo a paradigmatic shift within themselves, each text replacing a particular paradigm. The specific "paradigm" we have chosen is Rousseau's *Discourse on the Origin of Inequality*, published in 1755. This work is a kind of anthropological/ethnological examination of the pre-civilization conditions of man. According to Rousseau, civilization brought with it its evils, it put man in a much more unhappy state of mind, it detached him from his natural virtues and thus corrupted him. At this point, when we take Rousseau and his works as a paradigm and logocentrism as a theme, the parallels with a much larger subject begin to reveal themselves: the myths of paradise. In the myth of Prometheus and the myth of the Expulsion from Paradise, similar to Rousseau's descriptions, humanity maintains a happy and fulfilled condition of existence

before the intervention of a certain "external" element. We argue that these myths are another parallel for Rousseau, and that the frame of mind that Derrida identifies with the concept of logocentrism is much more far-reaching and shows its influence on Rousseau in this way as well. We think that the *Discourse on the Origin of Inequality*, which is the subject of our analysis, is a rich and articulate text that provides enough material for this research. Ultimately, our aim is to highlight these parallels and prove that Rousseau's supposed inconsistency can be dispelled by a deeper look.

Keywords: *Jean-Jacques Rousseau, Discours on Inequality, nature and culture, the myth of Prometheus, logocentrism, Jacques Derrida.*

ÖZET

ŞEREF, Canberk. *Rousseau'da Doğaya Dönüş Motifi: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev'de Logosantrizm*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2023.

Tartışmalı bir figür olmasıyla beraber, Jean-Jacques Rousseau çoğu zaman tutarlı olarak değerlendirmesi zor bir düşünür olmuştur çünkü gerçekten de çoğu zaman Rousseau'nun metinleri tutarsızdır. Bu metinlerin yazarının sistematiklikten hazzetmediği gerçeği bunu pekiştirir niteliktedir. Fakat biz bu çalışmada Rousseau'nun söz konusu tutarsızlığının sadece yüzeysel olduğunu, dolayısıyla derin bir araştırmada Rousseau'nun aslında tutarlı bir yazar olduğunu öne sürüyoruz. Öyle düşünüyoruz ki, tutarlılığının kaynağı da Rousseau'nun metinlerinin belli bir tema etrafında dönmekte olmasıdır: logosantrizm. Derrida'dan ve spesifik olarak *Gramatoloji* bağlamındaki kullanımında ödünç aldığımız bu terim, düşünsel olarak köken ya da nihayet gibi belirleyici kıstaslar olmaksızın düşünemeyen tipik bir Batı düşünce tarzını tanımlar. Derrida'ya Rousseaucu söylemin tümünde de bu logosantrizm hakimdir. Derrida'nın bu iddiasını benimsiyoruz. Fakat buna ek olarak, çalışmamızda, Rousseau metinlerine yaklaşıırken hepsine tekbiçim bakmak yanlış olacağından dolayı, bu metinlerin kendi içlerinde paradigmatic bir değişim geçirdiğini, her bir metnin belli bir paradigma yerine geçtiğini öne sürüyoruz. Bizim seçtiğimiz spesifik "paradigma" ise Rousseau'nun 1755 yılında yayımladığı *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'dir. Bu eser insanın uygarlık öncesi koşullarının bir tür antropolojik/etnolojik incelemesi yapılır. Rousseau'ya göre uygarlık beraberinde kötülükleri getirmiş, insanı çok daha mutsuz bir ruh durumu içine sokmuş, onu doğal erdemlerinden koparmış ve böylelikle de yozlaştırmıştır. Bu noktada Rousseau ve eserlerini bir paradigma olarak, logosantrizmi de bir tema olarak aldığımızda, çok daha büyük bir konuyla olan paralellikleri kendini göstermeye başlıyor: cennet mitleri. Zira örnek aldığımız Prometheus miti ve Cennetten

Kovulma mitinde de Rousseau'nun betimlemelerine benzer şekilde belli bir "dış" ögenin müdahalesinden önceki zamanlarda insanlık mutlu ve tatmin bir varoluş koşulu sürdürür. Bu mitlerin Rousseau için bir diğer paralel olduklarını, Derrida'nın logosantrizm kavramıyla saptadığı zihin yapısının çok daha geniş kapsamlı olup Rousseau'da tesirini ayrıca bu şekilde gösterdiğini öne sürüyoruz. İnceleme konumuz olan *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'in de bu araştırma için yeterince malzeme sunan zengin ve açık dilli bir metin olduğunu düşünüyoruz. En nihayetinde amacımız, bu söz konusu paralellikleri vurgulamak ve Rousseau'nun sözde tutarsızlığının daha derin bir bakışla ortadan kalkacağı fikrini kanıtlamak istiyoruz.

Anahtar Sözcükler: *Jean-Jacques Rousseau, Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev, doğa ve kültür, Prometheus miti, logosantrizm, Jacques Derrida.*

TABLE DE MATIÈRES

KABUL VE ONAY	vii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	viii
ETİK BEYAN	ix
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	vi
ÖZET	viii
TABLE DE MATIÈRES	x
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : LA MÉTHODE ET LA STRATÉGIE	9
1.1. LA PROBLÉMATIQUE DE ROUSSEAU ET L'APPROCHE DE LA MÉTHODE THÉMATIQUE	9
1.1.1. Jean-Jacques Rousseau comme le point de capiton de ses œuvres.	9
1.1.2. La méthode d'analyse	10
1.2. LE STYLE DE LANGUE DE ROUSSEAU	11
1.3. ÉLÉMENTS DES SUPPORTS À NOTRE ANALYSE	13
1.4. UNE ESQUISSE DE LA PHILOSOPHIE ROUSSEAUISTE	14
CHAPITRE 2 : L'ORIGINE ET LA NATURE	21
2.1. ROUSSEAU ET LE <i>DISCOURS SUR L'ORIGINE</i>	22
2.1.1. Le concept du paradis et la source personnelle du désir de chercher l'origine	22
2.1.2. L'arrière-plan du <i>Discours sur l'origine</i>	25
2.2. L'HYPOTHÈSE DU <i>DISCOURS SUR L'ORIGINE</i>	25
2.2.1. Le <i>Discours</i> comme une théorie de l'évolution	25
2.2.2. La méthode du <i>Discours</i>	26
2.2.3. Le contenu et les concepts du <i>Discours</i>	27
2.2.4. Le contraste de l'homme civilisé et l'homme primitive dans le <i>Discours</i>	30
2.3. LE PRIMITIVISME ET LE LEITMOTIV « RETOUR À LA NATURE » DANS LE <i>DISCOURS SUR L'ORIGINE</i>	31
CHAPITRE 3 : L'ANTI-PROMÉTHÉANISME DU <i>DISCOURS SUR L'ORIGINE</i>	33
3.1. L'IDÉE DE L'UTOPIE.....	33

3.2. SPARTE COMME UN AUTRE PARADIGME DE L'ARCHÉTYPE DU PARADIS	35
3.3. LE MYTHE DE PROMETHÉE ET L'ÂGE D'OR.....	35
3.4. L'ÉLÉMENT OU L'OBJET ENGENDRANT « LA CHUTE ».....	37
CHAPITRE 4 : LE CHEMIN DU PARADIS : L'APPROCHE NOSTALGIQUE ET L'APPROCHE ACTIVISTE CHEZ ROUSSEAU	39
4.1. DEUX ASPECTS DE ROUSSEAU.....	39
4.1.1. Aperçu générale de l'Histoire des Lumières	40
4.1.2. Aperçu générale de l'Histoire du Romantisme	42
4.1.3. Rousseau le romantique et Rousseau le philosophe	44
CHAPITRE 5 : DU LOGOCENTRISME DE LA PHILOSOPHIE ROUSSEAUISTE AUX IDÉALS DES ARCHÉTYPES PARADISIAQUES.....	51
5.1. L'ESSENCE DE LA PHILOSOPHIE ROUSSEAUISTE	51
5.2. L'ESSAI SUR L'ORIGINE DES LANGUES ET DERRIDA	53
5.2.1. La langue et Rousseau.....	58
5.2.2. Le Phonocentrisme rousseauiste	61
5.3. LE LOGOCENTRISM DANS LE <i>DISCOURS SUR L'ORIGINE</i>.....	65
CONCLUSION : LE PRÉJUGÉ DE ROUSSEAU ET SON SOI-DISANT « PRIMITIVISME ».....	67
BIBLIOGRAPHIE	71
ANNEXE № 1 : ORİJİNALLİK RAPORU.....	77
ANNEXE № 2 : ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ.....	79

INTRODUCTION

Jean-Jacques Rousseau a souvent été une figure controversée. De même, il a souvent été un discordant et un non-conformiste à son époque. En même temps, il a probablement été le penseur le plus influent de la Révolution française de 1789 qui est un événement européen. D'un point de vue politique et historique, ses idées ont été poussées trop loin et poussées à l'extrême par les Jacobins. Mais il doit y avoir une raison à cela, et elle réside probablement dans le caractère souvent exalté des écrits de Rousseau. C'est précisément pour cette raison que Rousseau, qui, comme le dit le *Discours sur l'origine*, fait dans son enquête philosophique un travail de « dépouillement » de l'homme, s'adresse de la manière la plus directe au plus profond du cœur de son lecteur et de son partisan. Pour ce faire, le langage émotionnel rousseauiste fait appel aux « sentiments » des êtres humains, qui sont leurs motivations morales naturelles. D'ailleurs, en de nombreux endroits, Rousseau « parle » plutôt qu'il « écrit ». Car c'est avec des « discours » qu'il a commencé à cheminer dans le monde de la littérature. D'autre part, la relation de l'auteur avec le mouvement romantique est en question. En effet, l'artiste romantique est mécontent de son existence et du statu quo ; il est déçu, mélancolique et rancunier à cause de son mécontentement, mais celui-ci n'anéantit pas ses sentiments, il les maintient en vie de manière extrêmement ardente.¹ Il les utilise pour exprimer son mécontentement dans son œuvre. Par ailleurs il est aussi à noter que Rousseau est à la fois un philosophe des Lumières. Le philosophe des Lumières est lui aussi dans un état de mécontentement, mais cette fois-ci, ce sentiment n'est pas un mécontentement rancunier, mais plutôt un mécontentement qui se manifeste contre les limitations imposées aux facultés humaines par les chaînes imposées par la tradition. Le siècle des Lumières, d'un autre côté, possède un outil sur lequel il s'appuie : la raison. Ainsi, là où le romantique montre des tendances passives, les Lumières

¹ Le phénomène du suicide dans le mouvement romantique avec *Werther* doit être considéré comme directement proportionnel à cela, car le romantique veut se tuer parce qu'il ne peut pas faire taire son cœur et qu'il ne peut pas terminer son cœur.

peut être actif et assertif. A la lumière de ces faits, de quel côté faut-il donc placer Rousseau ?

Considérer Rousseau comme un romantique ordinaire, serait faire injure à son aspect philosophe, c'est-à-dire à son aspect qui concevait des projets susceptibles d'être réalisés dans la réalité. D'un autre côté, considérer Rousseau comme justement un philosophe des Lumières signifierait à perdre la profondeur émotionnelle et psychologique de son aspect romantique dans l'insipidité des abstractions philosophiques. Pour ces raisons, les spécialistes de Rousseau se sont parfois trouvés dans l'embarras quant à catégoriser Rousseau et à le placer et donc l'analyser selon son appartenance à un courant. Cevizci, dans son *Histoire de la philosophie* [Felsefe Tarihi], clarifie cette question comme suit :

« Rousseau est, bien sûr, un philosophe des Lumières, car il pensait que la nature humaine pouvait être façonnée et développée indéfiniment, voire perfectionnée, par l'éducation et les réformes sociales. Cependant, contrairement aux autres philosophes des Lumières, il n'est pas un rationaliste mais un philosophe romantique qui reconnaît les négativités et les maux de l'existence civilisée et éclairée » (Cevizci, 1997, p. 771).

Si nous partons de cette hypothèse -que Rousseau est à la fois un illuminé et un romantique- nous devons alors évaluer Rousseau sous deux aspects : le philosophe romantique et le philosophe des Lumières ; le progressiste et le primitiviste.

Malgré la discordance que Rousseau semble présenter, nous pensons que les positions du philosophe restent en réalité cohérentes tout au long de son œuvre. Les premiers textes de Rousseau (*Discours sur les sciences et les arts*, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *Essai sur l'origine des langues*) ont un ton plus romantique, et dans les textes ultérieurs (*Émile*, *Du contrat social*) ce ton prend un caractère plus éclairé. Mais le but ultime de ces philosophies reste le même : un individu et une société où prévaut la morale naturelle. A cet égard, nous pensons que la pensée rousseauiste ne change que le chemin et le mode de progression, mais que la destination reste constante. Dans notre analyse de Rousseau, à cet égard, nous ferons largement référence aux points de vue d'un autre critique de Rousseau, Jacques Derrida. Pour Derrida, toute la philosophie

occidentale est incapable de penser sans abandonner les principes d'une *arche* et d'un *telos* (c'est-à-dire d'une origine et d'une finalité). Elle est toujours à la recherche d'un « logos » (un point de totalité) et tout le système de pensée s'y confond. Derrida appelle cela le « logocentrisme ». Et le logocentrisme signifie « toutes les suppositions de priorité absolue et 'non-extériorité' de la vérité comme une origine 'indéconstructible' de la différence perçue comme une différence oppositionnelle » (Lucy, 2004, p. 71). On constate donc que le logocentrisme est un *thème* récurrent dans le discours occidental.

Nous reviendrons plus tard sur le terme logocentrisme dans ses détails et implications, mais pour l'instant, nous nous limiterons sur le sens générique du terme, tel soumis par le dictionnaire.

Dans Rousseau, le thème ou motif spécifique que nous souhaitons retracer dans la philosophie de Rousseau sera le « retour à la nature ». Le texte dans lequel ce thème est le plus développé est le *Discours sur l'origine*. Rousseau y examine l'état naturel de l'homme avant toute forme de civilisation. Cependant, ce traité est plus une hypothèse qu'un « traité », car le philosophe ne dispose d'aucune preuve lui permettant de connaître avec certitude l'état préhistorique de l'homme, il ne possède que sa propre imagination (Rousseau, 2008, p. 70). Néanmoins, il adopte une méthode dans ce processus, c'est-à-dire qu'il a une attitude cohérente : puisqu'il sait lui-même qu'il lui est impossible de connaître avec certitude l'état de l'homme préhistorique, il prend l'homme actuel comme point de référence pour dépeindre cet état naturel. Il effectue, selon ses propres termes, un processus de « dépouillement » de l'homme actuel. Et selon l'image de l'état naturel qui émerge après ce processus, l'humanité était dans un état de pur bonheur et de satiété avant la civilisation et la technologie. La raison du bonheur de l'homme ne s'explique pas par la surabondances de ses biens, de sa possession, mais par la modération de ses désirs en comparaison avec l'après civilisation. En bref, les limites mentales de l'homme sauvage sont à l'origine de sa satisfaction. En termes de moralité et de relations sociales, l'homme sauvage, malgré son absence de liens sociaux, est une créature très empathique et bienveillante, contrairement aux perversions de l'homme civilisé – et contrairement à l'hypothèse pessimiste de Hobbes. Tous les sentiments

s'équilibrent et l'homme est en fin de compte une créature incapable de cruauté, de méchanceté et d'inhumanité. En l'absence de liens sociaux, le concept d'inégalité n'existe pas. En bref, l'homme sauvage à l'état de nature est dans *une condition incomparablement plus favorable* que l'homme civilisé.

Bien sûr, il serait injuste pour le philosophe de conclure la discussion par un argument tel que « Rousseau désire à retourner dans l'état de nature ». Car la philosophie de Rousseau comporte des niveaux qui méritent d'être étudiés. A ce point, nous pensons que le thème du « retour à la nature » est plus profond qu'il n'y paraît et qu'il est en fait parallèle à un motif très universel : l'expulsion du paradis. Le mécontentement de Rousseau face à la perte de l'état naturel, l'idée que la civilisation apporte avec elle tous les malheurs de l'homme, est, selon nous, parallèle au mythe universel tel que l'expulsion du paradis. A cet égard, et notamment pour Rousseau, nous pensons que la valeur de l'avènement de la civilisation remplit la même fonction psychique que le mythe de l'expulsion du paradis. Par conséquent, puisque l'archétype de l'expulsion du paradis est une image universelle, il apparaît également comme tel chez Rousseau. Il semble que le paradigme ait changé et que les contenus impliqués ne soient pas tout à fait identiques. Néanmoins, leur fonction psychique semble être la même. De plus, elles correspondent finalement à une autre attitude thématique du discours de Rousseau -et du discours occidental- à savoir un logocentrisme récurrent.

Bien entendu, l'archétype de l'expulsion du paradis a un autre grand parallèle : le mythe de Prométhée. L'acte de Prométhée, qui a apporté le feu ou « *tekhne* »² (racine étymologique grecque du mot « technologie »), selon le terme platonicien, a attiré la haine de Zeus, le dieu père, sur les humains, entraînant la fin de l'âge d'or et le début de l'âge de fer, qui constitue une réalité plus désagréable.³ Il est intéressant de noter que le « feu » est directement interprété comme la « civilisation » en de nombreux instances, et que les efforts et les

² Voir Plato, *Protagoras*, 321 d. Dans ce dialogue de Plato, il s'agit aussi une autre narration du mythe de Prométhée. Ici, on mentionne que Prométhée amène aux hommes le « *tekhne* » (les arts). Ce mot est aussi l'origine étymologique du mot « technologie ».

³ Il y a une succession d'âges, et le fer ne suit pas immédiatement l'or, mais le style narratif mystérieux des mythes laisse les âges intermédiaires relativement obscurs (sauf dans le récit d'Hésiode). Toutefois, avec l'arrivée du feu, l'âge d'or (ou « un âge d'or ») disparaît et l'âge de fer commence.

difficultés que Zeus impose aux êtres humains ne sont pas très différents des réalités de la civilisation. Le même paradigme semble donc se manifester à nouveau devant nous.

Dans ce texte qui met en évidence l'état primitif de l'homme, Rousseau, en illustrant une existence propre à l'humanité avant la civilisation, vise à révéler la morale originelle de l'homme. Celui-ci veut attester les bienfaits de la naturalité en opposition à la civilisation qui, selon lui, aurait sans doute corrompu la nature de l'homme, une nature qui était en elle-même ultimement à la faveur de l'homme. Mais ceci reste une ambition ambiguë, précisément étant donné son sujet de recherche : *l'origine* de l'humanité. Il va sans dire que « l'origine » n'est néanmoins pas biologique mais morale – « morale » pourvu qu'il comporte l'être psychologique. En bref, cette archéologie de l'esprit humain se concentre sur le bonheur et notamment sur le caractère naturel de l'homme ; et ce afin de révéler ce qui est « naturel » pour lui. Pour ce qui est de la méthode de Rousseau, il ne nous est, en fait, pas facile de la définir comme un « méthode » dans le sens stricte du terme. On pourrait donc la résumer à partir des propres expressions de Rousseau insérées dans *le discours* :

« En dépouillant cet Être, ainsi constitué, de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès ; en le considérant, en un mot, tel qu'il a dû sortir des mains de la Nature [...] » (Rousseau, 2008, p. 70).

Le choix du mot « dépouiller » est spécifiquement frappant. Car, c'est exactement ce que souhaite accomplir Rousseau : déshabiller, dévoiler, démasquer. La présupposition intrinsèque et essentielle dans la théorie rousseauiste est que l'artificialité fonctionne comme un voile des faussetés, des déguisements corrupteurs. Donc la méthode rousseauiste consiste à excaver et à révéler ce qui réside dans l'origine. En effet *tout supplément à l'origine* sert simplement comme outils corrupteurs. Tout ceci nous démontre que la recherche de l'origine est une entreprise futile.

Par ailleurs, dans le terme bakhtinien, la seule personne qui peut échapper à la réalité du *dialogisme* -dans le sens de multi-tonalité de la langue, des valeurs, des phénomènes, etc.-, qui a trait à la fois à une originalité absolue et une

indépendance des relations conventionnelles, n'est autre qu'« Adam » (voir Bakhtine, 1970). Ainsi, la validité de l'origine réside uniquement dans la mythologie en tant que telle ; c'est pourquoi toute archéologie d'origine prend en charge une mission infinie qui aboutit au questionnement de l'existence d'Adam. Il est à savoir que la recherche de l'origine reste inopportunément une entreprise infinie, notamment dans les sciences humaines.

L'approche de Rousseau -l'induction par « réduction » (voir, Rousseau, 2008, p. 53)- tend justement à s'approprier cette recherche de l'infinie. Rousseau soutient cette approche sans relâche et sans se soucier de la pertinence. C'est pourquoi la quête de l'origine chez Rousseau consiste en une valeur purement hypothétique et fictionnelle.

