

## **La civilisation : un mot à maux chez Rousseau**

### **Civilization: an evil word in Rousseau**

**Abdou NDIAYE**  
**Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal**  
**blazndiaye@yahoo.fr**

**Reçu:**07/02/2023, **Accepté:** 13/03/2023, **Publié:** 15/06/ 2023

---

#### **Résumé**

Beaucoup d'auteurs ont magnifié l'avènement de la civilisation qui signifie le passage de l'état de nature au progrès. De Montaigne à Voltaire en passant par les classiques comme La Bruyère, la civilisation est apparue comme un événement qui permet à l'homme de vivre de façon harmonieuse. Elle est perçue comme le passage de l'état animal à celui d'évolué, de connaissance. Alain la définit en ces termes « notre civilisation se définit par le bien de l'homme » (Alain, 1934 :1210) Pourtant Rousseau s'en détourne et une simple lecture de ses œuvres semble dire aux hommes que c'est dangereux de vivre civilisé. Pourquoi ? Quels sont les effets néfastes de la civilisation ? D'où vient le conflit ? Cet article se veut une étude critique des œuvres de Rousseau et a pour but de montrer que, contrairement à la pensée de la plupart des auteurs, le processus de civilisation chez Rousseau est un processus de dégradation de l'être

**Mots-clés :** Civilisation, persécution, marginalisation, réclusion, évolution

#### **Abstract**

Many authors have magnified the advent of civilization which signifies the passage from the state of nature to progress. From Montaigne to Voltaire via the classics like La Bruyère, civilization appeared as an event that allows man to live in harmony. It is perceived as the passage from the animal state to that of evolved, of knowledge. Alain defines it in these terms "our civilization is defined by the good of man" (Alain, 1934: 1210) Yet Rousseau turns away from it and a simple reading of his works seems to tell men that it is dangerous to live civilized. For what? What are the harmful effects of civilization? Where does the conflict come from? This article is a critical study of the works of Rousseau and aims to show that, contrary to the thought of most authors, the process of civilization in Rousseau is a process of degradation of being.

**Key words:** Civilization, persecution, marginalization, seclusion, evolution

## Introduction

Depuis sa naissance, l'être humain ne peut exister que par rapport à ses semblables qui l'accueillent à sa naissance et l'accompagnent à sa mort. Toutefois, les relations entre les hommes sont parfois très tendues à cause de multiples raisons. Rousseau, comme beaucoup de personnes, s'est écarté de la foule. « Me voici donc seul sur Terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même. Le plus sociable et le plus aimant des humains en a été proscrit par un accord unanime ». C'est ainsi que Jean-Jacques Rousseau se présente dans les premières lignes des *Rêveries du promeneur solitaire*. « Nous sommes à la fin de l'année 1776. L'auteur du *Contrat social* et de l'*Émile* vit à nouveau à Paris (...) Les idées des Lumières foisonnent dans quelques salons desquels il se sent exclu après s'en être lui-même mis à l'écart quelques années plus tôt » (Galeazzi, 2012 :45).

Ce retrait est-il le résultat de la corruption des hommes civilisés ? Est-ce le résultat de sa timidité et de son malaise en société ? Qu'est-ce qui est néfaste dans le processus de civilisation et dans l'évolution ? A-t-on le droit de marginaliser son semblable parce qu'il est différent ? Une fois exclu, doit-on dire la vérité et peut-on la dire telle qu'elle est sans la modifier ? Voilà autant de questions posées et auxquelles il nous revient d'apporter des réponses dans cet article qui est une étude critique des *Confessions*, *Dialogues*, des *Rêveries du Promeneur solitaire*, *Du Contrat social*, des *Discours* et de *la Nouvelle Héloïse*. Nous prenons comme hypothèse que le processus de civilisation serait chez Rousseau un processus de dégradation de l'être. Il s'agira d'abord de montrer le côté néfaste de la civilisation vue par Rousseau, ensuite d'étudier la marginalisation de notre auteur et enfin d'analyser la manière qu'utilise l'auteur pour amplifier les faits afin d'attirer la sympathie du lecteur.

### 1- Les aspects négatifs de l'évolution

La civilisation que combat Rousseau est celle de la société dont il se charge de déceler les maux et les faiblesses. Dans cette société, l'individu est sévèrement amendé s'il va à l'encontre des idées communément admises.