Toutefois les motifs de l'origine et de l'état naturel sont omniprésents dans les théories et les textes de Rousseau. Quelle pourrait être la raison de cette récurrence insistante ? Qu'est-ce donc la valeur et/ou la signification de l'origine et de la nature chez Rousseau ? Que pouvons-nous, par le biais d'une analyse, suppléer à la littérature des recherches, en outre de ce que les études sur Rousseau auraient jusqu'à présent accidentellement ignoré ou sauté ? En quoi la récurrence de ce thème est-elle présente dans le corpus de Rousseau et comment se manifeste-t-elle dans le *Discours sur l'origine* ?

Ceci dit, notre supposition et hypothèse seront que le motif -de retour à la nature ou de *nature vs culture*- est un paradigme subissant une transformation chez Rousseau, d'un texte à un autre – il se transforme, mais l'essence que Derrida accentue, par le terme de logocentrisme, reste pour la plupart identique. Telle sera notre démarche en effectuant l'analyse textuelle de Rousseau.

Après avoir brièvement mentionné et expliqué les termes, et avoir précisé les suppositions et les sources générales concernant notre analyse, nous pouvons donc nous permettre de mentionner, à ce stade, les quelques détails de notre démarche. Nous traiterons, donc, le logocentrisme rousseauiste comme *un motif contextuel* qui se transforme, dans les différents textes, en des paradigmes bien distincts. Pour une analyse plus cohérente, nous devons, néanmoins, nous limiter à un seul texte : *Discours sur l'origine et l'inégalité parmi les hommes*. Si

nous nous sommes essentiellement concentrés sur le deuxième discours, c'est qu'il soit un texte assez adéquat à l'élaboration de la pensée rousseauiste ; car, dans celui-ci Rousseau cherche à donner une réponse à la question « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la Loi naturelle ? », posée par l'Académie de Dijon, dans le cadre d'une compétition philosophique faite en 1753. La philosophie de Rousseau, dans le deuxième discours, constitue une unité plus mature par rapport au premier discours. Elle est aussi vigoureuse que le premier discours, mais tout en étant plus directe et transparente ; ce qui nous ouvre une toute autre nouvelle piste pour l'élargissement de notre démarche. C'est pourquoi, nous allons entreprendre une analyse des motifs susmentionnés, non seulement dans le deuxième discours, mais aussi dans l'ensemble des discours rousseauistes, à travers lesquels les pensées philosophiques de Rousseau se manifestent en long et en large. C'est-à-dire que cette œuvre en question, représente un texte exemplaire du discours rousseauiste et que notre intérêt touche à un sujet général (logocentrisme) qui ne sera limité qu'à quelques textes pour le bien être de notre analyse.

Nous avons opté pour la méthode, analyse thématique pour notre étude ; et nous considérons une raison spécifique à ce choix : placer l'attitude en question, telle qu'elle apparaît chez Jean-Jacques Rousseau, dans un cadre plus général et analyser ce cadre dans le contexte d'un exemple que nous avons choisi, en nous référant à ses parallèles paradigmatiques (ou les variations thématiques). Ce qui est crucial ici, c'est le terme « paradigmatique », car cette expression, que nous utilisons comme référence directe à l'analyse structuraliste du discours, appartient à l'axe du « parallélisme » des séquences sémantiques. C'est-à-dire qu'à partir d'un seul paradigme, nous entendons toucher plusieurs parallèles en même temps. Par ailleurs, le plan paradigmatique, c'est-à-dire le plan vertical, selon les termes de Lévi-Strauss, oppose la fonction narrative du plan horizontal (syntagmatique) à la fonction de compréhension – c'est horizontalement qu'on lit un récit, et verticalement qu'on l'analyse (Lévi-Strauss, 1958, p. 237).

Dans l'analyse que nous allons entreprendre, nous ferons quelques références au structuralisme et aux termes structuralistes, et aussi à la psychanalyse jungienne. Mais pour élucider le sujet qui nous préoccupe, nous plaçons la tâche principale sur une analyse thématique. L'analyse structuraliste du discours et la psychanalyse jungien aurait pu être utilisée comme méthode pour notre sujet et notre objectif, et nous estimons qu'elles auraient produit un résultat qui n'aurait pas été du tout inadéquat. Mais pour un certain nombre de raisons que nous allons exposer plus tard dans notre analyse, l'analyse thématique semble être le moyen le plus efficace pour mener à bien notre recherche.

CHAPITRE 1

LA MÉTHODE ET LA STRATÉGIE

« Le centre reçoit, successivement et de manière réglée, des formes ou des noms différents. L'histoire de la métaphysique, comme l'histoire de l'Occident, serait l'histoire de ces métaphores et de ces métonymies » (Derrida, 1967, pp. 410-411).

1.1. LA PROBLÉMATIQUE DE ROUSSEAU ET L'APPROCHE DE LA MÉTHODE THÉMATIQUE

1.1.1. Jean-Jacques Rousseau comme le point de capiton⁴ de ses œuvres

Les analyses d'une figure philosophique ou littéraire se font souvent de manière superficielle et hâtive, en réduisant les œuvres de cette figure à sa personne (mentale ou psychologique individuelle). Notre choix méthodologique devra donc, dans un premier temps, faire preuve de l'authenticité espérée à travers les préjugés créés par cette superficialité des études du passé. Jean-Jacques Rousseau -et son œuvre- qui est l'objet de notre recherche, est une personne dont l'œuvre se prête parfaitement à une réflexion sur son individualité personnelle. En effet, aussi bien qu'il soit le premier à avoir sérieusement entrepris d'écrire sa propre vie, le tempérament émotif de Rousseau et son raisonnement égocentrique -du moins, dans un sens subjectif, centré sur « l'humain »- est un fait notoire. Quand nous utilisons le terme « émotionnel », nous entendons les compulsions qui viennent de l'esprit subjectif, selon la différence des approches. En ce sens, un écrivain émotionnel semble produire un produit à partir de lui-même. Bien sûr, pourrait être argumentée ici, l'idée que les êtres humains sont incapables de surmonter la pensée égocentrique et que

⁴ Point du capiton : un terme pris de Jacques Lacan. Il signifie un point de départ, le place qui élucide et détermine le sens d'une toile de suppositions. Le point qui *fixe* le sens.

tout penseur ou écrivain se met inévitablement en scène dans son œuvre. Mais ces éléments sont particulièrement saillants dans le caractère romantique qui se manifeste dans la pensée rousseauiste. Un personnage romantique est généralement défini par des caractéristiques telles que la mélancolie, la sentimentalité, la sensibilité, l'amour de la nature et des valeurs naturelles, et l'amour exagéré. Dans la figure qui se dégage de l'ensemble de ces éléments, dans le caractère général et le ton des écrivains et des textes romantiques, dans le point de départ et les objectifs de la « cause » romantique nous nous trouvons inévitablement face à un contexte très sensible au psychologisme. En effet, contrairement aux rationalismes rigides, les abstractions sèches et l'attitude consistant à se fier uniquement à la réalité de certains autres mouvements, la pensée caractéristique du romantisme orientée vers le « moi » -mon cœur, mon âme, ma sensibilité-, qu'il soit névrotique, pathologique ou introspectif, justifie le fait que nous détectons le point du capiton sur l'auteur lui-même.

Bien que, comme nous l'avons mentionné, le point de capiton des textes de Rousseau soit Rousseau lui-même -et nous l'illustrerons plus tard- il n'est pas possible d'identifier et de synthétiser les paradigmes spécifiques du discours rousseauiste et, en fin de compte, d'analyser l'un de ces paradigmes dans le cadre d'une étude sans adopter une méthodologie.

1.1.2. La méthode d'analyse

Notre objectif ici est de clarifier la manière dont la conception du « retour à la nature » est exprimée chez Rousseau. Des concepts tels que nature, origine, premier état, homme primordial, vertu naturelle reviennent fréquemment dans les textes de Rousseau. Cependant, comme l'expression « retour à la nature » est un sujet particulièrement débattu, et que nous pensons que sa valeur paradigmatique dans les textes de Rousseau est en fait constante, le concept ou l'attitude que nous avons choisi d'analyser ici est le « retour à la nature ».

Le dictionnaire Robert définit le « thème » comme suit : « sujet, idée, proposition qu'on développe (dans un discours, un ouvrage) ; ce sur quoi s'exerce la réflexion

ou l'activité » et dans la musique « dessin mélodique qui constitue le sujet d'une composition musicale et qui est l'objet de variations ». Un « thème » est donc, d'une part, le sujet sur lequel est construit le contenu d'une œuvre et, d'autre part, il est possible d'en voir différentes variations.

Quant à la « méthode » d'analyse thématique, selon la définition de Paillé et Muchielli (2016, p. 162), ceci « consiste, dans ce sens, à procéder systématiquement au repérage, au regroupement et, subsidiairement, à l'examen discursif des thèmes abordés dans un corpus ». Dans cette méthode d'analyse « l'analyste va en effet faire appel, pour résumer et traiter son corpus, à des dénominations que l'on appelle les 'thèmes' » (Paillé & Muchielli, 2016, p. 161). Cela signifie que le thème est le contenu qui résume et détermine un texte. Ainsi, le « retour à la nature » est un thème récurrent dans les textes de Rousseau, notamment dans le *Discours sur l'origine*.

L'objectif de la thématique analytique consiste d'abord à identifier les thèmes du texte et ensuite à déterminer l'organisation de ces thèmes. De cette manière, la valeur sémantique sous-jacente au contenu récurrent sera découverte, les structures de sens du texte seront catégorisées et gagneront en clarté, ce qui facilitera grandement la compréhension et l'analyse. C'est pourquoi, parallèlement à l'analyse thématique, nous souhaitons identifier les éléments décisifs du texte en question - le *Discours sur l'origine*. Cela facilitera la compréhension du texte en question, ouvrira des opportunités de recherche dans cette direction et clarifiera les objectifs et les tendances de l'auteur, ainsi que le contenu de son texte.

1.2. LE STYLE DE LANGUE DE ROUSSEAU

Mis à part le contexte thématique du discours rousseauiste, déterminer sa tonalité narrative reste indispensable. Et pour cet objectif, la théorie de communication jakobsonienne nous sera un guide précieux : le modèle de Jakobson précise six pôles qui constituent les éléments d'une communication : *l'émetteur* (celui qui donne le message), *le référent* (le contenu ou le contexte du

message), *le message* (ce qui est communiqué), *le canal* (l'espace dans lequel le message est transmis), *le code* (la source, la langue conventionnelle de communication par laquelle le message est transmis) et finalement *le récepteur* (celui qui reçoit le message). Selon Jakobson, chacun de ces éléments est doté d'une fonction bien déterminée : à savoir, respectivement, la fonction expressive (ou émotive), référentielle, poétique, phatique, métalinguistique et conative. C'est le « monopole » d'une fonction, selon l'expression de Jakobson (1981, p. 22), qui définit le type du texte ; c'est-à-dire, dans un texte, il existe une certaine hiérarchie parmi ces fonctions. C'est en somme la fonction qui détient le monopole qui décide de la tonalité générale du texte. Quant au cas de Rousseau, ce qui domine ses textes, c'est la fonction émotive – celle fréquente surtout chez les écrivains romantiques. La fonction émotive, « est centrée sur le destinataire et vise à exprimer directement l'attitude du locuteur à l'égard de ce dont il parle. Il tend à produire l'impression d'une certaine émotion, qu'elle soit vraie ou feinte ; c'est pourquoi le terme « émotif » [...] s'est avéré préférable à celui d'« émotionnel » (Jakobson, 1981 p. 22). L'émetteur d'un texte, ayant pour fonction *l'émotive*, utilise toutes les modalisations et notamment le pronom « je », qui est assez souvent ressenti par le lecteur, tout au long du texte. Pour observer la forme et la fréquence d'utilisation de la fonction émotive chez Rousseau, il nous suffit de nous limiter à la préface du *Discours sur l'origine*. Dans un seul paragraphe (2008, p. 53) le pronom « je », ou son corrélat, est, pour le moins, utilisé six fois : « mes lecteurs [...], j'ose [...], j'ai commencé [...], j'ai hasardé [...], me paraîtrait [...], je crois [...]. »

Or, la dominance de la fonction émotive nous emmène, par conséquent, aux relations auteur-texte. Présupposer la présence dominante du sujet « je » dans le discours, exige la subjectivité de l'auteur, dans le sens où le discours rousseauiste est entrelacé avec Jean-Jacques Rousseau lui-même ; ce qui est le cas dans notre exemple. Tandis qu'un texte de fonction référentielle fait référence aux faits, un texte de fonction émotif, lui, fait référence aux sentiments, pensées et foi personnelles de l'auteur/émetteur. Donc, « l'entrelacement » de l'auteur-texte, indiquerait, que la psychologie individuelle de l'auteur est inséparable de son œuvre. Ceci nous semble, à priori, très apparent dans la

généralité du discours rousseauiste. Ainsi, dans ce contexte que nous allons faire des références aux faits plutôt psychanalytiques, en présupposant que la psychologie de Jean-Jacques Rousseau se reflète dans ses textes. Ceci-dit, les œuvres autobiographiques de Rousseau seront, donc, extrêmement pertinents pour notre analyse.

1.3. ÉLÉMENTS DES SUPPORTS À NOTRE ANALYSE

Outre le cadre méthodologique que nous avons adopté, il nous semble opportun de mentionner ici les approches intellectuelles que nous suivrons. Nous tenterons de faire une analyse thématique de Rousseau et de ses œuvres ; ce faisant, nous analyserons tantôt les « motifs » utilisés par Rousseau, que nous avons précédemment mentionnés et nous allons mentionner plus minutieusement. Il faudrait par ailleurs prendre en considération les contours de « la pensée philosophique » et du « sens littéraire », c'est-à-dire, de savoir ce qu'est la pensée rousseauiste en termes purement intellectuels et abstraits. Encore une fois, ici, nous tirerons notre plus grande influence de Derrida, qui serait sans doute l'un des critiques s'étant le plus approfondi chez Rousseau. L'interprétation la plus marquante de Derrida concernant Rousseau -et la pensée occidentale dans son ensemble- c'est que ce dernier soit embourbé dans le logocentrisme. Compte tenu de l'importance qu'a le logocentrisme dans notre étude, nous trouvons opportun d'en donner ici une définition succincte : en tant que terme, le logocentrisme est, grosso modo, la volonté de chercher un fondement, une origine, un commencement ultime dans tous les systèmes de pensée et de valeur (nous reviendrons ultérieurement sur le logocentrisme et ses expansions). Pour Derrida, le représentant principal du logocentrisme est Platon, représentant qui est fort probablement la figure la plus influente de la pensée occidentale. Car qu'est-ce qu'est la doctrine des idées sinon que de sortir les êtres du devenir et de les fixer -pour que la pensée puisse les « définir »-, de trouver un fondement à tout ce qui existe ? Chez Rousseau, cela se manifeste par la recherche des propriétés du premier homme, par l'« archéologie ». Mais

en nous approfondissant chez Rousseau et dans ses œuvres, nous verrons que ce logocentrisme se perpétue tout au long du discours rousseauiste, mais qu'il se manifeste sous des formes différentes. Dans *De La Grammatologie*, l'étude la plus approfondie de Derrida sur Rousseau, ce dernier prend *l'Essai sur l'origine des langues* de Rousseau comme discours modèle et le traite sous la forme de la sous-catégorie -du logocentrisme- « phonocentrisme ». Le phonocentrisme, parallèlement au logocentrisme et en tant que subordonné de celui-ci, est le terme qui exprime la revendication de la primauté du son (ou parole) sur l'écriture. Derrida pense que chez Rousseau, par exemple, cela provient d'un préjugé contre l'écriture, d'une façon de penser en faveur de la primauté de la parole.

1.4. UNE ESQUISSE DE LA PHILOSOPHIE ROUSSEAUISTE

Nous pouvons dès à présent soumettre notre plan d'idées de manière plus organisée.

Rousseau fait son apparition dans la philosophie et le monde intellectuel avec son premier texte, *le Discours sur les sciences et les arts*. Dans ce texte, Rousseau compare les exemples de Sparte et d'Athènes, présentant la seconde comme une représentation négative et opposant la première comme un idéal. Le deuxième discours de Rousseau, *De l'origine et des fondements de l'inégalité parmi les hommes*, traite d'une opposition similaire sous la forme de la nature et de la culture. De même, *l'Essai sur l'origine des langues* traite de l'opposition entre la parole et l'écriture. Si l'on considère l'orientation de Rousseau en tant que philosophe, on se trouve face à un philosophe/écrivain romantique et à un philosophe des Lumières (Cevizci, 2009, p. 771).⁵ Avec ses idées généralement caractéristiques, la philosophie des Lumières soutient un développement rationnel avec sa vision orientée vers l'avenir et la valorisation de l'individu dans la communauté. Fondamentalement, le romantisme nie les valeurs rationnelles des Lumières et glorifie l'imagination. Les premiers textes publiés par Rousseau,

⁵ Nous aborderons ce sujet de manière plus détaillée.

ses deux *Discours*, se caractérisent principalement par des traits romantiques, tandis que ses textes philosophiques tardifs, *Du contrat social* et *l'Émile*, montrent une relative réconciliation avec les principes des Lumières, bien que Rousseau ne s'écarte pas de la recherche de l'accès à la nature dans l'ensemble de sa philosophie.

Dans *Grammatologie*, Derrida considère Rousseau comme un représentant du logocentrisme - basé sur les métaphysiques - de la pensée occidentale. Dans ce livre, il procède à une lecture déconstruccionniste des textes de Rousseau. Derrida constate que dans la mentalité de la tradition métaphysique, se trouve le mode de pensée de la théorie des idées -ces idées existaient déjà avant que la raison ne les découvre- de Platon. Selon cette théorie, il suffit à l'homme de réaliser l'acte de sortir de la caverne et de voir le monde réel qui existe à l'extérieur, tout ce qui est authentique et véridique. « Selon cette idée, il y a une existence avant toute chose. Avant toute chose, il y a le Logos » (Niall, 2004, p. 71). Par conséquent, selon la vision platonicienne, ce processus est comparable à l'action de se rappeler « les idées » ; c'est-à-dire de faire la représentation abstraite, élaborée par la pensée. Pour Rousseau, la seule vraie réalité, c'est-à-dire l'« idée absolue », est la « nature » : l'homme vit dans l'intégrité à l'état pré-civilisé, mais il s'en détache progressivement grâce à la faculté de raisonner et aux bienfaits de la civilisation – une vérité ou une idée s'y trouve, et l'être humain se détache de cette vérité. Il est toutefois à noter que la pensée des Lumières et le romantisme rousseauiste visent de la même manière l'accès à cette « idée » ; en outre, l'utopie politique des Lumières est orientée de manière rationaliste, et ce vers l'avant - vers le futur - alors que le romantisme rousseauiste est une recherche nostalgique et rétrograde de l'utopie.

La *Grammatologie* évalue le logocentrisme rousseauiste dans le contexte de l'opposition entre la parole et l'écriture ; d'où, le phonocentrisme. En ce sens, dans le phonocentrisme, « [...] comme le montre Derrida dans sa lecture de Rousseau, le dangereux acte de suppléer aurait commencé avec l'invention de l'écriture » (Niall, 2004, p. 137). Selon le phonocentrisme en question, l'écriture est « un vêtement de détournement, de perversion, de déchéance et de déguisement » (Derrida, 2017, p. 54). Avec l'idée de « supplément », s'amorce

la relation « intérieur-extérieur » que Derrida accentue dans le logocentrisme. Dans cette même perspective, pour rendre plus explicite la relation intérieur-extérieur, le dictionnaire de Niall nous propose une définition où il fait allusion à Rousseau : « C'est pour garder intacte sa conception de l'origine comme présence-sans-différence que Rousseau s'engage à s'opposer à la logique de la supplémentarité » (Niall, 2004, p. 89). Comme nous l'avons mentionné, l'opposition entre parole et écriture, que Derrida met en évidence chez Rousseau, s'applique dans ledit contexte. Cependant, même si *l'Essai sur l'origine des langues* est traité dans ce paradigme particulier, les autres textes de Rousseau traitent du même logocentrisme dans un ordre différent. Cela signifie que le même argument est présenté dans des paradigmes différents mais interdépendants.

La « relation associative (paradigmatique) » est un concept de la linguistique structurale qui, bien avant Lévi-Strauss, trouve son fondement chez Saussure. Selon Saussure, la langue, dans sa définition bien connue, un système clos. Ce qui établit la signification des signes à l'intérieur de ce système, sont les relations de ces éléments entre eux à l'intérieur du système. Il existe deux axes fondamentaux dans la structure de ce système. Il s'agit des axes « horizontal » et « vertical ». L'axe horizontal, c'est-à-dire les relations syntagmatiques, est un système de séquences consécutives. Dans la définition de Saussure, les relations horizontales sont dépendantes de l'espace ; et leurs relations successives créent une séquence (par exemple une phrase ou des phrases, etc., ou un vêtement entier : chaussures, pantalon, T-shirt). Contrairement à l'axe horizontal, les relations sur l'axe vertical ne sont pas liées à cette succession, mais se situent « non pas dans l'espace mais dans le cerveau ». Cependant, il n'est toujours pas possible que les éléments de la relation associative existent en même temps dans l'espace ; ils ne peuvent que coexister potentiellement. Le remplacement de ces éléments par d'autres implique que le changement paradigmatique crée un nouveau système structurel (Saussure, 2016).

Dans son premier discours, l'élément paradigmatique « choisi » par Rousseau est Sparte-Athènes ; dans son deuxième texte publié, *De l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, c'est le paradigme nature-culture ; et dans *l'Origine des*

langues, que Derrida traite dans la *Grammatologie*, c'est celui d'écriture-parole. Par conséquent, chaque changement d'élément paradigmatique entraîne la construction d'une structure séquentielle nouvelle et différente, c'est-à-dire, dans le cas de Rousseau, d'une nouvelle œuvre. L'importance réelle de la relation de ces opposés chez Rousseau réside dans la relation d'opposition de ces éléments. Car il y a *d'abord* la nature (ou Sparte, etc.) et *ensuite* la culture. Bien entendu, selon Rousseau, cet « ensuite » est une contre-intervention étrangère et corruptrice.

Le monde réel étant considéré par Rousseau comme la nature elle-même, toute intervention extérieure dans cette existence unifiée est traitée par le philosophe comme une représentation de corruption. La « présence-sans-différence » dans l'idée d'origine (Niall, 2004, p. 87) méprise l'idée de supplémentation. Si bien que « le premier qui, ayant enclos un terrain, le vrai fondateur de la société civile » (Rousseau, 2008, p. 109) a causé le malheur, au même titre que le diable qui a causé l'expulsion de Adam et Eve du paradis et que Prométhée qui a apporté le feu à l'humanité et lui a fait perdre son âge d'or.

Les sciences et les arts, tels qu'ils sont traités dans le *Discours sur les sciences et les arts*, correspondent donc à la fois au fruit de la connaissance et au feu. Lorsque nous examinons la structure sociale de Sparte, nous constatons que cela se manifeste sous la forme d'une xénophobie. C'est-à-dire que si cette cité se suffit à elle-même, elle tend à éloigner le plus possible l'intervention extérieure des étrangers (selon Rousseau, elle préserve ses vertus par cette attitude). Cette attitude met donc en parallèle la distinction interne-externe logocentrique et la distinction politique entre hospitalité et l'hostilité.

Dans son contenu, selon Derrida, le discours rousseauiste suit la voie du logocentrisme. C'est-à-dire que « des choses comme l'histoire et la pensée n'existent donc que comme des manières secondaires de se réapproprier l'être, afin de revenir au Logos » (Niall, 2004, p. 71). Ce thème est tout présent chez Rousseau, mais les textes philosophiques du penseur doivent néanmoins être divisés en deux parties : (1) les trois premiers textes, à savoir les discours et l'essai ; (2) le *Contrat social* et l'*Émile*. Les trois premiers textes, qui sont ses

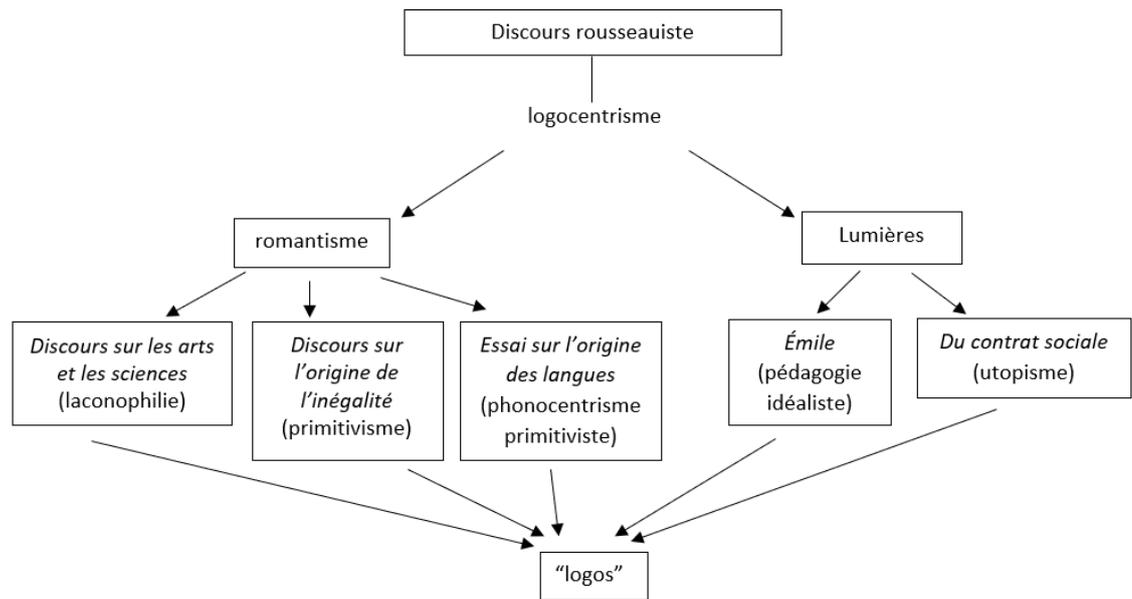
œuvres de jeunesse, s'inscrivent dans la tradition romantique. Les œuvres postérieures, en revanche, appartiennent au siècle des Lumières. L'orientation est fondamentalement la même : l'idée absolue.

Il convient maintenant de distinguer les aspects formels qui ne sont que les diverses et différentes trajectoires de cette même destination. Parmi les trois premiers textes, le romantisme du premier *Discours sur les sciences et les arts* est la **Laconophilie**.⁶ Le romantisme du second *Discours sur l'origine de l'inégalité* est le **primitivisme**. L'*Essai sur l'origine des langues*, que l'on admet qu'il a été écrit à une date approximative de ces deux textes, même si celui-ci a été publié post-mortem, est **phonocentrique**. Le point commun de ces trois textes, définis par le « romantisme », est qu'ils visent à rétrograder, le plus loin possible, dans leur trajectoire pour atteindre l'idéal absolu.

Les textes des Lumières suivent le thème de « la poursuite de l'idéal » vers l'avant, c'est-à-dire que, pour atteindre l'idéal absolu, on montre la tendance à l'atteindre par les facultés dont dispose l'homme, et non pas à revenir au point de départ. Le *Contrat social* propose l'**utopie** politique des Lumières. Il cherche à intégrer dans la civilisation des principes de base, des principes « naturels » et/ou « idéaux » oubliés ou ignorés. L'*Émile* tente également de faire assimiler ces principes naturels et idéaux à l'individu dans un cadre restreint par rapport à la société. Le but est donc de créer un **individu « naturel »**, malgré la civilisation par la pédagogie.⁷ Ces systèmes et leurs thèmes, du plus grand au plus petit, pourraient être représentés par le schéma suivant :

⁶ Laconophilie : *Laconie* ou *Lacédémone* (nom de la région du Péloponnèse habitée par les Spartiates) + *philein* : Laconie/Lakedamonia + amour, admiration de Sparte.

⁷ Placer les textes dans des moules à un seul mot conduirait, bien sûr, à une vision limitée, mais pour l'instant, ce serait rendre justice au contenu que de dire que l'un d'entre eux sera paraphrasé après que le parallélisme de ces trajectoires ait été indiqué. Il ne conviendrait pas, dans le cadre de cette étude, d'élaborer chaque paradigme dans son propre contexte, de sorte qu'en en sélectionnant un, nous faisons à la fois référence aux autres à l'avance et indiquons qu'il existe un terrain pour leur éventuelle élucidation.



C'est ainsi que nous évaluons, par quelques principes qui sont décisive dans la philosophie de Rousseau et qui sont par l'expression de Starobinski « tentant » (Starobinski, 1988, p. 273) pour les chercheurs, la position philosophique rousseauiste. Même si nous craignons d'avoir été parfois réducteurs, nous devons tenir compte des limites de l'espace imparti à notre étude. En effet, si nous devons tenter une évaluation complète de la valeur archétypale et du parallélisme paradigmatique, il serait possible de produire des études séparées pour chacun des textes de Rousseau. Comme nous l'avons déjà expliqué, nous limiterons au deuxième texte de Rousseau, le *Discours sur l'origine*. En effet, nous pensons que ce texte adopte un ton assez clair quant à une analyse, que les déclarations émotionnelles du style romantique s'expriment plus audacieusement qu'indirectement et implicitement, et que finalement, bien qu'il montre les premières étapes de la formation des idées du philosophe, ce texte donne une présentation plus complète et décisive des idées de l'auteur par rapport la première. Notre analyse du texte est une recherche des motifs ou des thèmes et leur synthèses selon un analyse thématique. En d'autres termes, nous visons à étudier la *pensée archétypale* dans le *Discours sur l'origine* autour du thème « retour à la nature ». Ce faisant, nous ferons souvent référence à d'autres

œuvres du philosophe, à d'autres idées et œuvres de l'époque et de la littérature occidentale, et bien évidemment à la mythologie. Peu importe que nous appelons ces références « parallèles » ou « paradigmes », nous soutiendrons que ces références tournent autour d'un motif archétypal commun, ou qu'elles sont, elles-mêmes, des formes différentes de cet archétype ; et qu'elles sont logocentriques.

CHAPITRE 2

L'ORIGINE ET LA NATURE

« Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses ; tout dégénère entre les mains de l'homme » (Rousseau, 2018, p. 5).

La philosophie de Rousseau et ses œuvres ne sont presque jamais séparées de la personne de Rousseau, c'est-à-dire de « Jean-Jacques » – un terme qu'il a lui-même utilisé dans une autre de ses œuvres (Rousseau, 2011). Ce n'est pas un hasard s'il a été le premier autobiographe légitime. Les écrits autobiographiques de Rousseau sont en fait sa tentative de sauver par l'écriture sa personnalité, soumise à la persécution de la société au moment où il entre dans le monde de la littérature et de l'écriture, mais plus encore, ils sont la preuve que les œuvres et les pensées de Rousseau ne peuvent être évaluées indépendamment de sa personnalité. Starobinski l'exprime comme cela :

« Son œuvre autobiographique postérieure s'attache essentiellement à mettre à nu les origines *subjectives* de ces travaux philosophiques. Ainsi, dans le développement chronologique des écrits de Rousseau, la recherche des origines apparaît deux fois : il discute d'abord objectivement des origines de l'humanité, puis, révélant les sources intérieures de cette discussion philosophique, il s'exhibe lui-même comme le modèle secret sur lequel se fonde son portrait de l'homme naturel » (Starobinski, 1988, p. 276).

Et il continue par une citation :

« Où le peintre et apologiste de la nature, aujourd'hui si défiguré et méprisé, aurait-il pu trouver son modèle, si ce n'est dans son propre cœur ? Il a décrit la nature telle qu'il la ressentait en lui-même. Les préjugés auxquels il n'était pas soumis, les passions factices dont il était victime ne l'ont pas aveuglé comme ils ont aveuglé d'autres personnes sur ces traits primaires généralement oubliés ou ignorés ».

Rousseau semble à utiliser le langage dans la *fonction émotionnelle*. « La source et la destination de ce style coïncident » (Starobinski, 1988, p. 277). De plus, la méthode de son texte, qui nous intéresse ici, n'est qu'un processus de « dépouillement ». Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* tente de dresser un

tableau de l'homme préhistorique. Son but est donc impossible. Car Rousseau lui-même ne fait appel ni à l'archéologie ni à l'histoire pour dépeindre cet « homme sauvage ». Le critère de Rousseau pour dessiner ce portrait est seulement « l'homme » tel qu'il existe aujourd'hui et les propres sentiments de cœur de Rousseau, dont il est sûr d'être suffisants (Rousseau, 2008, pp. 67-70).

Si l'homme sauvage dépeint dans le *Discours sur l'origine* n'est pas une découverte historique ou archéologique, alors malheureusement seule une conjecture philosophique peut être une fiction narrative. Car ce n'est qu'ainsi qu'il serait possible de définir quelque chose comme « l'origine ».

En outre, le concept d'« origine » n'est pas très différent du concept de « nature » dans Rousseau. La distinction la plus importante est probablement que le premier est un concept « temporel », tandis que le second est un concept « spatial ». En bref, l'« origine » est la période au cours de laquelle le premier état d'existence de l'homme se réalise, et la « nature » est l'espace dans lequel ce premier état d'existence est vécu.

2.1. ROUSSEAU ET LE *DISCOURS SUR L'ORIGINE*

2.1.1. Le concept du paradis et la source personnelle du désir de chercher l'origine

Le mécontentement que Rousseau sent quand il compare le temps présent et la condition naturel de l'état primitive, a commencé dans son enfance et ceci a soutenu par ses lecteurs des écrivains classiques (aussi, l'impression menaçante du monde des phénomènes est également enforcée par la mort de sa mère à sa naissance). Dans *Les Confessions*, à l'âge de sept ans et le plaisir qu'il en retire. Mais ces mondes idéaux, en comparaison avec l'Europe de son temps semble être dans un état de position intermédiaire. Russell souligne que Rousseau n'était pas un « philosophe » au sens traditionnel du terme (Russell, 2004, p. 684). En effet, Rousseau n'a pas suivi une philosophie systématique. Par la suite, les

impulsions que Rousseau a ressenties lors de l'élaboration de ses idées devraient être très individuelles et psychologiques. Bien sûr, avec son caractère romantique et son style exubérant. Cela coïncide également avec le style qu'il utilise dans la fonction, dont le point de départ est l'auteur.

Dans le cadrage personnelle, la première rencontre avec le monde des phénomènes ne lui a sans doute pas laissé une impression accueillante. Jung dit que, « rien au monde n'accueille cette nouvelle naissance. C'est pourquoi la nature, le monde des instincts, prend l'enfant sous son aile : il est nourri ou protégé par des animaux » (Jung, 1969, p. 168). Rousseau n'a sûrement pas été sûrement pas été « nourri par les animaux » au sens premier du terme. Malgré cela, il mentionnera perpétuellement que la nature le « nourrit spirituellement ». Comme dans les caractéristiques du romantisme, Rousseau va ressentir une volonté de s'approcher à ou d'être dans la Nature. Elle est la racine de toute artificialité de l'homme malgré sa corruption et elle est la pureté et la simplicité pour tous ceux qui ont été déçus par cette artificialité.

Il y a les trois grandes périodes exemplaires de Rousseau mentionnées dans ses autobiographies qui peuvent être vu comme une représentation de l'âge d'or. La première étant, dans la « simplicité de la vie de campagne » (Rousseau, 2016, p. 24), la période de l'enfance au pensionnat (qui est perturbé par « l'injustice faite à Rousseau » dans l'incident du peigne [Rousseau, 2016, p. 32] ; le deuxième, chez Madame de Warrens (également connue comme la « maman »), « dans une maison toute seule sur le versant de la vallée » (Rousseau, 2011b, p. 119); la troisième, à l'île de Saint-Pierre en Suisse, où Rousseau s'est exilé, dans l'inertie de l'île où il « ne jouit que de sa propre existence » (Rousseau, 2011b, p. 62). La première est l'enfance à la campagne, la deuxième est la jeunesse dans une maison isolée dans la vallée, la troisième est la vieillesse sur une île à l'écart de la société - les autobiographies de Rousseau dépit cette vie de simplicité et d'innocence et son interférence extérieure très minutieusement et avec plein de sentiments. Ces récits autobiographiques nous rappellent invariablement l'état d'existence de l'âge d'or. Dans la représentation mythologique de l'âge d'or, c'est toujours la Mère Nature qui nourrit et soigne les hommes. Ils ne ressentent pas la privation de leurs besoins. De la même

manière, la description que Rousseau fait de son enfance comme une existence « ou il est inconcevable de demander quoi que ce soit parce qu'on ne s'y oppose pas » apparaît comme une parallèle de cela.

C'est sans doute l'état de simplicité et d'innocence dans la nature que Rousseau a voulu mettre en avant, correspond avec le caractère romantique de Rousseau. La culture est la source des malheurs humains. Le Laconophilie du premier discours et la description de l'état naturel du second discours soutient que les malheurs qui affectent l'homme sont auto-infligés et, en revanche, la nature en est essentiellement exempte. Ainsi, « l'utopie de Rousseau -ou plutôt l'image d'une existence idéale- semble à une image de l'âge d'or.

L'idée du paradis est en tout cas un « archétype » au sens jungien du terme. Cela signifie que cette idée se retrouve dans différentes cultures, dans différents objets, chez différents individus, même s'ils n'ont aucun lien entre eux. Rousseau semble être inclus dans cette situation. En effet, la pureté du premier état naturel ressemble beaucoup aux descriptions du paradis. Starobinski le résume avec finesse comme suit :

« Rousseau a réécrit la *Genèse* comme un ouvrage de philosophie, incluant le jardin d'Eden, le péché originel et la confusion des langues. Il s'agit d'une version sécularisée et 'démystifiée' des origines de l'humanité, qui répète dans une autre langue du Bible qu'elle remplace. Le langage de Rousseau est celui de la spéculation philosophique, et toute mention du surnaturel a été éliminée. Cependant, la théologie chrétienne, bien qu'elle ne soit pas explicitement présente, façonne la structure de l'argumentation de Rousseau. L'homme primitif, qui mène une existence à peine plus qu'animale, est heureux ; il vit au *paradis* et y restera jusqu'à ce qu'il ait l'occasion d'utiliser sa raison. Mais dès qu'il commence à réfléchir, il acquiert la connaissance du bien et du mal. L'esprit inquiet de l'homme découvre le malheur d'une existence divisée : l'humanité a donc connu une *chute* » (Starobinski, 1988, p. 290).

Et, donc, « l'origine de l'inégalité parmi les hommes peut être trouvée, directement ou à travers la médiation du péché originel » (Goldschmidt, 1983, p. 217)

2.1.2. L'arrière-plan du *Discours sur l'origine*

Le premier discours est un travail plutôt amateur de la part de Rousseau. Jean-Jacques y avait perçu des choses très fondamentales qui formeront la base de sa philosophie à long terme, mais son style avait été adapté à l'Académie et probablement la raison pour laquelle il a perdu un certain degré d'originalité. Quoiqu'il en soit, le *Discours sur les sciences et les arts* est la première œuvre de Rousseau. Dans le second discours, *L'origine de l'inégalité*, les idées de Rousseau deviennent plus claires et plus audacieuses. Il est « sévère et sans complaisance, semble mépriser les précautions et les concessions qui auraient pu lui valoir les applaudissements de l'Académie » (Starobinski, 1988, p. 281).

Ce qui distingue le *Discours sur l'origine de l'inégalité* du premier discours, c'est la volonté de ce dernier de descendre à la « racine » des problèmes. Le premier discours avait eu l'intuition d'un état défavorable de l'existence humaine, et avait déclaré que c'est en raison de la perte du condition naturel et à l'appropriation « prométhéenne » des sciences et des arts par l'homme. Cette fois, Rousseau retourne à l'état la plus primitive de l'homme pour voir l'essence du problème. La source du mal est l'inégalité, mais quelle est la source de l'inégalité ? C'est dans cette question que se concrétisent le point de départ et l'hypothèse de base du second discours.

2.2. L'HYPOTHÈSE DU DISCOURS SUR L'ORIGINE

2.2.1. Le *Discours* comme une théorie de l'évolution

Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* est une théorie de l'évolution. C'est une histoire que Rousseau a construite de façon imaginaire, en la déduisant de l'homme actuel. Il a également été écrit en réponse à la question de l'Académie

et est directement lié au premier discours, mais cette fois-ci, les idées de Rousseau sont plus radicales, plus fortes et plus concrètes.

« En moins de cent pages, Rousseau a décrit une théorie de l'évolution de la race humaine qui préfigure les découvertes de Darwin ; il a révolutionné l'étude de l'anthropologie et de la linguistique, et il a apporté une contribution déterminante à la pensée politique et sociale. Même si son argumentation a rarement été pleinement comprise par ses lecteurs, elle a modifié la façon dont les gens se perçoivent et perçoivent le monde, et elle a même changé leur façon de ressentir les choses » (Dent, 2005, p. 58).

Ce court texte décrit le processus qui va de la vertu de l'homme à l'état naturel à sa corruption à l'état civilisé. Selon l'hypothèse du premier discours, les sciences et les arts ont artificialisé l'humanité, encouragé le luxe et ont ainsi fonctionné comme une flamme prométhéenne, créant une humanité moralement inférieure parallèlement au progrès de la civilisation. Le second discours examine ce même paradigme dans le cadre de l'« introduction » de la civilisation et, dans ce rapport, de l'émergence des inégalités.