La société dont il est question ici est une société née de l'avènement de la civilisation. Madame de Lafayette, au XVIIème siècle, a déjà donné quelques signes de ce monde, ainsi qu'il est dit dans son roman : c'est une société où « Personne n'est tranquille, ni indifférent ; ou songeait à s'élever, à plaire, à servir ou à nuire, on ne connaissait ni l'ennui, ni l'oisiveté, et on était toujours occupé de plaisir ou des intrigues » (Lafayette, 1998 :61). C'est donc ce type de société que Rousseau essaie de combattre parce qu'elle est policée et civilisée.

C'est que le mot « civilisation » a été utilisé de différentes façons ; chez Rousseau le mot prend une signification péjorative. C'est pourquoi il s'attelle à démanteler sa structure car une société civilisée est une société où les gens vivent dans l'illusion et dans le mensonge. Celle combattue par l'auteur des *Dialogues* et de *la Nouvelle Héloïse* est composée d'une classe nouvelle et arriviste : la

bourgeoisie. Revoyons les acteurs du théâtre parisiens vus par Saint-Preux dans *Julie ou la nouvelle Héloïse* à travers une violente satire :

Il y a comme une poignée d'impertinents qui ne comptent qu'eux dans tout l'univers, et ne valent guère la peine qu'on les compte, si ce n'est pour le mal qu'ils font (...) c'est ainsi que la scène moderne ne quitte plus son ennuyeuse dignité : on n'y sait plus montrer les hommes qu'en habit doré (...) et plus le peuple y est misérable et gueux, plus le tableau du peuple y est brillant et magnifique (Rousseau, 1967 :179-180).

Par la mise en évidence de leurs vaines occupations et de leur manque de sincérité, l'auteur se démarque de cette société qui l'a pourtant vu naître mais d'où il est désormais exclu (il l'a aussi choisi). Roland Barthes confond les deux attitudes car, dit-il, « celui qui abandonne volontairement le monde peut se confondre sans peine avec celui que le monde abandonne » (Barthes, 1972 :108).

La critique rousseauiste peut se lire à trois niveaux : l'autonomie, la tolérance qui entraînent tous les deux le dernier qui est l'exclusion. En effet, face à la société, Rousseau se pose beaucoup de questions : peut-on être matériellement indépendant de la société ? Avons-nous la possibilité de choisir nos règles de vie et nos valeurs ? Une société peut-elle admettre une pluralité des valeurs ou cela entraîne-t-il nécessairement la marginalité, mieux vaut dire la marginalisation ? Ce faisant, est-ce que c'est la société elle-même qui exclut un ou plusieurs de ses membres pour mauvaise conduite ? L'histoire de la littérature nous a toujours montré l'homme vivant en société. L'homme ne peut être conçu que dans la société qui l'a vu naître et qui certainement va l'enterrer à sa mort. Il va de soi qu'il a besoin d'être aidé dans les moments difficiles de son existence : fatigue, maladie, stress...seulement la société c'est aussi les règles et les contraintes, les problèmes est les interdits, les licites, les illicites, les permis et les interdits. L'auteur des *Dialogues* prend le côté sombre de la vie en société. Søren Kierkegaard, parlant de la société et de la vie en société, soutient :

la foule, non celle-ci ou celle-là, actuelle ou de jadis, composée d'humbles ou de grands, de riches ou de pauvres, etc., mais la foule envisagée dans le concept, la foule, c'est le mensonge ; ou bien elle donne une totale absence de repentir et de responsabilité de chacun (Kierkegaard, 1963 :87) .

Le problème de l'autarcie de l'individu est vite réglé par l'auteur des *Rêveries* et des *Confessions* qui pense retrouver le bonheur sans la foule, car dit-il : « Je puis bien dire que je ne commençais de vivre que quand je me regarde comme un homme mort » (Rousseau 2002 :274-275). En redisant qu'il peut vivre sans les autres Rousseau se retire dans son milieu, rejoint la forêt pour retrouver le bonheur de l'enfance ; et il pense développer sa potentialité humaine.