2.2.2. La méthode du *Discours*

La question « Quelle est la source de l'inégalité ? » pousse Rousseau à construire une rétrospection de l'humanité jusqu'à ses origines les plus lointaines. Dans cette démarche, Rousseau fait œuvre d'anthropologue. Le but de cette enquête, qui est une sorte de théorie de l'évolution, est de trouver la source de l'inégalité et donc de trouver l'origine du mal ou de la corruption de l'humanité. C'est pourquoi Rousseau attribue à l'Académie une valeur morale beaucoup plus forte. Ce qui ressort du traité, c'est pourquoi la civilisation actuelle est dans cette condition misérable et comment elle peut être ramenée à son état le plus pur et le plus vertueux.

L'étude des peuples primitifs qui vivaient encore à cette époque n'aurait pas été adaptée à l'objectif de Rousseau. En effet, bien que ces peuples soient plus proches de la nature que l'homme civilisé, et que leurs instincts naturels soient beaucoup plus transparents, ils ne peuvent être considérés comme une

représentante de l'homme sauvage. Une telle approche avait déjà été adoptée par Montaigne, qui avait dessiné l'image du « sauvage noble » qui est non loin de Rousseau. Cependant, ces peuples ne sont pas l'objet de recherche de Rousseau, qui choisit une méthode plus controversée : il prend l'homme civil, et il « réduit [ses observations] à leur véritable état » (Rousseau, 2008, p. 53). Cela correspond à un procédé de « dépouillement » (Rousseau, 2008, p. 70).

Cependant, tout ce que Rousseau décrit concernant la nature de l'homme est fondé dans l'imagination de Rousseau. Donc, c'est difficile à les prendre comme des faits concrets, et aussi facile de blâmer Rousseau avec une langue fantaisiste.

2.2.3. Le contenu et les concepts du *Discours*

L'état nature que l'homme sauvage représente, correspond à une sorte d'infantilisme historique de l'humanité. Cette supposée sera même plus claire par la comparaison de l'*Émile*. Mais, pour le moment, c'est possible d'imaginer cette condition comme une enfance sous les bras de la mère (la Mère Nature) et l'évaluer par cette même innocence, bonheur, et bienveillance.

Bien sûr, Rousseau n'est pas la première personne dans l'histoire de la philosophie à raisonner sur l'état préhistorique de l'humanité. Mais si l'on s'en tient, par exemple, à l'« homo homini lupus » de Hobbes, on peut reconnaître que tous les philosophes ne brosent pas le même tableau optimiste que Rousseau. L'image que Rousseau donne de l'homme sauvage est très optimiste, et les accusations souvent lancées à son encontre, selon lesquelles il cause l'« envie de marcher à quatre pattes », ne sont pas infondées.

Dans ce contexte, il faut d'abord comprendre les termes qui sont à l'origine de l'optimisme de Rousseau à l'égard de la nature humaine. L'homme sauvage est un être qui vit complètement seul dans l'état pré-civilisé, et même s'il a des rapports sociaux, ceux-ci ne sont que temporaires. N'ayant pas la constitution délicate de l'homme civilisé, son immunité est forte et sa santé résistante ; il n'a

donc pas besoin de médicaments. Ses désirs étant limités aux besoins physiques essentiels, il se nourrit de ce qu'il peut obtenir de son environnement et satisfait ses besoins avec un partenaire auquel il n'est pas attaché. La nature et son environnement lui fournissent immédiatement tout ce dont il a besoin.⁸

« [...] errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentait que ses vrais besoins, ne regardait que ce qu'il croyait avoir intérêt de voir, et que son intelligence ne faisait pas plus de progrès que sa vanité » (Rousseau, 2008, p. 103).

Bien sûr, puisqu'il n'y a pas de lois humaines et juridiques dans l'état de nature, il doit y avoir des principes pour réguler les rares interactions entre les êtres humains. Dans l'état de nature, il ne s'agit que d'instincts et de sentiments humains. Mais l'homme sauvage est, en soi, plus amoral que « bon ». « Ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons ; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la Loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire » (Rousseau, 2008, p. 95). Pour cette raison, l'apparence bienveillante de l'homme sauvage prend son forme face à notre jugement post-civilisation.

Dans la terminologie rousseauiste, il y a quelques concepts -que nous devons élaborer même plus après nous les avons caractérisé grossièrement dans les chapitres antérieurs- qui définissent la « bonté » de l'homme sauvage : amour propre, amour de soi, pitié et perfectibilité. Les deux premières sont probablement mieux définies par Rousseau lui-même dans le XVème note :

« 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. 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 relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui

⁸ Comme il n'est pas nécessaire de rappeler cet « état naturel », maintes fois résumé et analysé, et décrit de la manière la plus vivante par Rousseau lui-même, nous le passons brièvement en revue.h

inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur » (Rousseau, 2008).

La pitié correspond à la sympathie. C'est un sentiment, issu de l'amour de soi, qui permet à l'homme de partager les souffrances d'autrui et donc de sympathiser avec lui. Par conséquent, la pitié permet à l'homme d'agir avec compassion.

« C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir ; c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de [78] vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : [...] *fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse* [...] » (Rousseau, 2008, p. 98).

Néanmoins, ce que nous intéresse le plus est le terme de *la perfectibilité*. La perfectibilité est la cause essentielle de la création de l'homme civilisé.

« Cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature » (Rousseau, 2008, p. 80).

Par définition, la perfectibilité est essentiellement la capacité de l'homme à s'adapter et à se développer, ce qui l'amène finalement à se séparer de tous les autres êtres et à utiliser la nature à ses propres fins et à la conquérir. Elle est la flamme de Prométhée et le fruit de l'arbre de la connaissance⁹ (par exemple, voir, Grace & Kelly, p. 172). La *tekhne*, c'est-à-dire la capacité de l'homme pour « la technologie »¹⁰ est le produit de l'instinct de perfectibilité. C'est elle qui pousse les hommes à « enclore un terrain » (Rousseau, 2008, p. 109). Étant un qualité qui permet l'homme de se séparer de la nature, la perfectibilité est « une forme de libre arbitre, ainsi que la capacité d'apprendre à connaître son environnement et d'acquérir de nouvelles compétences pour lui permettre de l'utiliser à son profit » (Dent, 2005, p. 61).

⁹ Ou plutôt, elle est l'instinct humain qui les rend possible.

¹⁰ Voir le 2ème note.

2.2.4. Le contraste de l'homme civilisé et l'homme primitive dans le *Discours*

Le point de départ de l'étude de *Discours sur l'origine* est la question de l'origine de l'inégalité. La réponse de Rousseau est évidente : la société, ou plus précisément l'organisation des hommes en relations sociales. Mais l'inégalité se divise en deux, et Rousseau s'intéresse à l'inégalité morale ou politique, et non à l'inégalité physique qui naît spontanément de la nature. Elles ne peuvent être mises en relation l'une avec l'autre, car on risquerait alors de donner à la tyrannie une justification possible de légitimation.

« De quoi s'agit-il donc précisément dans ce *Discours* ? De marquer dans le progrès des choses le moment où le droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la loi ; d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle » (Rousseau, 2008, p. 64).

Cela signifie que, pour Rousseau, alors que l'état de nature était caractérisé par une justice spontanée (issue des instincts de la nature de l'homme), avec la civilisation « le droit est succédé par la violence ». L'homme s'est corrompu. Il est devenu moralement inférieur. De plus, en devenant moralement inférieur, il a aussi perdu son bonheur. « L'homme qui médite est un animal dépravé » (Rousseau, 2008, p. 75).

La source de l'inégalité est, en somme, le fait que, contrairement à l'homme sauvage qui, dans son état originel, vivait indépendamment de tous les autres êtres humains et ne dépendait de personne, l'existence de l'homme civilisé dans la société est entièrement constituée de relations d'interdépendance. Avec la possession de la terre et de la propriété est né le désir de posséder les choses, et le propriétaire de la propriété a commencé à apparaître comme artificiellement supérieur à l'autre. Avec la division du travail, la dépendance à l'égard d'autres personnes pour la survie a été légitimée. Le désir de luxe a commencé à augmenter, et c'est ainsi que, par accumulation, l'existence naturelle et simple a été écrasée. Ultimement « être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes » (Rousseau, 2008, p. 123). Et la conséquence de toute cela a été la

perte de l'origine et de la nature ; les principes desquels était le droit, la pitié et l'autosuffisance.

2.3. LE PRIMITIVISME ET LE LEITMOTIV « RETOUR À LA NATURE » DANS LE DISCOURS SUR L'ORIGINE

Rousseau et le *Discours sur l'origine de l'inégalité* semblent souvent faire l'objet de deux types de critiques : soit on le méprise totalement en suggérant que Rousseau cherche à retourner à l'état de nature et qu'il est donc un primitiviste, soit, pour justifier Rousseau, on utilise comme argument des choses qu'il n'a même pas pensées lui-même et on tente ainsi de justifier le philosophe. Nous pensons cependant qu'il faut trouver un juste milieu entre ces deux positions. Pour cela, nous devons à la fois accepter la critique de Voltaire selon laquelle « il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit l'ouvrage de Rousseau » et supposer que les objectifs et les intentions de Rousseau étaient bien plus qu'un simple message d'incitatif tel que cela.

Dans tout cas, on ne peut défaire de l'impression que le *Discours sur l'origine* est une sorte d'éloge au primitivisme. En cas de glorification de peuples primitifs ou de conditions de vie primitives, le terme utilisé pour désigner ces peuples est « sauvage noble ». Il est aussi important de noter que pour Rousseau, le seul et principal critère est être naturel. L'homme sauvage est naturel, c'est-à-dire propre-à-soi. En revanche, l'homme civilisé est *dénaturé*. De même que le critère pour être bon, juste ou vertueux est la naturalité, ce qui détermine la capacité de satisfaction de l'homme est la distance entre ses désirs et ses possessions ; ainsi, les désirs non essentiels et extérieurs et les luxes introduits par la civilisation rendent cette distance de plus en plus grande, augmentant le sentiment de mécontentement chez l'homme civilisé.

Si l'on tient compte de tous ces éléments, le thème du « retour à la nature » signifie que les êtres humains peuvent revoir leur nature. C'est pourquoi le *Discours sur l'origine de l'inégalité* étudie l'état préhistorique de l'homme et révèle le début des inégalités et donc la base de la perte de la nature. Lorsque nous

examinons le texte en lui-même, nous avons encore du mal à voir un projet qui sauvera l'humanité de cette situation. Car, comme nous l'avons déjà soutenu, cette œuvre appartient à la catégorie des œuvres romantiques de Rousseau, et c'est la philosophie des Lumières qui concevra un projet visant à restaurer autant que possible « l'état de nature ». Pour l'instant (en nous plaçant en 1755, date de publication du livre), ce que nous observons semble être une lamentation, une nostalgie de l'enfance de l'humanité, un primitivisme.

Quel est le sens de la dégénération qui accompagne la perte de la nature et pourquoi s'agit-il d'une dégénération ? Pour Rousseau, il semble aller de soi que l'état naturel est le bon. Et nous ne trouvons pratiquement jamais chez Rousseau de remise en question de ce point de vue. Mais cette enquête nous conduirait à une ramification philosophique beaucoup plus large, alors que pour notre propos ici, nous nous contenterons de noter que le « retour à la nature » est un thème et un paradigme qui est visible partout dans les textes de Rousseau mais il est le plus visible probablement dans le premier discours.

CHAPITRE 3

L'ANTI-PROMÉTHÉANISME DU *DISCOURS SUR L'ORIGINE*

« Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : gardez-vous d'écouter cet imposteur » (Rousseau, 2008, p. 109).

3.1. L'IDÉE DE L'UTOPIE

Le concept de l'utopie est sans doute aussi ancien que le concept du paradis et de ses variantes. Le jardin d'Eden de l'Ancien Testament et l'âge d'or ou les champs Élysées représentent des parallèles aux utopies. Cependant, dans les représentations de l'utopie, en particulier dans les représentations de Thomas More, Sparte a aussi été un modèle d'utopie. Il serait toutefois utile de distinguer l'utopie « mythique » et l'utopie « politique ». Les mythologies sont des produits de la foi de la culture, alors que la pensée politique nécessite un engagement sur terre. Ainsi, même si l'utopie est un idéalisme issu de la pensée logocentrique, il faut faire à l'utilité de l'utopie, c'est-à-dire ce à quoi elle sert, donc à sa visée.

Les utopies sont une île qui est presque toujours un territoire séparé des autres territoires : l'Atlantide mythique est une île ; l'Utopie de More est une île ; même si La Cité du Soleil de Campanella n'est pas une île, des rangées de murs la protègent de l'extérieur ; les champs Élysées sont une île ; l'Amérique a été confondue avec un paradis quand elle a été découverte au 16^{ème} siècle, et le jardin d'Eden est protégé par Dieu. C'est pour cette raison que, en toutes circonstances, l'intérieur doit être protégé des influences extérieures ; et la menace ne peut venir que de l'extérieur. L'intérieur est un « royaume de paix », où le roi épargne souvent tout son peuple.

« Un parallèle de culte du paradis et l'idée du paradis moderne » se trouve premièrement dans Hésiode et Homère (Manuel & Manuel, 1980, p. 64). Hésiode, en exprimant son mécontentement pour son âge, raconte cette étape de l'existence parfaite et pleine, juste après le mythe de Pandore, avec un sentiment de nostalgie. Dans l'âge d'or, les gens vivent « comme des dieux [...] sans souci, en pleine aisance, sans peine, sans détresse ». Étant donné que la femme n'existent pas, il n'y a pas la dialectique des sexes. Les gens naissent de la terre et meurent sans aucune peine. Par les mots d'Hésiode, « Tout le monde était à eux/ La terre produisait les abondances en elle-même » (Hésiode, p. 53). Par contre, dans l'âge de fer, c'est-à-dire dans notre temps, « Hubris [arrogance] et Dyke [justice] coexistent, et les gens ont la capacité de choisir parmi le bien et le mal » (Manuel & Manuel, 1980, p. 70).

La formation de l'idée du pays d'Utopie de Thomas More (2019) est tout à fait semblable à celle d'Hésiode : More est aussi mécontent de l'état de l'Angleterre de son époque. Il attribue la cause des désordres à la cupidité, à la vanité et à l'égoïsme. La première partie de son livre traite de ce sujet. Cependant, contrairement à Platon, « le modèle de More est basé sur des principes moraux et non métaphysiques » (Manuel & Manuel, 1980, p. 119)

L'idée de l'utopie, ainsi se transforme pour représenter une fantaisie à devenir un modèle politique. Donc si nous tenons More comme un exemple, l'utopisme, dans le contexte politique, représente une philosophie politique (qui peut être compris dans la philosophie des Lumières). L'utopisme de cette sorte, tenant l'exemple de l'« idéale », recommande à suivre cet idéal ; et si nous tiendrions compte le fait que More a appelé son pays idéal une « utopie » (la place qui n'existe pas), ce fait nous démontre que cet idéal comporte une valeur *hors de réalité*. Une utopie, par les mots des Manuel et Manuel, « est un paradis sur la terre » (Manuel & Manuel, 1980, p. 112). C'est-à-dire qu'une utopie est aussi un produit d'un travail politique. Dans le cas de More, même que la pratique de ce but était parfois parée de l'idéalisme primitiviste, le but de l'auteur a été d'assurer à ses contemporains de réaliser ce fait.

3.2. SPARTE COMME UN AUTRE PARADIGME DE L'ARCHÉTYPE DU PARADIS

Or, dans le cadre politique, la représentation de cette morale naturelle pour l'Antiquité est, selon Rousseau, Sparte ; et l'idéal opposé est Athènes. Si bien que, selon Rousseau, Athènes est « le séjour de la politesse et du bon goût, le pays des orateurs et des philosophes ». Et ce caractère est reproduit dans toutes les autres villes de l'histoire de l'humanité. De Sparte, il ne reste historiquement que des récits et des actes spirituels. Cet état est commémoré non pas avec son élégance et ses vertus factices, mais avec son héroïsme et ses vertus véritables. Selon Rousseau, cela s'explique par le fait que Sparte n'apprécie pas les sciences et les arts :

« Oublierais-je que ce fut dans le sein même de la Grèce qu'on vit s'élever cette cité aussi célèbre par son heureuse ignorance que par la sagesse de ses lois, cette République de demi-dieux plutôt que d'hommes ? tant leurs vertus semblaient supérieures à l'humanité. O Sparte ! opprobre éternel d'une vaine doctrine ! Tandis que les vices conduits par les beaux-arts s'introduisaient ensemble dans Athènes, tandis qu'un tyran y rassemblait avec tant de soin les ouvrages du prince des poètes, tu chassais de tes murs les arts et les artistes, les sciences et les savants » (Rousseau, 2017, p. 14).

Selon ce paradigme politique, plus amplement développé dans le premier discours, Sparte est une organisation politique qui a su préserver sa « naturalité ». À cet égard, elle constitue historiquement un autre parallèle du paradis ou de l'âge d'or.

3.3. LE MYTHE DE PROMETHÉE ET L'ÂGE D'OR

Prométhée apporte le feu à l'humanité, ce qui lui vaut, ainsi qu'à l'humanité, d'être maudits par Zeus. Alors que Prométhée est puni en étant enchaîné à un rocher et en se faisant manger le foie par un aigle chaque jour, l'humanité perd son âge d'or et passe de l'existence paradisiaque au monde réel avec toutes ses misères.

Les mythes de l'âge d'or et de Prométhée sont en fait clairement un parallèle du mythe de l'expulsion du paradis dans la Genèse. Outre l'interaction des cultures, il ne faut pas s'étonner d'une telle coïncidence car, au sens jungien, il s'agit d'archétypes. Les archétypes sont transculturels et peuvent prendre différentes formes, tout en conservant la même fonction psychique. « Ils sont hérités de la structure du cerveau - ils en constituent même l'aspect psychique » (Sharp, 1991, p. 12). En d'autres termes, pour le dire en termes structuralistes, un archétype est le même paradigme apparaissant dans différents systèmes et conservant la même fonction psychologique. Il semble que Rousseau ait également eu une perception des archétypes mentionnés ici et qu'il les ait transférés dans son système philosophique. À tel point que l'on pourrait croire que c'est Rousseau lui-même qui a écrit les vers d'Ovide sur l'âge d'or :

« L'âge d'or est né d'abord, sans douleur, sans loi,
 Les choses se sont accomplies avec sincérité et confiance, à leur manière.
 Pas de punition, pas de peur, pas de paroles effrayantes,
 Ni tremblement des gens pauvres devant les juges.
 L'ordre se faisait tout seul » (Ovide, I, 89-94).

Par conséquent, l'âge d'or n'a pas besoin de lois créés par l'homme. Les hommes qui suivent la morale naturelle n'en ont pas besoin comme l'homme sauvage de Rousseau. Cependant, avec l'âge de fer, dans cette ère de coexistence du bien et du mal, la loi sera inévitablement nécessaire.

Et voyons maintenant aussi les descriptions de Rousseau :

« Il avait dans le seul instinct tout ce qu'il fallait pour vivre dans l'état de nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société » (Rousseau, 2008, p. 93). [...] C'est elle [un des instincts naturels] qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix (p. 98). [...] Les productions de la terre lui fournissaient tous les secours nécessaires » (pp. 109-110) etc.

Cela signifie que l'état de nature de Rousseau et les archétypes du paradis ou de l'âge d'or correspondent dans une mesure évidente. Leurs principes déterminants peuvent être essentiellement énumérés comme suit : un état de

satisfaction issu de la modération des désirs, de la moralité fournie par les instincts naturels, et de la capacité à suivre la nature issue de l'absence de conscience.

3.4. L'ÉLÉMENT OU L'OBJET ENGENDRANT « LA CHUTE »

Dans le mythe de Prométhée, la flamme est la cause de la perte de l'âge d'or ; dans le mythe du jardin d'Eden de la Genèse, c'est le fruit qui assume ce rôle. Or, lorsque nous abordons le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, nous constatons que le paradigme de ce qui a conduit à la perte de ce paradis est la civilisation (de même, ces sont les sciences et les arts qui remplissent cette fonction pour le premier discours).

Dans les mythes de la chute du ciel et le mythe prométhéen, si nous adopterions une approche en tenant compte de l'analyse structuraliste de Vernant (voir Vernant, 2022 et 2004), il y a des facteurs qui émergent dans une structure et une relation spécifiques : une figure démoniaque ou fripon (trickster) et un élément que cette figure offre à l'humanité. Dans le mythe chrétien, cette figure est le diable déguisé en serpent, et l'élément offert à l'humanité est le fruit de l'arbre de la connaissance. Dans le mythe grec, le fripon est Prométhée et l'élément offert à l'humanité est le feu.