L'autre raison pour s'attaquer à la vie en société est l'instauration d'un ensemble de règles, de valeurs souvent incompatibles les unes avec les autres. C'est ainsi que Rousseau se trouve dans une bien incommode position d'autant plus qu'il conçoit que la société est incompatible avec un de ses principes de vie élémentaire : l'absence de masque. Or cette société est bourrée d'innombrables déguisements des hommes. Qui plus est, les institutions normalement instaurées pour protéger les citoyens civils sont devenues corrompues car elles manquent de conscience morale. La société est l'affaire d'une poignée de personnes qui veulent se hisser sur les autres pour mieux les diriger. Pourtant, si on relit le livre *de L'Émile* et surtout celui *Du Contrat social*, on constatera que, pour Rousseau, tous les hommes naissent libres et égaux mais ce sont les hommes qui s'asservissent en constituant des barrières les uns contre les autres. Or le propre de l'homme est de vivre pleinement son bonheur sans la nuisance de personne. L'épisode du papier retrouvé dans sa poche est révélateur de l'absurdité des institutions. En effet, alors qu'il passait la frontière, Rousseau s'est vu confisquer le papier qu'il détenait : « Ce papier était une parodie janséniste, assez plate, de la belle scène du *Mithridate* de Racine (...) voilà ce qui fit confisquer mon équipage » (Rousseau 2002 :253).

Rousseau s'inscrit dès lors dans la théorie selon laquelle la société est corruptrice et corrompue et que le processus de civilisation est un processus de dégradation de l'être. Le manque de conscience morale dans les institutions politiques est donc un alibi pour se soustraire complètement de la foule. Une société qui ne défend pas le droit de tout le monde et surtout de celui des enfants est une société de méchanceté, d'injustice. C'est justement cette injustice qu'essaie de combattre Rousseau. En effet, l'auteur ne peut pas comprendre comment des adultes ont pu s'attaquer à un enfant détenant du papier, une toute petite parodie. Ces institutions sociales sont donc basées sur l'injustice et la méchanceté. Relisons l'incipit de *Du Contrat social* où, après avoir défini le but de ses recherches, Jean-Jacques Rousseau s'interroge sur le principe du mal :

L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore qu'est ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette équation (Rousseau, 1996 :45<sup>7</sup>).

L'auteur de *Du Contrat social* répond par sa fameuse métaphore animalière. Pour Rousseau, l'humanité, ou une certaine humanité est considérée par d'autres comme un troupeau de bétail conduit par une meute de loups. L'image est suggestive. C'est pour les dévorer (Rousseau, 1996 : 47). Dès lors que la civilisation est le lieu du mensonge et de l'artifice, il faut non seulement s'en démarquer mais aussi et surtout la critiquer, montrer ses faiblesses et lacunes. Paul Valéry lui donnera raison plus tard, au XXème siècle après la première guerre

mondiale : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. » (Valery, 1924 :988).

C'est dans le livre du *Discours sur les sciences et les arts* que débute cette dénonciation. Rousseau est ainsi le premier à fustiger cet événement de la civilisation depuis le XVI<sup>ème</sup> siècle car la civilisation se présente comme l'œuvre, la création des hommes, une création ratée, une sorte d'alibi instauré par une minorité de riches qui s'érige en caste dominante sur les autres pour mieux les mépriser. Duchesse de Choiseul, après avoir analysé l'œuvre de Rousseau, soutient : « Depuis la Renaissance l'œuvre de civilisation avait avancé avec ardeur dans tous les domaines : et voilà qu'une voix s'élevait, qui prétendait qu'il y avait quelque chose de faux dans tout le mouvement » (de Choiseul, 2006). Cette interrogation en philosophe critique sur les Lumières qui a débuté avec le prix de l'Académie va désormais lui servir de toile de fond pour le reste de ses écrits.

La première critique va à l'encontre de l'injuste hiérarchisation de la société et surtout de ses règles très contraignantes où le mérite de l'individu n'a d'égal que sa naissance, où il faut respecter un ensemble de principes instaurés par la haute société pour la bonne marche des relations interindividuelles. Déjà dans le livre du *Discours*, il s'insurgeait contre les hommes, leurs façons de considérer leur semblable : « Ils évaluent les hommes comme des troupeaux de bétail. Selon eux, un homme ne vaut à l'état que la consommation qu'il y fait » (Rousseau, 1971 : 44). C'est donc une société dépravée, policée et corrompue qui ne sait pas jauger les mérites d'un homme. Ces principes sur lesquels elle se fonde pour juger relèvent de la futilité et de l'arbitraire. Il faut juger un homme d'après sa bonté de cœur, ses caractères, ses mérites. C'est ce qui explique que Rousseau n'aime la politesse pas plus que l'éducation, leur éducation. Parce que celle-ci est un masque qui permet à l'individu de cacher ce qu'il est réellement pour afficher un autre visage rendu « parfait » par la haute société. Il faut de la transparence pour étudier un homme :

On n'ose plus paraître ce qu'on est ; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses si des motifs plus puissants ne les en détournent. On ne saura donc jamais bien à qui l'on a affaire... (Rousseau, 1971 : 32-33).