Lorsque nous abordons le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, nous ne trouvons pas une image aussi simple que celle qui apparaît dans ces mythes. Que l'homme sauvage soit heureux et vertueux à l'état de nature est une hypothèse assez clairement démontrée dans le texte. Mais ce n'est pas un objet concret, comme dans les mythes, qui perturbe l'état de nature. Il ne faut cependant pas s'attendre à ce que la mentalité du XVIIIème siècle soit la même que celle de l'Ancien Testament ou des mythes grecs. Cette fois, la fonction de cet élément perturbateur est répartie entre des éléments humains et extérieurs : la faculté de perfectibilité, la première personne à tracer une frontière sur un territoire et le concept de propriété. Pour le premier discours, l'équation est relativement simple : les sciences et les arts ont corrompu la morale. Cependant, les paradigmes des

éléments corrupteurs du second discours sont regroupés sous un même concept : la civilisation.

Le feu de Prométhée est souvent interprété anthropologiquement comme l'équivalent de la civilisation. Parce que le feu prépare le chemin pour de nombreux outils de la civilisation. Dans la tragédie Eschyle, *Prométhée enchaîné* (2019), le feu est mentionné de la manière suivante :

« Oui, ils apprendront tous les arts grâce à lui (p. 12). [...] Il n'y avait aucune conscience dans ce qu'ils faisaient. Je leur ai montré comment observer le lever et le coucher des étoiles. Puis je leur ai donné la connaissance des nombres. [...] Puis vinrent les séquences de lettres [le langage écrit], ces séquences qui sont la mémoire de tout. [...] J'ai été le premier à atteler les animaux, j'ai bridé les chevaux et je les ai conduits aux charrettes. [...] Que de sciences et d'arts j'ai produits ! » (p. 20) etc.

Le feu de Prométhée (et le fruit de l'arbre de la connaissance) coïncide donc, dans de nombreux sens et fonctions, avec *la civilisation* chez Rousseau. Pour le second discours, la civilisation (et pour le premier discours, les sciences et les arts [tekhne]) est la cause de la perte par l'humanité de son état naturel. Elle est donc perçue par Rousseau comme un outil maléfique. Dans cette étude, nous ne jugerons pas que la vision de Rousseau du « feu de Prométhée » comme outil démoniaque n'est pas correcte. Le paradigme de l'élément conduisant à la perte de l'état paradisiaque, dans l'Ancien Testament, est l'œuvre du diable et est entièrement malveillant, alors que dans le mythe grec, le but de Prométhée est philanthropique, avec des conséquences maléfiques « malgré » les bonnes intentions de Prométhée. À cet égard, on comprend pourquoi J. Robert Oppenheimer est appelé le « Prométhée moderne » dans notre époque moderne ; et cet exemple sera identifiable pour aujourd'hui. Oppenheimer a créé la bombe atomique en tant qu'expérience scientifique et moyen de dissuasion pour mettre fin à la guerre. Le feu de Prométhée et la bombe atomique d'Oppenheimer conduisent à un progrès technologique inévitable et à un chaos innombrable.

CHAPITRE 4

LE CHEMIN DU PARADIS : L'APPROCHE NOSTALGIQUE ET L'APPROCHE ACTIVISTE CHEZ ROUSSEAU

« Rousseau s'est largement diversifié et nous a étonnés par la polyvalence de son style. Nous pouvons raisonnablement décrire certaines parties de son œuvre comme le produit d'un penseur ou d'un rêveur, d'un homme politique ou d'une victime de persécution, d'un musicien ou d'un romancier » (Starobinski, 1988, p. 271).

4.1. DEUX ASPECTS DE ROUSSEAU

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), comme le premier discours de Rousseau, est un texte qui répond à la question de l'Académie de Dijon : « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ? » Contrairement à la popularité et le prestige du premier discours, cette fois, Rousseau ne trouve pas une réaction positive dans l'opinion public. Le *Discours sur les arts et les sciences* (1750) avait déjà devenu un moment décisif pour la vie intellectuelle du philosophe, mais ce texte n'a pas été accepté même comme une participante admissible par le concours de l'Académie. Voltaire lui-même écrit à Rousseau dans leur correspondance qu'« il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit [son] ouvrage ». Et parmi les critiques, ce livre-ci, tout au long avec la pensée rousseauiste, se représente un exemple du primitivisme qui fait l'éloge du *sauvage noble*. Cette notion de « sauvage noble » fait référence aux certains images des gens primitives qui, malgré et peut-être « grâce » à leur façon de vivre selon les lois de la nature, portent les caractéristiques plus vertueuses que l'homme moderne. Ces observations -sur les peuples primitives- ont devenu

possible par la découverte d'Amérique dans 16^{ème} siècle. Et bien avant que Rousseau, c'est Montaigne qui fait une sorte d'éloge du sauvage noble dans son essai « Sur les Cannibales ». Il élabore l'état naturel, simple et heureux des Indiens Américains en comparant avec l'absurdité du système culturel de l'homme civilisé. Quant au sujet d'interroger les « conditions originelles », c'est répandu aussi parmi les contemporains de Rousseau et les philosophes empiristes du 17^{ème} siècle. Cependant, le caractère unique de Rousseau se dépend plupart sur son romantisme.

L'histoire de philosophie ou de littérature, se trouvent leur-mêmes toujours dans une position difficile de catégoriser Rousseau comme un romantique ou un philosophe des Lumières. Ceci devient plus clair quand on rapproche les textes de Rousseau en général : *Le contrat social* et *Émile* portent les caractéristiques de la philosophie des Lumières mais les discours sont des textes philosophiques mais aussi romantique ; et *La nouvelle Héloïse* est définitivement un roman romantique. Dans ce cas, l'ambiguïté semble à appartenir Rousseau lui-même plus que ses commentateurs. Alors, ce paradoxe serait plus accessible avec les comparaisons historiques et philosophiques de ces courants intellectuelles.

4.1.1. Aperçu générale de l'Histoire des Lumières

Les *Lumières* se divisent aux différentes étapes en Europe. En Angleterre, c'est au 17^{ème} siècle que les révolutionnes intellectuelles et politiques -comme le remplacement de la monarchie avec la monarchie constitutionnelle- ont eu lieu. Hormis des figures qui influencent les disciplines d'histoire -Gibbon- et des sciences -Newton- etc., dans la philosophie c'est Locke qui nous vient à l'esprit. En l'Écosse, l'Allemagne et la France, les Lumières appariaient approximativement un siècle après l'Angleterre, au 18^{ème} siècle. Bien qu'encore on mentionne des révolutions, les reformes anglaises sont toujours relativement plus douces et plus tempérés. Avec les systèmes théoriques des philosophes écossais, les Lumières allemands se diversifient entre la musique, la littérature du classicisme Weimar, et la philosophie kantienne. En comparant avec le reste

de l'Europe, les Lumières françaises sont peut-être toujours considérées comme la société symbolique pour ce mode de pensée particulière.

Le 17^{ème} siècle en France se conclut par un état politique monarchiquement monolithique après le règne de Louis XIV. La condition économique du temps se caractérise par un favoritisme incliné à l'avantage de l'aristocratie – une situation qui se lie toujours aux traditions et systèmes des Moyen Âges. Malgré cette condition défectueuse, le peuple, parce qu'ils ne connaissaient pas les valeurs et privilèges de la démocratie des anciens ou du temps modernes, était ignorant des droits politiques que les philosophes jugeront à être « naturels » et essaieront de les établir au système culturel. En bref, les Lumières sont définis par l'entreprise en appuyant les valeurs modernes qui rendent l'homme libre de ses chaînes, dans le sens kantien, qui sont lui deviennent imposé de dehors.

Bien sûr, le projet des Lumières n'appartient pas justement au cadrage politique mais aussi à tous les disciplines qui s'intéressent avec la position de l'homme vers la nature et avec lui-même. Alors, en favorisant les valeurs humanistes qui acceptent l'individu digne de son propre individualité et l'humanité à son progrès, les Lumières défendent la souveraineté active de l'humanité dans le monde. Ceci implique tous les développements, technologies, industries tant qu'ils ne soient pas dogmatiques mais humanistes.

Les objectives des Lumières sont, dans le tout signification du mot, *les projets*. Dans les nombreuses occasions, le projet ledit s'émerge par une enquête sur la nature de l'homme. C'est la raison pour laquelle Rousseau n'est pas la seule figure qui recherche un degré zéro d'existence humaine. Lorsqu'on arrive à une théorisation sur l'origine, il reste maintenant la structuration et la reconstruction des valeurs propres qui ne sont pas fondées sur un principe de ce monde et pas le monde ultérieur. Et une philosophe stéréotypique des Lumières va progresser en se limitant par quelques principes tels que rationalisme, scientificité, sécularisme, rejet du métaphysique, progrès linéaire et optimisme humanitaire, individualisme, tolérance, droits de l'homme et cosmopolitisme ; et elle va exclure traditions et valeurs qui font des obstacles ou sont de caractère irrationnel, tel que le religion médiéval ou fanatisme, etc.

4.1.2. Aperçu générale de l'Histoire du Romantisme

Le Romantisme est, comme les Lumières, difficile à définir dans un cadrage historiquement spécifique ; néanmoins il semble légitime d'affirmer les suppositions que Rousseau se porte le rôle d'être le père du romantisme littéraire et philosophique. Cependant, pendant que l'Allemagne connaît le romantisme avec le *Sturm und Drang* comme un courant au début de la deuxième moitié du siècle, en France, ceci comporte de deux divisions principales historiques : post-Révolution et pré-Restauration. Rousseau avait écrit ses textes romantiques dans les années 50. Et en 1761, il a publié *Émile* -qui influencera les romantiques profondément- et *La Nouvelle Héloïse* qui avait devenu un best-seller du temps. Et en Allemagne, on pourrait catégoriser deux vagues du romantisme dont le premier est celle de Goethe et Schiller et le deuxième celle de Novalis, Hölderlin, Kleist et Heine. L'Angleterre, dont le romantisme fait pour la plupart partie de la littérature, est assez transparent dans sa distinction de la date du courant : avec une interruption des Guerres napoléoniennes les écrivains et les poètes dont les essentiels sont Blake, Wordsworth, Keats, Byron, Shelley ont représenté ces traits romantiques dans la littérature.

En acceptant Rousseau comme une figure -du courant- qui constitue une exception relative, il devient assez facile de distinguer les deux vagues du romantisme français (comme nous les avons mentionnés, post Révolution et pré Restauration). Alors la caractéristique universelle du romantisme est toujours « la sensibilité » sur laquelle Bertrand Russell (2004) insiste qu'elle existait avant Rousseau et que son rôle ici était de l'élaborer ou lui mettre au jour. La première vague comprend respectivement de Senancour, Musset, Nerval, Lamartine, Vigny, Constant et Chateaubriand. Et la deuxième comprend de Hugo, Dumas et Stendhal. A côté de la sensibilité, les thèmes et les caractéristiques de la première vague, sous l'influence culturelle d'après révolution, sont désenchantement, mélancholie, isolation et solitude – pour la plupart, les thèmes sombres. C'est une approche unique et pas vu qu'on rencontre dans Rousseau une valorisation exagérée de l'existence hors de la société, hors de ses normes

ou si on veut dire, de status quo. La raison pour laquelle les romantiques de post-révolution ont adapté ce point de vue est intrinsèquement liée à l'échec des idéales de la révolution qui sont empruntées des Lumières, car selon l'expression de Musset, les romantiques se sentaient comme les enfants des vestiges (voir, Musset, 2020).

L'enthousiasme portait un sens péjorativement familier avec l'hystérie dans les Lumières. Car, enfin, il faudrait confier à la raison en suivant le progrès et cette condition d'esprit était trop loin d'être socialisé – dans une certaine manière, elle était un équivalent du fanatisme de piété des Moyen Âges, car la source inspiratrice des sentiments est, en fin de compte, une forme de Dieu qui est le fondement de l'existence pure. Pour un philosophe des Lumières, le sens commun implique l'existence d'un Dieu du déisme mais pas du théisme. Alors, les romantiques, sans faire une référence directe -sauf Chateaubriand dans son *Génie du Christianisme* (voir, Chateaubriand, 2018)-, étaient une sorte des partisans d'un principe irrationnel. A cet égard, la racine étymologique du mot « romantisme » semble plus pertinente, car comme celle des romances médiévales, les œuvres et la mentalité romantiques sont dans une recherche d'imitation de l'idéal. Et avec cette distinction, le contraste entre la première et la deuxième vague devient plus apparent : avec passivité de la sensibilité et du pessimisme qui peut prendre tantôt une forme du cynisme, le romantique de la post-révolution représente la notion appelé « le mal du siècle » ; et quant aux romantiques de post-restauration, la sensibilité et le sens médiévale de la définition sont présentes sans perdre aucun de la vivacité mais en excluant l'extrémité de reclus et de passivité pessimiste.

Les trois figures de la deuxième vague, qui sont déjà mentionnés, sont pour la plupart des écrivains du roman. Hugo, comme le reste des romanciers romantique, en utilisant les thématiques chevaleresques de Walter Scott, crée les caractères idéalisés, c'est-à-dire dérobé des dégénération de la vie ordinaire et cristallisé par une focalisation sur une qualité ou une caractéristique spécifique. Par exemple, M. Bienvenue de *Les Misérables* est figure du prêtre idéal, l'histoire de Jean Valjean est une histoire idéalisée de la transformation de la position sociale, Javert est un modèle maximum (idéal, pour ainsi dire) du policier

éthiquement incorruptible ; *Le Comte de Monte-Cristo* de Dumas est une histoire cristallisée de la vengeance ; et enfin, même qu'il se trouve sur le seuil du réalisme et du romantisme, Stendhal peint les personnages également cristallisés, toujours sentimentales et romantiques, et qui sont presque toujours les personnalisation des individus romantiques (jeune homme romantique chez Fabrice et Julien Sorel).

4.1.3. Rousseau le romantique et Rousseau le philosophe

L'enquête sur la détermination de la condition naturelle se trouve parmi les philosophes dont les essentiels sont probablement Hobbes et Locke. Chez Hobbes, c'est la conservation de la personne en sûreté face à « homo homini lupus » qui cause la formation de l'institut de la société -par un contrat sociale- et chez Locke de sa propriété. L'empirisme de Locke et Hobbes réside dans leur confiance sur la raison factuelle pour l'établissement des lois naturelles. Dans ce procès, pendant que Hobbes construit sa théorie sur le présupposé de malice de la nature humaine, Locke, au contraire, s'appuie sur la bonté universelle de la nature. Si Rousseau prend une position particulièrement spéciale parmi les théories de l'origine, c'est la raison pour laquelle il fait une élaboration exhaustive sur cette état-ci.

Avant tout, Rousseau définit son portrait de *l'homme sauvage* comme une « réduction », par conséquent, ce portrait devient un résultat de « dépouiller » – déshabillage de l'homme de ses artificialités supplémentaires. Et par cela, Rousseau s'approche trop à la pensée platonien. Voici le fondement du critique de Derrida vers la mentalité occidentale, en prennent Rousseau comme le paradigme. Car, en bref, ici, l'objectif rousseauiste est un procès de souvenir des idées qui existent avant et hors de la raison qui les découvrira, mais qui n'est capable de les « construire ». Selon Rousseau, dans ce texte particulière, l'élément supplémentaire est la société humaine. (« particulière » parce que les paradigmes du supplément changeront dans ses textes) :

« Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'Espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à forcer d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors de le connaître » (Rousseau, 2008, p. 52).

Alors, le travail rousseauiste se consiste simplement d'écarter l'artificiel de l'originaire.

La bonté morale de l'homme sauvage dépend de son état d'existence dans sa condition primitive. Premièrement, selon le portrait rousseauiste, cet homme sauvage est toujours solitaire ; dans cette absence des liens sociaux, il est indépendant. Il ne possède pas la mémoire, c'est la raison pour laquelle il n'accumule aucune sorte de relation ni sexuelle ni familiale ni amicale ; de ce fait, pas comme le loup de Hobbes, le sauvage de Rousseau n'a pas en lui les raisons pour lesquelles il voudrait faire des maux. La nature lui fournit ses nourritures nécessaires et hors de cela, ses besoins sont toujours simples au contraire des habitudes luxes de l'homme moderne. Il est dans les conditions nécessaires mais son état est essentiellement homéostatique, c'est-à-dire qu'il satisfait ses désirs qui ne sont pas au-delà du chair lorsqu'il naît sans les différer ; et par conséquent, son image pour nous est qu'il reste sous un arbre en soutenant le dos.

A côté des rapports évidents entre l'homme sauvage de Rousseau et un romantique stéréotypique, l'essence de l'apologie irrationaliste se base sur le sentimentalisme moral de l'homme sauvage. Rousseau défend « la bonté » de l'homme sauvage, cependant ceci n'est pas purement parce qu'il soit compatissant ou altruiste du tout mais que la nature lui a donné le sentiment de « pitié » qui lui offre une répugnance en témoignant la souffrance des autres créatures. Grâce à ceci, son « amour propre » s'équilibre et finalement le rend moralement bon :

« [...] la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de Nature, tient lieu de Lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté désobéir à sa douce voix [...] » (Rousseau, 2008, p. 98).

Cela signifie que, c'est donc ses « sentiments » mais pas sa « raison » qui lui rend un être moral, en concluant que l'apprentissage des valeurs consiste simplement du perte ce que l'homme portaient dans son nature profonde. En revanche, en le tenant loin de ses instincts naturellement moraux, en lui dictant « les tardives leçons de la Sagesse » (Rousseau, 2008, p. 56), la condition sociale fait de lui un animale dégénéré (pour Émile, Rousseau introduira « l'éducation négative » qui applique ces valeurs mentionnées pour l'enseignement d'un enfant).

La condition naturelle de l'existence primitive postule les vertus naturelles à l'homme, pas comme des acquisitions mais au contraire, comme des facultés intrinsèques de naissance. L'hypothèse du premier discours était que l'entreprise de les apprendre ne vaut rien en totale autre que les oublier. Donc, par les mots de Starobinski, « les lumières trompeuses de la Civilisation n'illumine pas le monde de l'homme mais elles voilent la transparence de la nature » (Starobinski, 1988, p. 23).

Enfin, Rousseau affirme que c'est la notion de la société qui dégénère l'homme sauvage et par les mots de Rousseau, c'est aussi la société qui lui attache « les liens de la servitude formé par la dépendance mutuelle des hommes et des besoins réciproques qui les unissent » (voir, Rousseau, 2008, p. 146 ff.) (bien que ceci contient une ambiguïté car l'homme est libre et a une faculté de « perfectibilité »).

A condition qu'on accepte Rousseau comme une exception romantique parmi les Lumières ou comme une sorte d'autocritique¹¹ des Lumières, la position de fondateur de Rousseau en rapport avec le romantisme nous semble plus apparente. Rousseau est certainement un porte-parole pour la critique des Lumières. Les principes et les valeurs des philosophes de l'époque correspondent aux valeurs occidentales ; nonobstant, leur « projets » - particulièrement en France- sont plus radicaux et plus agressifs qu'ils semblent – dont l'exemple n'est que La Révolution Française et les années de La Terreur (dans cette période de l'histoire, nous est révélé le paradoxe de Rousseau le

¹¹ Terme élaboré par Mark Huillung (1994).

romantique ou Rousseau le philosophe des Lumières, car les Jacobins ont suivi essentiellement la philosophie rousseauiste mais pour souci du sujet présent, il faut suspendre la problématique compliquée). De façon que, les critiques interprètent ces projets comme « le mythe des Lumières » qui remplace la religion que les philosophes ont si fortement critiqué. A côté du Révolution, il n'est pas difficile de s'imaginer les effets mentaux ou émotionnels de l'accélération culturelle aussi qu'industrielle et technologique du modernisme grâce aux Lumières. Et si le mouvement romantique favorise les sentiments par rapport à la rationalité, un peu superficiellement mais encore simplement et de toute évidence, ce peut-être dû au fait qu'il suivit la dialectique historique en renversant et critiquant la surestimation de la raison par les philosophes des Lumières.