Jean Starobinski parle ici de la disparition de la *transparence* (Starobinski, 1971) ; certes mais aussi de l'arrivée du *voile* ( STAROBINSKI, 1971). Si Rousseau combat ce type de société, c'est parce que rien n'y a son vrai visage, rien n'y est sincère sauf faire le mal, rien n'y est stable, bref il n'y a pas de bonheur. On n'a pas donc la moindre chance de vivre heureux dans cette société. Ce n'est cependant pas le salut qui est seulement important ici comme

l'affirmaient les moralistes chrétiens et les prêcheurs qui n'arrêtaient pas de montrer le caractère impur du monde et d'avertir les hommes (les mondains) à songer au salut car ce serait une façon de leur demander de rejeter ce monde au nom du bonheur. Robert Mauzi, étudiant le XVIII<sup>ème</sup> siècle, soutient Rousseau dans son « entreprise » de déstabiliser la société, une certaine société car selon lui :

L'être disparaît, éclipsé par la fonction ou par le rôle. Le train du monde se réduit à un « commerce de faux », qui est un mélange de dissimulation, de conformisme, de vanité et de cruauté. Tout cela laisse bien peu de place au bonheur ( Mauzi, 1979 : 42).

Ainsi, selon le critique, ce n'est pas le monde qui a défiguré l'homme, ce sont les hommes qui l'ont conçu à leur propre image fondée sur le commerce d'intérêt et de prestige. La société décrite minutieusement par Saint-Preux dans la *Nouvelle Héloïse* ne peut être que l'œuvre des hommes et non d'un homme ; le code de moral y est vide de sens car c'est un monde « ... où toute la morale est pur verbiage. On peut être austère sans conséquence, et l'on ne serait pas fâché, pour rabattre un peu l'orgueil philosophique, de mettre la vertu si haut que le sage même n'y pût atteindre »( Rousseau, 1967: 117).

Complètement close, cette société retirée du reste du monde des hommes (tels que Rousseau) est l'apanage d'une certaine élite ; tout s'y décide par le goût, par la bonne naissance, par la propriété, par le rang social, par le mensonge. Rousseau n'a alors qu'un seul choix : s'éloigner de la mondanité.

À côté de la hiérarchisation injuste de la société, il y a pire que cela : l'instrumentalisation de l'individu et le manque de conscience morale des institutions politiques. Ce sont ces éléments qui ont obligé Rousseau à se retirer de la société dont il est issu et dont il fait le réquisitoire, comme le note Starobinski : « Parce qu'il rêve de transparence totale et de communication immédiate, il lui faut couper tous les liens qui pourraient l'attacher à un monde trouble, où passent des ombres inquiétantes, des faces masquées, des regards opaques »( Starobinski, 1971 : 58).

Il suffit de relire la *Nouvelle Héloïse* pour voir comment la société a fait de l'individu un instrument. Julie, par exemple, fille de haute société car de bonne naissance, de plus fille de bon cœur, a payé de son amour (donc de sa vie) son appartenance à ladite société. Amoureuse de Saint-Preux, son père ne peut permettre que « ...le rejeton d'une famille illustre aille éteindre son nom dans celui d'un quidam sans asile et réduit à vivre d'aumône»( Rousseau, 1967: 113).

C'est cette société paternaliste, « *absolutiste* »<sup>1</sup> dirait Robert Mauzi, qu'essaie de combattre Milord Édouard dans le même roman, en souhaitant le

---

1 Dans son article intitulé « Étatisation et solitude : Essai sur la politique de J.-J. Rousseau » Junji SATO ; professeur à l'Université de Hokkaido au Japon soutient en citant Roland Mounier

mariage du « roturier » avec la fille du baron<sup>2</sup>. À côté des pauvres, il y avait ces sociétés paternalistes où c'est le père qui décide de tout. Le baron d'Étange, par exemple, dispose de sa fille comme bon lui semble. Sa fille Julie, s'adressant à sa cousine Claire, déclare : « Enfin mon père m'a donc vendue ! Il fait de sa fille une marchandise, une esclave ! Il s'acquitte à mes dépens ! Il paye sa vie de la mienne » (Rousseau, 1967 : 23).

Ce mode de fonctionnement instauré dans la société par la civilisation, n'est qu'un masque utilisé par certains (les plus forts) pour régner sur les plus faibles. Or toute société digne de ce nom devrait fonctionner comme un appareil modérateur dont le rôle est de fragmenter les différentes forces de telle sorte qu'elles s'annulent exactement ; c'est cela la vraie société, celle qui est naturelle.

L'auteur des *Discours* pense que la société ira mieux quand les hommes baisseront leur masque, quand ils ôteront le voile, quand les mondains cesseront de prendre les individus pour des instruments et surtout quand régnera la transparence. À partir de ce moment, les relations entre les hommes seront régies par un dialogue naturel, désintéressé, ce que Rousseau appelle *dialogue de conscience à conscience*. Dans ce type de société, tout homme est jugé par rapport à ses mérites, à sa bonté de cœur, à ses élans émotionnels et non à son rang, à sa position ou à son appartenance sociale.

Aussi, le « moi » de Rousseau prend-t-il ses distances vis-à-vis de la société car même les institutions politiques sont dépourvues de conscience morale. Il faut entendre par politique l'organisation de la société. Revoyons la satire des acteurs de théâtre parisiens peints par Saint-Preux dans *La Nouvelle Héloïse* :

Il y a comme une poignée d'impertinents qui ne comptent qu'eux dans tout l'univers, et ne valent guère la peine qu'on les comptent si ce n'est pour le mal qu'ils font (...) c'est ainsi que la scène moderne ne quitte plus son ennuyeuse dignité ; on n'y sait plus montrer les hommes qu'en habit doré (...) et plus le peuple y est misérable et gueux, plus le tableau du peuple y est brillant et magnifique (Rousseau, 1967 : 179-180).

---

qu'avant l'absolutisme, la société française était une société d'Ordres, « Ordre » au pluriel, « c'est-à-dire que la répartition des groupes sociaux en strates sociales hiérarchisées s'y fait d'après l'estime sociale, l'honneur, la dignité, attachés par la société à des fonctions sociales sans rapport direct avec la production des biens matériels » (MOUNIER, R., *Les institutions de la France sous la monarchie absolue 1598-1789*, (1974), Paris, P.U.F., « Quadrige », p.15).

<sup>2</sup> C'est une survivance de l'idéal classique de la société. En effet, au XVI<sup>ème</sup> siècle, un pauvre n'avait pas le droit de chercher à s'enrichir fût-ce de façon légitime pas plus que le roturier à vouloir s'ennoblir sous peine d'emprisonnement ; il ne fallait pas perturber l'équilibre divin

Pour Rousseau, c'est le côté moral qui compte. Il veut sauver la vertu. Aussi se penche-t-il sur le fonctionnement de la société, les rapports qui régissent les hommes et qui ont détruit l'harmonie entre les individus, qui ont fait exclure certains, particulièrement lui. C'est vrai que tout n'est pas mauvais dans la société, la civilisation a apporté la science ; celle-ci n'est mauvaise que si elle éloigne les hommes de Dieu. Donc dans la société, l'homme pris isolément est bon, ce sont les hommes qui sont mauvais car ils vivent à travers des masques. Dès lors que les fondements de la société ne sont que factices, simulacre, une conscience lucide, un homme bon tel que Rousseau ne peut y évoluer. Il ne peut y avoir que conflit avec la sincérité incarnée par Rousseau.

## **2- La marginalisation**

La vie de Rousseau telle que racontée dans les trois livres, apparaît comme marquée par une série de tentatives de déstabilisation, de critiques et de marginalisations de sa personne. L'auteur entretient donc une relation conflictuelle avec la société. C'est surtout dans le livre d'autojustification qu'il y a ce conflit et cette marginalisation de Rousseau par les hommes.

En effet, le grand problème chez Rousseau c'est d'être étranger au milieu dans lequel il vit. Cela explique son attitude vis-à-vis des autres hommes qui le jugent mal et qui ne seraient pas mieux que lui. De toute façon, de son avis, personne n'est mieux que lui.

Seulement son isolement, son auto-exclusion diraient certains, s'explique d'abord par sa timidité et surtout par l'incompatibilité de son système qu'il veut expliquer, par sa paranoïa. Selon Benichou : « Une façon de penser ne peut apparaître en relation avec une situation vitale que comme une réponse aux difficultés de cette situation, comme une tentative pour apaiser, en le dignifiant, le trouble de la vie » ( BENECHOU, 1967 : 39).