Il faut néanmoins remarquer la signification du fait que Rousseau représente une figure d'exception dans le contexte historique et de la culture du temps. En fin de compte, il est un « autocritique ». Donc il prend place dans son environnement mais aussi il le rejette – pendant qu'il s'influence par lui, il n'en est pas parti. Rousseau est née dans une famille de fortune modeste. Il est devenu de facto un promeneur toute sa vie et connu nombreuses de métiers, maisons et mécènes. Il doit avoir un charme car le temps qu'il passe pendant ces « promenades » et ses voyages ne sont pas les temps bien difficiles qu'on supposerait. Son éducation est autodidactique : en lisant tout ce qu'il pouvait, incluant ses lectures des auteurs anciens avec son père de son âge de sept. Le Siècle des Lumières est connu par les salons des philosophes qui s'unifient sous l'organisation d'un hôte -qui est souvent un philosophe- et maintiennent les discussions intellectuelles. Rousseau participe aux certains rassemblements mais il se trouve souvent par les querelles avec ses contemporains. Il s'engage aux polémiques populaires avec Voltaire et Hume. Alors, Rousseau est un homme différent et marginale comme les biographes en soulignent toujours.

Tel qu'on l'a discuté, la philosophie rousseauiste s'intéresse particulièrement avec le thème d'origine et la perte de cette origine. Elle -la philosophie rousseauiste- est presque toujours parallèle avec le personnage de Rousseau. Relationnellement à la marginalité de Rousseau, ses pensées autocritiques sont plutôt subjectives : étant donné qu'il est « un étrange », les notions qu'il défend

ne sont pas fortifiés par le dialogue mais sans opposition dialogique, ils sont fondés pas sur la rationalité du personnage de Rousseau mais sur sa sentimentalité – il est aussi à dire que le sentimentalisme romantique ne s'inquiète pas de scientificité. Alors les textes de Rousseau sont des contemplations manifestées sous l'incitation sentimentale de l'individu dont la preuve rhétorique serait les modulations omniprésentes dans le discours rousseauiste ; c'est-à-dire qu'il utilise la fonction du langage, dans la terminologie de Jakobson, en « fonction émotive » (Jakobson, 1981, pp. 22 ff.). Les deux discours ou ses autres textes philosophiques sont articulés comme s'ils sont des « discours » ou des *orations* qui font appel aux spectateurs qui les écoutent (par cela il emploie la fonction conative). La raison pour ceci, semble être un problème que Rousseau réalise plus clairement que les autres : la dégénérescence. On comprend par « la dégénération » le sens que Rousseau accorde par les premiers mots de l'*Émile* : « Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l'homme » (Rousseau, 2018, p. 5)¹² Rousseau fait référence par cela, bien sûr, à la différence entre ce qui est *originelle* et ce qui est *institutionnelle*. La problématique de la philosophie rousseauiste est, donc, dans le terme lacanien, « le manque ». Lacan définit cette notion par la réalisation consciente de la présence d'un état de plénitude et l'existence humaine qui est éternellement dans une position du manque, à savoir jamais atteindre l'ultime qu'on présume d'avoir existé.

La chronologie historique -qui inclut préhistoire- est en parallèle avec chronologie individuel, c'est-à-dire que l'histoire se développe juste comme le développement d'une personne de l'enfance à l'âge adulte. L'enfance est donc un âge d'or dont le parallèle historique est l'état des peuples barbares. Le premier discours fait éloge aux « barbares » et prend exemple sur une culture qui exprime un mécontentement relativement radical sur les arts et les sciences : Sparte. De façon intéressante, on rencontre dans les biographies et les autobiographies de Rousseau plusieurs états paradisiaques de l'enfance et sa perte durant le procès de la maturation :

¹² Cette maxime coïncide aussi avec la maxime Latin « Omne bonum a Deo, omne malum ab homine » [Tout bien vient du Dieu, et le mal est de l'homme].

« Mes volontés étaient si peu excitées et si peu contrariées, qu'il ne me venait pas dans l'esprit d'en avoir » (Rousseau, 1832, p. 21). [...] Là fut le terme de la sérénité de ma vie enfantine. Dès ce moment je cessai de jouir d'un bonheur pur, et je sens aujourd'hui même que le souvenir des charmes de mon enfance s'arrête là (p. 33). [...] Mon maître, appelé M. Ducommun, était un jeune homme rustre et violent, qui vint à bout, en très peu de temps, de ternir tout l'éclat de mon enfance, d'abrutir mon caractère aimant et vif, et de me réduire, par l'esprit ainsi que par la fortune, à mon véritable état d'apprenti » (p. 44) ; etc.

Cette existence paradisiaque reviendra seulement dans les temps de solitude qui se passent dans la nature ou par les rêveries romantiques.

Néanmoins, *Le contrat sociale* et l'*Émile* prétend à réaliser un progrès -bien que ce soit un progrès particulier- de l'état ou de l'individu. Alors, la philosophie de Rousseau ou le sujet et le but de philosophie rousseauiste, consistes des changements des paradigmes pour rétablir la plénitude. La caractéristique des Lumières, tel que l'on a discuté auparavant, est enclin à progresser linéairement, c'est-à-dire en commençant d'un point et visant à un autre point d'arrivée ; et la valeur de cette serait de déterminer une destination terminale, à savoir un but. Le romantisme manque la volonté et les moyennes d'aborder linéairement un effort pratique ; par conséquence, le rétablissement de la plénitude par une attitude romantique ne consiste pas de des entreprises ou des luttes, mais de réaliser une événement bien radicale -comme révolution- qui est assez de changer la condition présente immédiatement, ou de se plonger dans la nostalgie.

De plus, c'est évident que, les attitudes coexistant (romantique et des Lumières) fait de Rousseau une figure plutôt paradoxale pour ses commentateurs. Malgré tout, la cohérence de Rousseau sur sa volonté d'atteindre cette plénitude est intact en totale. Nous voyons ici plus clairement le sens de « autocritique » : Rousseau comprend le philosophe et l'antiphilosophe dans sa pensée, car ses critiques vers les valeurs des Lumières sont dirigés d'une position interne. Ce qu'il faut remarquer sur le paradoxe superficiel que, dans son essence, la cohérence vient de Rousseau lui-même. Son écriture en fonction émotive du langage révèle aussi clairement que les textes de Rousseau prennent naissance du personnage de Rousseau. Manifester les idées *par* et *des* émotions

intrinsèques est évalués d'être transparent par Rousseau, et donc cet assortiment montre aux lecteurs quand on lie les textes de Rousseau, le travail que nous faisons est en fait d'écouter Jean-Jacques Rousseau.

Conséquemment il doit être accepté que, Rousseau doit être examiné biographiquement aussi bien qu'historiquement. Il est sans doute une figure historique dans les mouvements philosophique et littéraire des Lumières et du romantisme et ce corpus du discours rousseauiste rassemble sous le personnage de Rousseau. L'étude de Derrida détermine une place profonde pour les recherches des origines dans la philosophie occidentale et rousseauiste. Cette idée de la présence d'origine est évaluée plus directement dans *Le discours sur l'origine* parmi les textes de Rousseau et ceci implique une notion intrinsèque à tous les textes de Rousseau, à savoir le manque¹³ qui s'occupe de la différence entre la plénitude et sa perte.

Cependant, l'orientation du philosophe romantique semble être à rebours pendant que celle du romantique philosophe est plutôt en avant. L'origine est une thématique qui est présente partout dans la philosophie occidentale mais elle occupe une place particulière dans la philosophie rousseauiste. Alors, ce qui est examiné sous le point de vue d'anthropologie dans *Le discours sur l'origine* est commun à tous les textes de Rousseau.

¹³ Dans la terme Lacanien.

CHAPITRE 5

DU LOGOCENTRISME DE LA PHILOSOPHIE ROUSSEAUISTE AUX IDÉALS DES ARCHÉTYPES PARADISIAQUES

« Le logos est donc la ressource,
il faut se tourner vers lui [...] »
(Derrida, 1968, p. 282).

5.1. L'ESSENCE DE LA PHILOSOPHIE ROUSSEAUISTE

Lorsqu'il est question d'aborder et de chercher à comprendre, dans sa généralité et dans ses moindres détails, la philosophie rousseauiste, il y a une équation essentielle chez Rousseau dont il faut tenir compte : « c'est dans la disproportion de nos désirs et de nos facultés que consiste notre misère » (Rousseau, 2018, p. 70).¹⁴ Alors, qu'est-ce que cette formulation signifie et à quelles conclusions nous amène-t-elle ? La pensée en arrière-plan, semble assez simple. La philosophie rousseauiste, qui aspire à révéler la nature humaine, par le moyen du « dépouillement », tant qu'elle s'intéresse avec le bonheur de l'homme, détecte un abîme fondamental parmi le bonheur de l'état idéal de l'homme et de sa condition misérable dans la civilisation moderne. Cet « abîme » est donc la distance qu'il faut repérer.

Cette équation susmentionnée, citée dans *L'Émile*, travail pédagogique de Rousseau, vise à réduire la distance du bonheur et du malheur par le biais de l'éducation. En effet, Rousseau, construit l'intégrité son œuvre sur ce même phénomène.

Rousseau apprécie pleinement l'éducation et la morale spartiates. Il sent que les Spartiates avaient accompli une totalité politique qui est à la fois « civile » mais aussi « naturelle ». Il faut présentement évoquer l'hypothèse du *Discours sur les*

¹⁴ E.g., aussi : « Si le sauvage abandonné à lui-même n'a rien à espérer que de la Nature, en revanche il n'a rien à craindre que de son mal, ce qui rend sa situation préférable à la nôtre » (Rousseau, 2008, p. 76).

sciences et les arts. A la question proposée par le concours d'Académie de Dijon « Est-ce que le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ? », Rousseau apporte, ultérieurement, une éventuelle réponse dans ladite œuvre.

Les mœurs -en générale et dans cette question- a assurément une multitude du sens pour Rousseau : « il s'agit d'une de ces vérités qui tiennent au bonheur du genre humain » (Rousseau, 2017, p. 3). Cette question, donc, comporte en soi beaucoup de sens, même plus de sens qu'au premier regard. Bien entendu, à quoi serviraient les procédés ou les pensées qui n'améliorent pas l'état mental de l'homme ? Le point de vue rousseauiste insiste sur la relation inverse des luxes et du bonheur humain. Quant aux sciences et aux arts, ou encore aux luxes, la prétention du premier discours démontre clairement que ceux-ci sont contre la bonté de l'homme ; effectivement, « les sciences, les lettres et les arts [...] étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés » (Rousseau, 2017, p. 8) dont les exemples politiques seront Rome, Athènes et Sparte. Rome, par exemple, avait abouti à un État idéal dans sa période de république, mais « jadis le temple de la vertu » a finalement perdu cet avantage en étant, en quelque sorte, trop « civilisé » (Rousseau, 2017, p. 12). Dans le cas de Athènes et Sparte, ceux-ci sont les contrastes qui soulignent le thème principal du premier discours. Selon Rousseau, « c'est d'Athènes que sont sortis ces ouvrages surprenants qui serviront de modèles dans tous les âges corrompus. » (Rousseau, 2017, p. 14). Mais Sparte est le modèle opposé : « [...] que ce fut dans le sein même de la Grèce qu'on vit s'élever cette cité aussi célèbre par son heureuse ignorance que par la sagesse de ses lois, cette République de demi-dieux plutôt que d'hommes ? tant leurs vertus semblaient supérieures à l'humanité. » (Rousseau, 2017, p. 14). C'est, alors, Sparte qui est l'építome politique pour une société idéale qui possède les vertus que mentionne l'Académie dans sa question, c'est-à-dire, pour la vue rousseauiste, qui possède un état libre des arts et des sciences par la conséquence d'établir un état pour s'en servir de modèle. Donc, Émile, l'étudiant de Rousseau que ce dernier vise à élever afin qu'il puisse devenir son humain idéal, doit se transformer en une

sorte de pseudo-Spartiate – dont la raison était de « réduire la distance » du bonheur et du malheur humain.

Philosophiquement parlant, ce serait donc cette équation que nous devrions garder à l'esprit. Mais chez Rousseau il existe une autre équation essentielle qui engendre les nombreuses branches de pensées et des conflits intellectuels dans l'histoire de la philosophie : retour à la nature. Serait-ce aussi simple de réduire la philosophie rousseauiste en un seul thème ? Si ceci est possible, quels seraient donc les éventuelles significations de ce « retour à la nature » ? Qu'est-ce que cela reviendrait à dire ? Serait-ce une simple aspiration de Rousseau ? Les réponses apportées à ces questions ont jusqu'ici occupé plusieurs esprits et il existe actuellement bon nombre de travaux qui traitent de ces questions. Cependant, il n'y aurait apparemment personne qui, traitent de l'omniprésence de ce thème, de ce paradigme dans tous les de œuvres de Rousseau, quand bien même celle-ci serait bien souvent implicite ; dont la seule exception semble être Derrida qui critique sévèrement toute la philosophie occidentale qui se borne à tort dans une attitude : le logocentrisme.

5.2. L'ESSAI SUR L'ORIGINE DES LANGUES ET DERRIDA

Il est assez clair que chez Rousseau l'emploi des termes tels que « nature », « origine », « transparence », « morale naturelle », « état naturel », etc. est un fait récurrent. Ces termes peuvent être vus comme des leitmotifs qui créent un dynamisme incontestable, et sans précédent. Derrida, dans son essai *De la Grammatologie*, fait une analyse détaillée de Rousseau¹⁵ en traitant particulièrement son œuvre *Essai sur l'origine des langues* ; et suite à quoi il prétend que le discours rousseauiste est radicalement « logocentrique ». Les

¹⁵ Ceci offre les exemples définitifs pour la méthode déconstruction. La première partie du livre se concentre sur la théorie d'une « science d'écriture » et la deuxième s'aborde aux exemples de Lévi-Strauss et Rousseau. Lévi-Strauss, le porte-parole plus important pour le structuralisme du temps, en examinant les natifs américains, dans son œuvre *Tristes Tropiques*, discute plusieurs fois la tyrannie de l'écriture. Le peuple de Nambikwara dont la société est vraiment « innocent » et « en soi » dans l'absence d'écriture, connaît la « ruse » et la « perfidie » d'écriture que l'homme blanc les introduit (Derrida, 1967a, p. 174).

constatations faites par Derrida dans *De la Grammatologie* donnent lumière à notre démarche portant sur le logocentrisme, surtout au niveau contextuel. Nous adopterons donc les points de vue de Derrida sur Rousseau pour une analyse pertinente des thèmes et/ou motifs présents dans les textes de Rousseau.

Avant de nous engager dans le contexte des thèmes rousseauistes déjà mentionnés, il nous faudrait avant tout bien encadrer la terminologie derridienne à laquelle nous ferons fréquemment référence, au cours de notre travail. Il est à noter que la notion qui nous concerne le plus est le « logocentrisme ».¹⁶ Nous pouvons consulter dans le dictionnaire de Niall Lucy pour mettre en exergue son sens général :

« Il [le logocentrisme] fait référence à l'idée qu'il y a, avant toutes autres choses (histoire, savoir, conscience, etc.), la présence. [...] En général, le logocentrisme, dans ce cas, indique toutes les suppositions de priorité absolue et 'non-extériorité' de la vérité comme une origine 'indéconstructible' de la différence perçue comme une différence oppositionnelle. [...] L'attitude, inéluctable dans les métaphysiques, inclut une supposition de l'essence pré-déconstructive et indéconstructible ou le logos d'une chose, de telle sorte que toutes autres choses semblent être secondaires, supplémentaires ou inessentiels » [...] (Lucy, 2004, pp. 71-72).

D'après Derrida, la pensée traditionnelle occidentale est constituée de ce logocentrisme inéluctable. Donc, presque toutes les théories occidentales sont construites sur une présupposition du *télos* (origine, substance, source) – on peut imaginer le « je » chez Descartes.¹⁷ Donc, quant à l'origine :

« Dans les métaphysiques, toutes les origines sont considérées en fonction de 'présence sans différance' – un moment idéal de ce qui est pur, le 'priméité' sans immédiat, tel qu'il est. La parole vient avant l'écriture, la nature vient avant la culture, l'être avant l'Être, etc. – une logique selon laquelle se placent l'écriture, la culture et les êtres dans une relation de 'secondarité' en face d'une condition originelle. Cette relation en question est oppositionnelle et hiérarchique, dont les secondaires sont compris comme une chute ou un laps de priméité » (Lucy, 2004, p. 87).

¹⁶ Le terme « logocentrisme » s'aborda en premier par le philosophe et psychologue allemand Ludwig Klages (1872-1956). Néanmoins, notre étude s'adopte le terme sous le cadrage de la philosophie derridienne en affirmant ses références et ses implications implicite à ce contexte.

¹⁷ Les trois modèles principaux du logocentrisme, selon et dans le point de vue derridienne, sont Rousseau, Saussure et Platon.

Cette notion des origines, selon Derrida, appartient implicitement ou explicitement au tout discours occidental. Origine indique simplement, par la terminologie derridienne, « une présence sans différance ». Mais on ne vit pas dans l'origine : et ici se révèle une variation factice entre les pensées des théoriciens. Cette variation est « factice », car, selon Derrida c'est un logocentrisme qui possède tout le langage occidental. Au point que, même les philosophes comme Nietzsche, Heidegger ou Saussure et Freud par exemple qui critiquent la tradition métaphysique d'Occident, n'avaient pas pu sortir du discours logocentrique.¹⁸ Dans le domaine linguistique, c'est le « phonocentrisme » qui est le représentant du logocentrisme. Pendant que le logocentrisme favorise la suprématie de la raison ou plus précisément du « logos », le phonocentrisme accepte la principauté de la parole (voix, phono). Donc, pour une pensée phonocentrique, la voix précède l'écriture et l'écriture est simplement une dérivation, un supplément, une représentation indirecte pour la voix. C'est la raison pour laquelle la voix est originaire – et écriture est l'élément intrusive. En ce qui concerne Rousseau, il semble que « tout argument de Rousseau est engagé à écarter les dangers de supplémentarité [...] » (Lucy, 2004, p. 88). Cependant, ceci n'est pas propre à Rousseau mais il est juste un exemple de la pensée occidentale qui est traditionnellement logocentrique. Et « Derrida montre en fait que la philosophie et la culture de l'occident ont systématiquement désigné la voix, le dire, le signifiant sonore, le « vouloir-dire » comme étant le véhicule privilégié de la vérité » (Den Tandt, 2018, p. 105).

Selon *De la grammatologie, l'Essai sur l'origine des langues* représente la caractéristique du logocentrisme dans l'aspect du « phonocentrisme », à savoir l'originalité de la parole vis-à-vis de l'écriture. Le phonocentrisme rousseauiste soutient que l'homme, dans son état naturel, donc dans les temps où il ne connaissait pas l'écriture et où sa faculté de communication était limitée, dans sa généralité, par la parole, et dans sa spécificité, par les cris et voix, sans aucun code conventionnel, ou dans le cas des peuples primitifs par une langue mélodique et métaphorique, avait beaucoup plus de facilité et de liberté à

¹⁸ « C'est dans les concepts hérités de la métaphysique que, par exemple, ont opéré Nietzsche, Freud et Heidegger » (Derrida, 1967, p. 413).

manifester ses attentes, ses désirs, ses émotions ainsi que ses sentiments par rapport à ses successeurs modernes faisant usage de la langue conventionnelle et rationnelle. Rousseau dit dans *l'Essai sur l'origine des langues* « l'écriture n'est que la représentation de la parole ; il est bizarre qu'on donne plus de soin à déterminer l'image que l'objet » (cité par Derrida, 1967, p. 54)¹⁹ ; Derrida considère cette idée comme un modèle du logocentrisme. L'écriture, chez Rousseau, est alors acceptée comme une copie déformée, une secondarité de parole. On constate un parallélisme entre cette affirmation et les définitions de Platon sur les arts. D'après Platon, *l'idée* est la source originariaire des créations artistiques. Toujours, selon la perspective de Platon, les idées sont corrompues par imitations des idées ; et à travers ces imitations, les idées entrent en relations indirectes causant, en conséquence, une sorte d'éloignement et un problème de compréhension. Ces relations respectent certaines hiérarchies parmi les uns les autres : un objet (« la table ») est une copie directe de l'idée et sa représentation picturale est justement la copie d'une copie. En bref, *Essai sur l'origine des langues* -prenant ses fondements de la pensée logocentrique qui est aussi ancienne que la pensée platonicienne- représente un des aspects du logocentrisme, en prétendant que la parole est la langue originelle et que l'écriture est un élément supplémentaire.

De même, une lecture de Rousseau peut aisément révéler qu'avec l'utilisation des modalités et la présence de la voix de son auteur dans le texte, Rousseau écrit en « fonction émotive » de la communication. De plus, il est aussi crucial de se souligner que Rousseau condamne son écriture -dans « Avertissement » du premier discours et à maintes reprises dans *Les Confessions*- d'engendrer les malheurs de la vie intellectuelle dans sa vie. Encore, c'est l'écriture, et non pas la parole, qui s'écarte de son origine, soit de son auteur en personne ; il ne faut pas se faire des idées fausses, par ailleurs, Rousseau a souvent employé un assistant pour écrire ce qu'il dicte,²⁰ et il aspire à donner des discours et il

¹⁹ Néanmoins, c'est une citation d'un fragment inédit de *l'Essai sur l'origine des langues*. S'il l'a retiré dans l'édition, Rousseau donc doit avoir remarqué le radicalisme de ce jugement. Derrida a encore droit aussi à l'accepter comme une expression plus claire de la pensée de Rousseau en lui ne tenant pas comme « hors-texte » du discours rousseauiste.