Certes, cela montre la conséquence du comportement des hommes sur Rousseau mais ce dernier n'a-t-il pas pris la bonne décision ? Ou, au contraire, est-ce que ce ne sont pas les hommes qui se seraient ligués pour l'exclure ? Dans tous les cas, le constat est là, il est marginal. Rousseau, en conversation avec le français, justifie l'attitude, l'isolement de Jean-Jacques dans les *Dialogues*. Selon l'auteur, c'est comme le dernier recours, une sorte de légitime défense :

Ne pouvant trouver de refuge dans les plus solitaires retraites, chassé successivement du sein des montagnes et du milieu des lacs, forcé de fuir de lieu en lieu de d'errer sans cesse avec des peines et des dépenses excessives au milieu des dangers et outrages, réduit à l'entrée de l'hiver à courir l'Europe pour y chercher un asile sans plus savoir où, et sûr d'avance de n'être tranquille nulle part... ( Rousseau, 1959, 910).

Il nous semble qu'il est inutile de continuer la plainte. Ce qu'il faut remarquer dans cette légitimation de la retraite, c'est la stratégie argumentative adoptée, une

stratégie qui consiste à amplifier, à dramatiser, à s'auto-flageller pour ériger son moi en victime. C'est donc une auto-victimisation, du misérabilisme. De cette façon, comme au cinéma, il s'attire la sympathie et la pitié de tout le monde, du lecteur en particulier.

De même, l'autre forme de marginalisation consiste à sous-estimer le mérite de l'individu parce qu'il n'est pas de sang noble. Revoyons comment Rousseau use de cette stratégie dans *la Nouvelle Héloïse* pour faire de Saint-Preux à la fois un homme bon et une victime. Même dans les *Confessions*, les hommes n'ont pas remarqué l'intelligence du jeune Rousseau. Au contraire, ils le sous-estiment au point de ne pas s'intéresser à lui. Ainsi, à l'endroit de Mme Basile, s'érige-t-il en juge et se lance-t-il dans une idéalisation de sa personne. Si tout le monde ne s'intéresse pas à son talent, lui, il sait ce qu'il vaut. Mme Basile remarque en parlant des mérites de Rousseau : « ... et que ce serait grand dommage qu'avec tant d'esprit je ne fusse qu'un commis » (Rousseau, 1972 : 109). Cet extrait souligne l'injustice des hommes dont l'entreprise est de l'isoler. La célèbre scène du peigne cassé ne constitue qu'une des nombreuses tentatives de l'exclure et de le marginaliser. On l'accuse injustement parce que c'est lui Rousseau, cela aurait été quelqu'un d'autre, ce serait passé autrement. Cette scène fonctionne comme une mise en abyme de l'injustice commise sur le jeune Rousseau. Ce dernier est puni pour avoir dit la vérité (le mensonge selon les autres). De même, les hommes ne s'intéressent pas à sa personne. Même la jeune Mlle de Breil est corrompue par les hommes, elle refuse de regarder cet homme et le jeune Rousseau déclare : « ... j'avais la mortification d'être nul pour elle » (Rousseau, 1972 : 127).

L'isolement de Rousseau est donc à lire comme le résultat d'un processus complexe mais logique ; l'homme se trouve dans un engrenage, dans un étai actionné par la société, les hommes en connivence, toute une meute qui s'abat sur la pauvre victime sans moindre signe de compassion : « Ah ! Je ne serais pas obligé de chercher parmi les animaux le regard de la bienveillance qui m'est désormais refusé parmi les humains » (Rousseau, 1959 : 539).

L'autre forme de marginalisation est l'absence de liberté. Liberté d'aller et de venir, liberté de sortir et de rentrer sans que les grilles de la porte ne se ferment devant le jeune Rousseau. C'est ainsi qu'à la sortie de l'hospice où il a fait deux mois, Rousseau retrouve la sensation d'espoir et de liberté : « Je venais pour la première fois de ma vie d'être enfermé pendant plus de deux mois ; le premier sentiment fut celui de la liberté que j'avais recouvrée. Après un long esclavage, redevenir maître de moi-même et de mes actions... » (Rousseau, 1972 : 101).. Pareils propos étalent *a priori*, par la pitié et la compassion qu'ils suscitent, que le mal de Rousseau, sa marginalisation vient de la société et non de lui-même. Car ils établissent en termes clairs combien les hommes sont injustes à son égard. Ils

le sont, en effet, si l'on tient compte de l'histoire de sa vie telle qu'elle nous est contée par l'auteur lui-même. Il est curieux en effet de constater qu'un enfant innocent puisse être la victime de tout le monde sans qu'il n'y ait quelqu'un pour le défendre de la force de ses semblables. Qui ne serait pas retiré après tant d'atrocité ? On peut dire de cette stratégie textuelle que Rousseau a raison de s'auto-exclure puisque cette forme même d'auto-exclusion est générée par les hommes.

Si le texte de Rousseau nous fournit un ensemble d'informations qui permettent de légitimer sa doctrine et son système philosophique, c'est justement parce qu'il diabolise les hommes, c'est parce qu'il nous livre le grand problème des relations interindividuelles, relations telles que définies par les hommes (cette poignée de forts qui vient régner sur les faibles). Bien sûr, on ne prétend pas légitimer l'acte de Rousseau, on se fonde sur le texte, sur son mode de fonctionnement pour expliquer son comportement vis-à-vis de la société. Le tissu social est assez complexe et tout homme normalement y a sa place s'il ne va pas à l'encontre des idées communément admises. Chez Rousseau, c'est le prolongement d'une machine assez complexe qui se nomme civilisation, c'est elle qui est à l'origine du mal social, de son mal, du mal des autres. C'est elle qui a fait que les hommes ne font plus de commerce naturel. Il faut revoir le célèbre épisode du 14 mars 1728 qui va jouer un rôle extrêmement important dans la vie de Rousseau, tant elle est révélatrice de la face cachée des hommes :

À demi- lieu de la ville, j'entends sonner la retraite ; je double le pas (...) je cours à toutes jambes (...) j'accours, je crie d'une voix étouffée. Il était trop tard. À vingt pas de l'avancée je vois lever le premier pont. (...) Sur le lieu même je jurai de ne retourner jamais chez mon maître ; et le lendemain, quand, à l'heure de la découverte il rentrèrent en ville, je leur dis adieu pour jamais (Rousseau, 1972 : 69-70).

Nous lisons dans cet extrait les explications fondées sur la psychologie de l'enfant et que les psychanalystes nomment de « mobiles de frustration » source de révolte vis-à-vis des autres. Nous comprenons mieux ici la célèbre boutade Jean-Paul Sartre dans *Huis Clos* : « L'enfer, c'est les autres » (Sartre, 1943). Pour la deuxième fois dans la vie de Rousseau, le problème de marginalisation et d'abandon existentiels se pose en termes de frustration : « ma naissance fut le premier de mes malheurs » (Rousseau, 1972 : 31), dit-il après la perte de sa mère d'où une première séparation donc marginalisation très symbolique. Ici, c'est la société tout entière qui l'abandonne et qui l'exclut et le condamne à l'errance. Rousseau est marginalisé dans cette forme de société car c'est sa liberté individuelle qui est confisquée.

Dans le *Contrat Social*, il pose cette célèbre hypothèse à laquelle il s'efforce d'apporter des arguments. Les hommes en société sont véritablement dans une situation conflictuelle car chacun à ses penchants. Donc, pour vivre

harmonieusement en société, ils sont obligés d'établir des rapports qui permettent non seulement de protéger les gens mais aussi que chacun se sente libre en tant que civil.

Qui plus est, Rousseau semble être le jouet des forces implacables, forces qui se jouent de lui et sur lesquelles il n'a aucune prise. C'est au début des *Confessions* qu'il expose en termes clairs son plus redoutable ennemi. Et cet ennemi, il ne peut pas le combattre car c'est le destin. Parlant du retour de son père après un long voyage, il déclare : « Je fus le triste fruit de ce retour » et, un peu plus loin « ma naissance fut le premier de mes malheurs » (Rousseau, 1972 : 34).

Voilà une autre forme d'exclusion du jeune Rousseau, comparé aux autres hommes, et cet acharnement du destin à vouloir l'exclure se poursuivra tout au long de son existence. Ainsi, va-t-il chuter, passant à une sorte de paradis terrestre en une descente aux enfers. C'est avec un ton triste dont il se souvient de son enfance heureuse : « ... et les enfants des rois ne sauraient être soignés avec plus zèle que je le fus durant mes premiers pas » (Rousseau, 1972 : 18). Stéphane Fontaine parle de chute : « L'histoire de Rousseau, racontée par les *Confessions*, expose la chute de l'enfant chéri à l'enfant perdu à travers les trois mythes... l'âge d'or... le paradis terrestre et l'état de nature »<sup>3</sup>.