²⁰ « Il n'a pas besoin d'écrire. Il parle, il dit, il dicte et sa parole suffit. Qu'un scribe de son secrétariat y ajoute ou non le supplément d'une transcription, cette consignation est par essence

communiqué en parlant n'importe que soit avec l'Académie, soit avec Genève, soit avec peuple ou soit avec l'humanité. L'écriture rousseauiste, en fin de compte, semble aspirer à devenir une parole.

A cet égard, on pourrait supposer que la prise de position de Rousseau, qui devient beaucoup plus transparente à partir des descriptions faites dans le *Discours sur l'origine*, correspondrait de près à une philosophie identique à celle de l'*Essai sur l'origine des langues*. Dans son étendu, le *Discours* aborde ledit sujet en se référant essentiellement à l'existence et à la vie de l'homme primitif, dans son état naturel : ce dernier, dirigé dans ses actions par ses émotions et vivant dans sa solitude -étant, donc, indépendant de la société et de ses nécessités qui constituent le « principe de réalité »²¹-, est dépourvu de tous désirs excessifs et, de ce fait, ignore entièrement tous les malheurs de l'homme moderne. C'est l'institution de la civilisation qui rend l'homme misérable, ou la définition bien connue de tous, qui est dans l'incipit de la deuxième partie du livre, : c'est « l'enclos » qui est le coupable (Rousseau, 2008, p. 109).

Les motifs de *originaire/supplémentaire, interne/externe* etc., dont nous trouvons l'articulation dans la philosophie derridienne, se révèlent partout, dans les textes de Rousseau. Par exemple, dans le premier discours, le motif qui se manifeste sous forme de *nature vs culture*, ou dans l'*Essai* sous forme de *parole vs écriture*, dans le deuxième discours, assume la forme de *Sparte vs Athènes*. Sparte, selon la présupposition du premier discours, étant donné sa morale et ses valeurs vertueuses, représente une existence civile, politiquement et socialement parlant ; la vertu, en tant que telle, s'avère toutefois singulière (cf. Şeref, 2020).

Concluant de ceux qui déjà mentionnés, on pourrait succinctement dire que le motif -de *nature vs culture*, par exemple- est un paradigme subissant une transformation chez Rousseau, d'un texte à un autre – il se transforme, mais l'essence que Derrida accentue, par le terme de logocentrisme, reste pour la plupart identique.

secondaire » (Derrida, 1968 [Pharmacie], p. 273) – mais Rousseau devait assurément sentir autrement.

²¹ Nous faisons référence au terme freudien.

5.2.1. La langue et Rousseau

L'enquête de Rousseau sur le développement des langues va de pair avec l'origine de la musique et sa formation progressive, car, la langue primitive, selon Rousseau, était musicale et mélodique. Il soutient ceci en citant (Rousseau, 2018, p. 366) de Strabon : « dire et chanter était la même chose auparavant ». Rousseau maintient ses idées sur le portrait de l'homme sauvage ou des gens avant la société. Selon Rousseau, pour cet homme sauvage la solitude est naturelle, c'est-à-dire que, dans sa nature, il ne sent pas le besoin de s'unifier afin de créer aucune sorte de société autre que son -et s'il existe aucun société-cercle familiale minimale. Enfin, la langue est conventionnelle. Par la définition unanime des linguistes, elle est l'artifice structural qui construit la réalité des gens : « artificiel » parce qu'elle ne correspond pas à la nature, « elle construit la réalité » car dans le terme lacanien, elle est le moyen initiateur de se joindre ce corps du symbolique. Pour la pensée rousseauiste, ceci est la dégénération de l'homme, car société le sépare de sa condition naturelle et de sa plénitude. Notons que *L'Essai* commence en définissant le pouvoir séparateur de langue : « La parole distingue l'homme entre les animaux ; le langage distingue les nations entre elles [...] ». En premier vue, il semble que cette remarque est un éloge, mais enfin, la pensée rousseauiste défend le fait que l'artificialité se mène à la perte de naturalité et la progression de dégénération. Selon Rousseau, « on commença pas par raisonner mais par sentir » (Rousseau, 2018, p. 333). L'origine doit donc appartenir aux sentiments, et le raisonnement ou la faculté de réflexion sont enfin les suppléments. Ici, la caractéristique du romantisme qui se fonde sur « le sentimentalisme » nous est révélé plus clairement : le progrès technologique qui augmente le rationalisme des gens -dans notre exemple, spécifiquement la technologie du 18^{ème} siècle -, comme l'argumente Rousseau au premier discours, ne relève pas en fait les conditions mentales du tout, mais au contraire, il les rend de plus en plus loin à leur nature originale – il les dégénère.

Mais qu'est que la condition originelle de l'homme ? Dans le premier discours c'est la vie spartiate, et dans le deuxième discours Rousseau fait une élaboration plus générale de cette condition originelle en comparant ces contemporains et les anciens en imaginant le portrait de l'homme sauvage : en bref cet homme sauvage est solitaire ; il ne connaît pas les langues et conduit sa vie seulement par ses besoins essentiels sans connaître les luxes de l'homme moderne ; il est dirigé par la volonté pour ataraxie, est indépendant des relations, est dans un état d'ignorance paradisiaque mais il est néanmoins moralement bon, parce que son amour de soi est compensé par sa pitié vers les autres êtres vivants. Avec les premiers mots de *l'Émile*, il est précisément comme « il est sorti des mains de l'auteurs de choses ». Donc, la signification de la société pour le premier discours change le paradigme à la langue dans le deuxième discours (et l'essai garde le point de vue exact sur état naturel de l'homme sauvage) ; la langue précède la société ou se développe parallèlement avec elle et abouti à son formation – ce problématique reste sans une réponse ultime : « l'homme naturel ne peut pas avoir une société parce qu'il n'a pas une société et il n'a pas une société parce qu'il est incapable d'employer la langue » (Starobinski, 1988, p. 309).

Dans *l'Essai*, on ne trouve pas les argumentations particulièrement péjoratives sur le fondement de langue ; alors que les premières voix sont les cris nés des instincts et la première langue est une langue des gestes, Rousseau présume que les premières paroles se sont énoncées pas pour les besoins essentiels mais pour les passions. Par conséquent c'est-à-dire que le premier est originelle et ce qui vient après est supplémentaire – et que la formation de la notion de société est liée à parole (néanmoins, Rousseau ne répond ultimement si la société ou la langue est l'origine de l'autre ou pas²²). En combinant les voyelles -qui sont les voix originaires de l'homme- avec les consonnes -qui sont les suppléments employés afin de faire une langue-, on a créé les moyens variés d'articuler les

²²Avec les remarques de Starobinski (1988, p. 355), « comme la société, la langue est un effet tardif d'une faculté inné, la résulte d'un développement différé. Naturel en origine, elle évolue à un anti-nature. [...] A long terme, nature contredit la loi naturelle. Mais la société est une anti-nature qui née de la nature. »

voix dans la forme des mots. Finalement, l'homme a désormais perdu l'universalité des cris de la nature en les remplaçant avec son langage distingué juste comme celle de l'histoire de Tour de Babel.

En principe, la langue correspond aux besoins communautairement réciproques des gens (mais paradoxalement les besoins essentiels ne coïncident pas avec parole – la nature ne les dicte pas d'unifier). Les gens s'unifient face aux difficultés qui sont impossibles pour un individu de les surmonter. Alors, l'institution de société -et par conséquent l'institution de la langue- est due à ces nécessités qui viennent à l'homme de son environnement extérieur. Les langues formées dans la société différeront selon leur climat : nord ou sud. Avec les langues du nord, Rousseau veut dire l'Europe et avec les langues méridionales il réfère pour la plupart aux langues de la Proche-Orient. Le premier est la langue froide, réflexive, rationnelle ; et le second est disposé à la poésie, l'imagination, la sensibilité. En valorisant les qualités originaires, transparents et sincères, Rousseau justifie la naturalité de ces qualités des langues du sud -en même temps des qualités romantiques aussi- et dévalorise celles de l'Europe. Il, en fait, ne comprend pas la raison pour laquelle les peuples du sud peuvent vouloir l'état naturel, car avec ses mots propres « ces temps de barbarie étaient le siècle d'or » (Rousseau, 201, p. 350). Et cet âge d'or ne semble que le portrait de l'état naturelle de l'homme sauvage :

« Les climats doux, les pays gras et fertiles ont été les premiers peuplés et les derniers où les nations se sont formées, parce que les hommes pouvaient s'y passer plus aisément les uns des autres, et que les besoins qui font naître la société s'y sont fait sentir plus tard. Supposez un printemps perpétuel sur la terre ; supposez partout de l'eau, du bétail, des pâturages ; supposez des hommes sortant des mains de la nature une fois dispersés parmi tout cela : je n'imagine pas comment ils auraient jamais renoncé à leur vie primitive et quitté la vie isolée et pastorale si convenable à leur indolence naturelle, pour s'imposer sans nécessité l'esclavage, les travaux, les misères inséparables de l'état social » (Rousseau, 2018, p. 355).

Cependant, Rousseau est plus transparent, dans le texte, sur sa position envers la gradation des langues et la musique. Les langues premières doivent être poétiques et métaphoriques, car on ne connaît pas le monde assez objectivement, alors c'est la raison pour laquelle les gens primitives interprète le

monde par les distorsions du réel par l'intermédiaire de l'imagination. La dégénération de la langue procède de langue poétique à langue rationnelle et la dégénération de musique procède de mélodique à harmonique. Dans tous les cas, ces deux sont les parallèles et « les vers, les chants, la parole, ont une origine commune » (Rousseau, 2018, p. 355). La rationalité du langage est condamnée, comme il est mentionné précédemment, à cause de la perte du sentimentalisme originaire. Quant à la musique, Rousseau réclame le potentiel du langage articulé de transmettre les réflexions, pendant que la mélodie -de langue ou de musique- est capable de transmettre les sentiments et les images qui sont essentiellement le fondement du langage « naturel ». Donc, l'articulation est propre aux institutions (dans le sens d'être « artificiel ») contrairement à la naturalité intrinsèque à la poésie et à la mélodie, et finalement c'est le simple est naturel-même que la complexe est la supplémentaire et l'artificiel : « Au pôle de l'origine, au plus près de la naissance de la langue, c'est la chaîne origine-vie-midi-été-chaleur-passion-accentuation-voyelle-métaphore-chant, etc. A l'autre côté, au fur et à mesure qu'on s'éloigne de l'origine : décadence-maladie- mort-nord-hiver-froid-raison-articulation-consonne-propriété-prose-écriture » (Derrida, 1967b, p. 455).

5.2.2. Le Phonocentrisme rousseauiste

Le traité de Derrida se concentre plutôt sur le sujet d'écriture chez Rousseau. Il faut rappeler encore une fois que, Rousseau représente chez Derrida un exemple paradigmatique pour la pensée traditionnelle de l'Occident. Et quand Rousseau dit « l'écriture n'est que la représentation de la parole ; il est bizarre qu'on donne plus de soin à déterminer l'image que l'objet » (Derrida, 1967a, p. 54),²³ Derrida prend cela comme un porte-parole du logocentrisme. L'écriture chez Rousseau est alors acceptée comme une copie, une secondarité de parole. On trouve le

²³ Néanmoins, c'est une citation d'un Fragment inédit d'un *Essai sur l'origine des langues*. S'il l'a retiré dans l'édition, Rousseau donc doit avoir remarqué le radicalisme de ce jugement. Encore Derrida est aussi droit à l'accepter comme une expression plus claire de la pensée de Rousseau en lui ne tenant pas comme « hors-texte » du discours rousseauiste.

parallèle de cette indication chez les définitions de Platon sur les arts. « Idée » est la source originaire des créations artistiques. Mais les imitations se font une hiérarchie parmi les uns les autres : un objet (« la table ») est une copie directe d'Idée et sa peinture est justement la copie d'une copie :

« Les langues sont faites pour être parlées, l'écriture ne sert que de supplément à la parole... L'analyse de la pensée se fait par la parole, et l'analyse de la parole par l'écriture ; la parole représente la pensée par des signes conventionnels, et l'écriture représente de même la parole ; ainsi l'art d'écrire n'est qu'une représentation médiate de la pensée, au moins quant aux langues vocales, les seules qui soient en usage parmi nous » (Rousseau cité par Derrida, 1967a, p. 417).

Donc les imitations des idées écartent graduellement de leur origine. Dans ce cas, quand on définit l'écriture d'être « la représentation de la parole », on accepte a priori sa supplémentarité, sa secondarité. Par conséquent, afin d'atteindre à la vérité originaire, Platon décide de bannir les arts imitatifs hors de la République. ²⁴

L'affirmation de la préséance de la parole à l'écriture, postule une déjà-existence de la présence de lui. C'est-à-dire que sans tenir compte de la possibilité de l'atteindre, on lui attribue une existence principale. Mais quand même on a eu le besoin de lui *suppléer*. Si le présupposé de la suffisance en soi de cette présence était correct, alors pourquoi lui suppléer ? Comment on pourrait le dégénérer ? En posant les questions qui révèlent les paradoxes des structures des théories métaphysiques (qui intéresse avec les origines), Derrida déclenche la méthode de déconstruction. Ceci veut décamoufler les incohérences qui intrinsèque à leur. « Derrida appelle l'action par laquelle ces symptômes sont mis à jour la déconstruction » (Den Tandt, 2018, p. 105). En effet cette hiérarchisation entre les deux éléments tels que bien/mal, héro/méchant, nous/autre, parole/écriture, présence/absence, intérieur/extérieur, originaire/supplémentaire, etc. est celle que soutient la structure des valeurs occidentales. Par cela, la lecture derridienne prend le rôle d'une entreprise de déstructuration, de démythification des valeurs tenus pour acquis.

²⁴ Schopenhauer répète une approche d'esthétique aussi familier à celle de Platon : les arts qui imitent les choses sont les inférieurs ; et la musique est la plus pure dans la hiérarchie des arts car elle imite directement la Volonté, l'origine des phénomènes.

Le phonocentrisme soutient lui-même par la présence absolue du sens avant les langues. Pour la plupart la linguistique générale et la théorie de Saussure n'accepte pas ce supposé – il n'y a pas le sens ou le valeur hors du système. Derrida toutefois accuse Saussure avec le phonocentrisme. Et les commentateurs considèrent ceci presque toujours comme une accusation mal évaluée. Il faut encore prendre en compte le point de vue de Derrida. Saussure n'accepte pas la langue comme un système statique : il suggère d'employer la démarche synchronique pour une science qui l'étudiera mais néanmoins on ne pourrait pas isoler la langue de son existence diachronique. Néanmoins, quand il réclame que le système des signes est arbitraire et c'est seulement les différences relationnelles entre les éléments du système qui leur attribue la valeur, on présume la clôture de système. Et pour Derrida, cette différence parmi les éléments du système est ultimement « ouverte ». Le référence à l'autre est sans aucun fin. Alors, donc le sens se diffère toujours. Il nomme cette infinitude des références, avec référence à la notion saussurien, « différance ». Avec le jeu de différance, on ne peut pas isoler le sens dans un temps isolé ; et par cela tout le supposé d'une présence est déconstruite, en révélant l'incohérence implicite dans la notion de la différence.

Chez Rousseau la séparation de la musique et la parole est une déformation de l'origine. Mais :

« La dégénérescence comme séparation, sevrage de la parole et du chant, a toujours déjà commencé. Tout le texte de Rousseau décrit, nous allons le voir, l'origine comme commencement de la fin, comme décadence inaugurale. Et pourtant, malgré cette description, le texte se tord dans une sorte de labeur oblique pour faire *comme si* la dégénérescence n'était pas prescrite dans la genèse et comme si le mal *sur-venait* à la bonne origine. Comme si le chant et la parole, qui ont le même acte et la même passion de naissance, n'avaient pas toujours déjà commencé à se séparer » (Derrida, 1967a, p. 284).

Une idée qui élabore l'existence sans séparation (ou dialectiques) et plein en lui-même, raisonne par la moyenne de la métaphysique. Toutes les origines donc doivent être métaphysiques. Dans cet exemple, considérer le chant et la parole originellement monolithe semble être une illusion – il doit y avoir justement les gradations.

En fait le supposée d'une origine du langage unifiée avec la musique implique que cette parole originaires n'était pas une langue sociale mais une manifestation des passions dans leur meilleure et plus proche position à la nature : via la musique en mélodie. Tel que le génie d'Homère est dû au fait qu'il n'écrivit pas ses chansons, qu'il les chantait et la dégénération résulta de leur écriture :

« Les autres poètes écrivaient, Homère seul avait chanté ; et ces chants divins n'ont cessé d'être écoutés avec ravissement, que quand l'Europe s'est couverte de barbares qui se sont mêlés de juger ce qu'ils ne pouvaient sentir » (Rousseau, 2018, p. 343).

Rappelons que la naturalité chez Rousseau réside sur la sentimentalité et la rationalité est enfin une artificialité. L'écriture prend, dans sa point de vue, un rôle secondaire de représenter la parole. Mais l'élargissement du règne de l'écriture dégénère :

« L'écriture, qui semble devoir fixer la langue, est précisément ce qui l'altère ; elle n'en change pas les mots, mais le génie ; elle substitue l'exactitude à l'expression. L'on rend ses sentiments quand on parle, et ses idées quand on écrit » (Rousseau, 2018, p. 341).

Ici, finalement dans la relation de supplémentation qui postule la suprématie de la présence d'origine, *ce qui représente remplace*.

Jusqu'ici les arguments de Rousseau intéressent avec les gradations, à savoir la dégénération : la langue métaphorique et mélodique est plus pure que la langue rationnelle, la musique mélodique est plus pure que la musique harmonique, les gestes sont plus proches à l'origine que la parole. Ceux-ci sont pour la plupart mêlées. Les distinctions ne sont pas aussi radicales et la ligne de la perte n'est pas claire. La transformation prendra place par un supplément vraiment externe. Finalement, ceci est la notion de la langue. Il y a plusieurs langues parmi lesquelles on trouve aussi les langues originaires dont Rousseau mentionne (cri, gestes, langue métaphorique) mais « la langue » (« la langue naturelle » dans le terme linguistique que Rousseau ne choisirait probablement jamais) peut être définie par Rousseau, aussi, ce qui est « symbolique » de Lacan. Car, la notion de la perte chez Rousseau correspond à une condition arbitraire, c'est-à-dire, quand l'homme perd son lien naturel avec le référent qui existe dans la nature en lui remplaçant avec le sens symbolique. Présence sans différence est donc une existence avant la langue, en répétant les premiers mots du livre : « La parole

distingue [ou diffère] l'homme entre les animaux ; le langage distingue [ou diffère] les nations entre elles [...] »

5.3. LE LOGOCENTRISM DANS LE *DISCOURS SUR L'ORIGINE*

Nous avons suffisamment abordé la philosophie et les thèmes du *Discours sur l'origine de l'inégalité* jusqu'à présent. Les deux concepts et thèmes de la terminologie de Derrida qui nous intéresseront le plus dans le cadre de ce livre sont l'« origine » et le « supplément ». Dans *De la Grammatologie*, bien que Derrida ne consacre pas beaucoup d'espace au premier discours, il s'y réfère bien sûr fréquemment comme appartenant au corpus rousseauiste (voir Derrida 1967a, p. 155, etc.). Car la préoccupation première du livre de Derrida est le langage. Mais le phonocentrisme est une sous-catégorie du logocentrisme. Cela signifie que le phonocentrisme est une attitude logocentrique.

Pour Rousseau, l'écriture, en tant qu'appendice, est un élément corrompateur. « L'écriture aurait donc l'extériorité qu'on prête aux ustensiles ; outil imparfait de surcroît et technique dangereuse, on dirait presque maléfique » (Derrida, 1967a, p. 55). Dans *La pharmacie de Platon*, il soutient que, dans l'exemple de Socrate qui n'écrit jamais sa philosophie, l'écriture est à la fois un médicament et un poison (Ramon, 2011, p. 149), puisqu'elle est à la fois un outil fonctionnel et qu'elle affaiblit la mémoire humaine. Derrida fait appel au mythe de Toth, le dieu égyptien qui a apporté l'écriture, comme analogie pour son argumentation dans ce livre. En fait, il est intéressant de noter que Toth est le parallèle égyptien de Prométhée, puisque le dieu qui a apporté la culture et les arts est Toth dans la mythologie égyptienne. Dans le *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau lui-même mentionne ce parallélisme :

« On voit aisément l'allégorie de la fable de Prométhée ; et il ne paraît pas que les Grecs qui l'ont cloué sur le Caucase en pensassent guère plus favorablement que les Égyptiens de leur dieu Teuthus. « Le satyre, dit une ancienne fable, voulut baiser et embrasser le feu, la première fois qu'il le vit ; mais Prometheus lui cria : Satyre, tu pleureras la barbe de ton menton, car il brûle quand on y touche' » (Rousseau, 2017, p. 19).

Donc, « c'était une ancienne tradition passée de l'Égypte en Grèce, qu'un dieu ennemi du repos des hommes était l'inventeur des sciences » (Rousseau, 2017, p. 19). De plus, lors de la première publication du livre en 1750, l'illustration de couverture de l'édition montre Prométhée apportant le flambeau à un jeune homme et qui tente de l'en empêcher.

Dans le discours rousseauiste, l'origine et la présence-en-soi est la nature. L'homme sauvage, qui vit sa vie dans la nature sans aucune corruption, rencontre malheureusement un jour sa propre perfectibilité et, comme le feu de Prométhée, tous les malheurs s'ensuivent. Pour reprendre les termes de Derrida, une sorte du supplément maléfique est introduit dans l'origine et, par conséquent, l'âge d'or s'effondre.

« Or, négativité du mal aura toujours selon Rousseau la forme de la supplémentarité. Le mal est extérieur à une nature, 'CE DANGEREUX SUPPLÉMENT...' à ce qui est par nature innocent et bon. Il survient à la nature. Mais il le fait toujours sous l'espèce de la suppléance de ce qui *devrait* ne point se manquer à soi » (Derrida 1967a, pp. 207-208).

La formulation de « l'espèce de la suppléance » est particulièrement pertinente si nous nous rappelons la définition de « perfectibilité ». Car, cette capacité est celle qui permet l'assimilation de *tekhne*. Par conséquent, chez Rousseau, ce que l'on appelle origine est original, légitime, naturel, inhérent. En revanche, le supplément est ce qui dénature. « C'est pour garder intacte sa conception de l'origine comme présence-sans-différence que Rousseau s'engage à s'opposer à la logique de la supplémentarité, l'engageant à ne considérer la substitution qu'en termes de secondarité ou de copie » (Niall, p. 89). Ainsi, l'obstacle au « retour à la nature » est le « supplément ».

CONCLUSION : LE PRÉJUGÉ DE ROUSSEAU ET SON SOI-DISANT « PRIMITIVISME »

Il serait difficile de traiter le corpus de Rousseau dans son ensemble. Parmi les facteurs qui posent difficulté, outre le fait qu'une telle entreprise devrait porter sur des vues très globales couvrant un corpus très vaste, il y a la paradoxalité de Rousseau. En raison de cette paradoxalité, Rousseau est souvent considéré comme incohérent en soi et de par son essence. Il est vrai que Rousseau ne s'est souvent pas efforcé de créer un système de manière rationnelle et cohérente. Le discours rousseauiste est presque toujours composé des propres opinions de l'auteur, qu'il écrit à partir de sa propre expérience, et que Rousseau identifie à lui-même. On peut donc s'attendre à ce qu'un ensemble de points de vue qui ne vise pas à constituer un tel « système » soit confus d'une manière étrangère à la rationalité. Malgré la complexité de son apparence, la toile des thèmes rousseauistes converge vers un *point de capiton* : la personne de Jean-Jacques Rousseau.

Néanmoins, dans cette étude, nous n'avons pas cherché à faire une analyse psychanalytique de Rousseau et à en révéler les manifestations dans les textes de Rousseau, en particulier dans le *Discours sur l'origine*, qui est notre principal sujet d'intérêt. Mais nous avons pris cette hypothèse comme une proposition dont nous tiendrons toujours compte dans notre approche du texte analysé. Par conséquent, bien que les textes de Rousseau soient paradoxaux et incohérents lorsqu'ils sont observés superficiellement, ils peuvent être considérés comme cohérents en soi par une analyse plus approfondie. À cet égard, bien que nous n'évaluions pas le texte de Rousseau avec une analogie autobiographique (à savoir, faire une psychanalyse de Jean-Jacques Rousseau), nous avons pu constater que, avec des références relatives à Jung et à la théorie des archétypes, les thèmes que nous avons pris en main dans les textes de Rousseau étaient des « motifs archétypaux ». Nous avons également vu avec l'analyse de Derrida que, dans le cadre philosophique, ces motifs sont liés à une attitude « logocentrique » et que cette attitude peut être détectée en tant que

thème dans tous les textes de Rousseau. Le *Discours sur l'origine*, qui, parmi les textes de Rousseau, est peut-être celui qui se prête le mieux à ce type de recherche, comporte le thème de l'« origine » ou du « retour à la nature ». Bien entendu, du fait que tous les textes de Rousseau adoptent un point de vue similaire, le « retour à la nature » n'est qu'un des paradigmes rousseauistes.

Le terme « paradigme » a, pour nous, une ampleur non seulement dans son sens structuraliste, mais aussi dans son sens épistémologique et général. En d'autres termes, si nous nous référons à notre schéma de la page 19, l'aspect spécifique et propre à chaque livre de la position intellectuelle générale adoptée par Rousseau est un paradigme, et il existe de nombreux paradigmes similaires dans le corpus rousseauiste. Un paradigme particulier, à son tour, se manifeste dans un thème particulier, déterminant ainsi l'approche de Rousseau dans l'ouvrage en question. Dans ce sens, on peut dire, de manière un peu réductrice, que Rousseau fait preuve d'une sorte de *primitivisme* dans le *Discours sur l'origine*. Bien que le primitivisme se soit manifesté comme un mouvement dans l'art de la peinture,²⁵ le mouvement du primitivisme en philosophie n'a pas été catégorisé. S'il existait un tel mouvement littéraire ou philosophique, on pourrait peut-être dire que son prototype est apparu dans l'essai de Montaigne « Sur les Cannibales » et que Rousseau en a été le premier et le plus fervent défenseur contemporain, ou encore, pour ainsi dire, le père. Cependant, comme il n'existe pas de mouvement ainsi catégorisé, on peut se limiter de dire qu'une « atmosphère du primitivisme » prédomine dans le texte de Rousseau.

Un autre point remarquable et très important est que ce thème du « primitivisme », que nous avons déterminé comme étant dominant dans ce texte de Rousseau, est également un parallèle, c'est-à-dire un paradigme, des archétypes du paradis. Ce que nous entendons par le primitivisme qui domine le *Discours sur l'origine*, c'est le désir nostalgique ressenti après la rupture avec l'« état primordial » dans une existence absolue et complète, et une sorte de la

²⁵ Mouvement artistique qui s'inspire de l'art primitif. Après quelques conquêtes en Afrique, en Asie et dans l'Océan, la vie et l'art des peuples primitifs ont été introduits en Europe. Influencés par le naturel et la sincérité de l'art primitif et naïf, certains artistes produisent des œuvres d'art dans un style primitif ; parmi ces artistes, nous pouvons citer Gauguin, Matisse, Kirchner, Modersohn-Becker, Henri Rousseau.

colère qui l'accompagne contre ce qui perturbe cet état d'existence. Le feu de Prométhée et le fruit de l'arbre du jardin d'Eden sont de tels objets. De même, dans le *Discours sur l'origine*, le paradigme de cet objet est remplacé par la faculté humaine de « perfectibilité » et les premiers développements de la civilisation. Une certaine structure se manifeste ainsi : un état d'être où tout est complet (le paradis, l'âge d'or, l'état primitif), une figure qui a causé cet état d'être (Lucifer, Prométhée et -chez Rousseau- l'homme qui a tracé la première clôture), et un âge inférieur à lequel l'humanité est condamnée après cet état d'être s'est perdu (la chute, l'âge de fer, la société civile).

Finalement, quant à la question « Pourquoi le logocentrisme ? », nous pouvons répondre que le logocentrisme signifie pour nous un *thème* philosophique. Le logocentrisme représente un principe et une attitude philosophique, mais *il pourrait également être considéré comme un thème*, dans son acception littéraire. En outre, le logocentrisme, comme l'observe Derrida, constitue la manifestation philosophique d'un motif archétypal, puisqu'il représente une attitude qui domine toute la pensée occidentale. L'archétype dont il est question ici est la perte du paradis et de l'âge d'or, les plus grands mythes de l'Occident. Par conséquent, la recherche des « utopies » paradisiaques révèle l'aspect de la psyché humaine qui est affectée par cet archétype. La récurrence de cet archétype signifie donc que le texte considéré est sous une certaine influence de cet archétype.

Bien entendu, les utopies peuvent être créées pour l'avenir comme pour le passé. Par conséquent, la volonté de créer une utopie dans le futur est *un projet politique*, tandis que la recherche d'une utopie dans le passé relève de *la nostalgie*. C'est cette distinction qui détermine les deux aspects de Rousseau : philosophe et romantique (le premier en tant qu'un philosophe des Lumières, le second en tant qu'un écrivain romantique) ; et c'est aussi en identifiant cette distinction au sein du discours rousseauiste que nous espérons apporter une certaine convenance aux études rousseauistes. *Le discours sur l'origine de l'inégalité* exalte la vie de l'homme sauvage à l'état de nature, mais ne propose que peu de propositions pour une adaptation moderne. Il est donc légitime, à condition de reconnaître la focalisation étroite de cette analyse, de dire que

Rousseau adopte une attitude primitiviste dans le *Discours sur l'origine* et que le motif du retour à la nature est observable tout au long du texte.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES CITÉS

- Aiskhylos (2019). *Zincire Vurulmuş Prometheus*, trad. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bakhtine, Mikhaïl (1970). *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, trad. Guy Verret. Lausanne : L'Âge d'Homme.
- Damrosch, Leo (2007). *Jean-Jacques Rousseau – Restless Genius*. New York : Houghton Mifflin Company.
- Den Tandt, Christopher (2018). *Théorie de la littérature : Structuralisme, poststructuralisme et théories de la postmodernité*. Livre accès en-ligne : <https://difusion.ulb.ac.be/vufind/Record/ULB-DIPOT:oai:dipot.ulb.ac.be:2013/291528/Details>.
- Dent, Nicholas (2005). *Rousseau*. Taylor & Francis e-Library.
- Derrida, Jacques (1967a). *De la Grammatologie*. Paris : Les Editions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1967b). *La linguistique de Rousseau*. *Revue Internationale De Philosophie*, 21(82 (4)), 443-462. Retrieved December 24, 2023, from <http://www.jstor.org/stable/45104863>.
- Derrida, Jacques (1967c). *L'écriture et la différence*. Paris : Editions du Seuil.
- Derrida, Jacques (2016). *Platon'un Eczanesi*, trad. Zeynep Direk. İstanbul : Alfa Yayınları.
- Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel (1980). *Utopian Thought in the Western World*. Harvard University Press : Cambridge.
- Goldschmidt, Victor (1983). *Anthropologie et politique, Les principes du système de Rousseau*. Paris : Librairie Philosophique J. VRIN.
- Grace, Eve & Kelly, Christopher (ed.) (2019). *The Rousseauian Mind*. New York: Routledge.

- Hesiodos (2017). *Theogonia – İşler ve Günler*, trad. Azra Erhat & Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hullung, Mark (1994). *Autocritique of Enlightenment – Rousseau and the Philosophes*. Cambridge : Harvard University Press.
- Jakobson, Roman (1981). *Selected Writings III, Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, ed. Stephen Rudy. New York : Mouton Publishers.
- Jung, Carl Gustav (1969). *The Collected Works of C. G. Jung*, (Edt.: Sir Read, H., Fordham M., Adler, G. and Mcguire W.), Volume 9, Part 1, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, trad. R. F. C. Hull. New York : Princeton University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1958). *Anthropologie structurale*. Paris : Editions Plon.
- Lucy, Niall (2004). *A Derrida Dictionary*. New Jersey : Blackwell Publishing.
- More, Thomas (2019). *Utopia*, trad. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol & Mîna Urgan. İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Paille, Pierre & Mucchielli, Alex (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.
- Ramon, Charles (2011). *Derrida Sözlüğü*, trad. Ümit Edeş. İstanbul : Say Yayınları.
- Riley, Patrick (2001). *Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (2018) *Emile*, trad. Yaşar Avunç. İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques (2017). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, trad. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques (2016). *İtirafılar*, trad. Kenan Somer. İstanbul : Isık Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques (2008). *Le discours sur l'origine et l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Flammarion.

- Rousseau, Jean-Jacques (1832). *Œuvres Complètes, Tome II : Essai sur l'origine des langues*. Paris : Armand Aubrée.
- Rousseau, Jean-Jacques (1832). *Œuvres Complètes, Tome XI : Confessions Tome I*. Paris : Armand Aubrée.
- Rousseau, Jean-Jacques (2011a). *Rousseau, juge de Jean-Jacques*. Paris : Honoré Champion
- Rousseau, Jean-Jacques (2011b). *Yalnız Gezerin Hayalleri*, trad. H. F. Nemli. İstanbul : Pinhan Yayıncılık.
- Saussure, Ferdinand de (2016). *Cours de linguistique générale*. Paris : Editions de Payot.
- Starobinski, Jean (1988). *Jean-Jacques Rousseau – Transparency and Obstruction*, trad. Arthur Goldhammer. Londres : University of Chicago Press.
- Svetozar Y. Minkov & Bernhardt L. Trout (eds) (2018). *Mastery of Nature Promises and Prospects*. Pennsylvania : University of Pennsylvania Press.

OUVRAGES CONSULTÉS

- Burgelin, Pierre (1960). *L'Unité de l'œuvre de Rousseau*. Revue de Métaphysique et de Morale, Avril-Juin 1960, 65ème Année, No. 2 (Avril-Juin 1960), pp. 199-209.
- Chateaubriand, François René De (2018). *Génie du christianisme*, tome I et II. Paris : Flammarion.
- Charbonnel, Nanine (2006). « Le naturel chez Rousseau : Une construction Anthropologique », dans *Philosophie de Rousseau*. Lons-le-Saunier : Editions Aréopage.
- Imbert, Francis (1978). *À propos de la contradiction chez J.-J. Rousseau*. Revue Métaphysique et de Morale, Avril-Juin 1978, 83ème Année, No. 2 (Avril-Juin 1978), pp. 171-203.
- Geçtan, Engin (2017) *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul : Metis Yayınları.

- Guichet, Jean-Luc (2002). *L'homme et la nature chez Rousseau : L'homme de la nature, un homme absolument isolé ou détenteur déjà une certaine culture?* Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Janv.-Mars 2002, Vol. 86, No. 1 (Janv.-Mars 2002), pp. 69-84.
- Jung, Carl Gustav (2022). *Consciousness and the Unconscious, Lectures Delivered at ETH Zurich Volume 2: 1934*, trad. Mark Kyburz, John Peck, and Ernst Falzeder. New Jersey : Princeton University Press.
- Jung, Carl Gustav (2019). *Psikolojide Tipler*, trad. Nur Nirven. İstanbul : Pinhan Yayıncılık. (1991).
- Killey, Dan. (1997). *Peter Pan Sendromu – Hiç Büyümeyen Erkekler*, trad. S. Kunt. Ankara : HYB Yayıncılık. (1983).
- Lacan, Jacques (2021). *La relation d'objet*. Paris : Points Essais
- Lacan, Jacques (1966). *Écrits*. Paris : Seuil.
- Lévi-Strauss, Claude (2020a). *Hüzünlü Dönenceler*, trad. Ömer Bozkurt. İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Lévi-Strauss, Claude (2020b). *Yaban Düşünce*, trad. Tahsin Yücel. İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Malabou, Catherine (1987). *Images de l'ailleurs dans la philosophie politique de Rousseau*. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, AVRIL-JUIN 1987, T. 177, No. 2, D'HERACLITE A KANT (AVRIL-JUIN 1987), pp. 161-167.
- Marceau, William C. (1971). *La Théorie de la Bonté Naturelle dans L'“Emile” de Jean-Jacques Rousseau*. Modern Language Studies, Summer, 1971, Vol. 1, No. 2 (Summer, 1971), pp. 30- 33.
- Marks, Jonathan (2002). *Who Lost Nature? Rousseau and Rousseauism*. Polity, Summer, 2002, Vol. 34, No. 4 (Summer, 2002), pp. 479-502.
- McDonald, Christie V. (1979). *Jacques Derrida's Reading of Rousseau*. The Eighteenth Century, Winter 1979, Vol. 20, No. 1 (Winter 1979), pp. 82-95.

- Melzer, M. Arthur (1990). *The Natural Goodness of Man On the System of Rousseau's Thought*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Moreau, Joseph (1971). *Rousseau Platonicien*. Revue de Théologie et de Philosophie, 1971, Troisième série, Vol. 21, No. 5 (1971), pp. 323-341.
- Musset, Alfred (2020). *La Confession d'un enfant du siècle*. Paris : Flammarion.
- Rank, Otto (2019). *Doğum Travması*, trad. Sabir Yücesoy. İstanbul : Metis Yayınları.
- Rieu, Alain-Marc (1980). *La nature de Jean-Jacques Rousseau*. Revue de Métaphysique et de Morale, Octobre-Décembre 1980, 85ème Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1980), pp. 438-451.
- Salkever, Stephen G. (1978). *Interpreting Rousseau's Paradoxes*. Eighteenth-Century Studies, Winter, 1977-1978, Vol. 11, No. 2 (Winter, 1977- 1978), pp. 204-226.
- Scott, John T. (1992). *The Theodicy of the Second Discourse: The "Pure State of Nature" and Rousseau's Political Thought*. The American Political Science Review, Sep., 1992, Vol. 86, No. 3 (Sep., 1992), pp. 696-711.
- Trousseau, Raymond (1971). *Rousseau et les mécanismes de l'utopie*. Romanische Forschungen, 1971, 83. Bd., H. 2/3 (1971), pp. 267-287.
- Velguth, Madeleine (1985). *Le Texte comme prétexte : Jacques Derrida lit Les Confessions de Rousseau*. The French Review, May, 1985, Vol. 58, No. 6 (May, 1985), pp. 811-819.
- Vernant, Jean-Pierre (2022). *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce*, trad. Nazım C. Serbest. İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Vernant, Jean-Pierre (2015). *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris : Editions La Découverte.
- Vernant, Jean-Pierre (2014). *Mythe et Religion en Grèce ancienne*. Paris : Editions Points.
- Vernant, Jean-Pierre (2004). *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris : Editions La Découverte.

- Vinh de, Nguyen (1991). *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*. Quebec : Presses de l'Université du Québec.
- Von Franz, Marie-Louise (2000). *The Problems of Puer Aeternus*. Toronto : Inner City Books.
- Africa, W. Thomas (1979). *Thomas More and the Spartan Mirage*. *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 6(2), 343-352. Retrieved May 2, 2023, from www.jstor.org/stable/41298725.
- Yousef, Nancy (2001). *Savage or Solitary?: The Wild Child and Rousseau's Man of Nature*. *Journal of the History of Ideas*, Apr., 2001, Vol. 62, No. 2 (Apr., 2001), pp. 245- 263.

ANNEXE № 1 : ORJİNALLİK RAPORU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: .../.../.....

Tez Başlığı: *Le Motif de Retour à la Nature chez Rousseau : le Logocentrisme dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 87 sayfalık kısmına ilişkin, 03/10/2023 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Canberk Şeref
Öğrenci No: N20135639
Anabilim Dalı: Fransız Dili ve Edebiyatı
Program: Fransız Dili ve Edebiyatı

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Doç. Dr. Nizamettin KASAP



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE DEPARTMENT**

Date: .../.../.....

Thesis Title: *Le Motif de Retour à la Nature chez Rousseau : le Logocentrisme dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 03/10/2023 for the total of 87 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 7 %.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Quotes included
5. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: Canberk Şeref
Student No: N20135639
Department: French Language and Litterature
Program: French Language and Litterature

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Prof. Dr. Nizamettin KASAP

ANNEXE № 2 : ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FRANSIZ DİLİ EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: .../.../.....

Tez Başlığı *Le Motif de Retour à la Nature chez Rousseau : le Logocentrisme dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Canberk Şeref
Öğrenci No: N20135639
Anabilim Dalı: Fransız Dili ve Edebiyatı
Programı: Fransız Dili ve Edebiyatı
Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Doç. Dr. Nizamettin KASAP

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE DEPARTMENT**

Date: .../.../.....

Thesis Title: *Le Motif de Retour à la Nature chez Rousseau : le Logocentrisme dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: Canberk Şeref _____
Student No: N20135639 _____
Department: French Language and Literature _____
Program: French Language and Literature _____
Status: MA Ph.D. Combined MA/ Ph.D. _____

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Nizamettin KASAP