Il existe donc, chez Rousseau, une double injustice à son égard, injustice qui l'exclut davantage et le contraint à vivre en marge des hommes. Celle-là peut être réparée : il suffit que les hommes reconnaissent en lui leur semblable et l'acceptent tel qu'il est. L'autre forme d'injustice est plus compliquée à résoudre et elle est inquiétante dans la mesure où elle décourage, elle abat tout l'espoir d'un homme qui croit que tout finit par s'arranger. Cette forme d'injustice est d'origine divine, du moins elle n'est pas l'œuvre des hommes. Dans les premières pages du *Contrat social*, le jeune Rousseau explique ses malheurs et donc son isolement, sa marginalisation par son cœur. En effet, parlant de ses parents, il remarque : « De tous les dons que le ciel leur avait départis, un cœur sensible est le seul qu'ils me laissèrent ; mais il avait fait leur bonheur, et fit tous les malheurs de ma vie » (Rousseau, 1972 : 14).

Comment cela pourrait-il arriver ? On peut tenter de l'expliquer au moins par deux raisons. Les parents de Rousseau avaient un cœur noble, ils s'aimaient tendrement mais ils vivaient dans une société qui ne juge pas les hommes à partir du regard. Ce n'est plus le cas, l'âge d'or est révolu, les hommes ont changé, les mœurs avec ; et tout cela est l'œuvre de la civilisation, de la société qui a fini par détruire les bons rapports pour les remplacer par le « *dialogue de conscience* à

---

3FONTAINE, S., Synthèse de l'étude des *Confessions* de Rousseau in <http://www.lettres.net/confessions/synthese.htm>, p. 2.

*objet* », ce sont des rapports basés sur l'intérêt et sont nourris par la naissance et le rang social.

L'autre explication semble être la méchanceté et la jalousie des hommes. Les relations sociales ont corrompu ces derniers. Ces sont jaloux de sa célébrité. Rappelons que le jeune Rousseau, cet apprenti de musique, vivait heureux jusqu'au jour où il accède à la célébrité par le fameux prix de l'Académie de Dijon qu'il a remporté un certain été de l'année 1750. Tout se passe comme si l'Académie, en lui décernant le prix, lui décerne en même temps le trophée des malheurs. La célébrité est donc un couteau à double tranchant. Jules Bureau pense que l'autre est un enfer pour parler comme Jean-Paul Sartre :

La présence de l'autre peut, en effet, nourrir l'illusion toujours renouvelée de ne pas être fondamentalement seul puisqu'ensemble ou avec quelqu'un. Elle peut même parvenir à la limite à tellement nous distraire de nous-mêmes que fusionnés à l'autre nous en arrivions à n'exister qu'ensemble ( Bureau, 2022).

À comprendre ainsi les trois œuvres, nous y gagnerons d'abord de dégager clairement le sens général de l'œuvre, ensuite la portée que Rousseau lui attribue. Rousseau veut démontrer dans ses trois œuvres et surtout dans les *Dialogues* et les *Confessions* que ce sont les hommes qui ne veulent pas de sincérité, or, lui incarne cette sincérité. Lui qui est généreux, ouvert, sympathique, ne trouve pas d'écho parmi *l'innombrable foule de ses semblables*. À chaque fois qu'il fait un geste noble, on lui répond par une réprimande et on le condamne donc à l'exclusion, à la solitude.

Georges Poulet parle de « l'expansion de cercle (1979 : 143) pour nommer cette tentative de Rousseau et de tout homme à vouloir s'ouvrir aux autres. Mais il remarque que, chez Rousseau, le cercle est brisé car :

Le monde n'est plus une belle surface liquide où les cercles partis du centre peuvent indéfiniment s'élargir. Il forme une limite, une barrière, contre laquelle le sentiment vient se heurter. S'épandre, ce n'est plus communiquer partout sa joie expansive ; c'est découvrir partout la méchanceté environnante, et apprendre qu'en quittant son foyer la joie se transforme partout en douleur ( Poulet, 1979 : 162).

Rousseau lui-même parle de sa marginalisation quand il dit au Français dans leur interminable dialogue de défenseur de d'accusateur : « de terribles murs de ténèbres qu'on élève autour de lui » ( Rousseau, 1959 : 752) ou encore :

On a trouvé l'art de lui faire de Paris une solitude plus affreuse que les cavernes et les bois, où il ne trouve au milieu des hommes ni communication, ni consolation, ni conseil, ni lumière, ni rien de tout ce qui pourrait l'aider à se conduire, un labyrinthe immense où l'on ne lui laisse apercevoir dans les ténèbres que de fausses routes qui l'égarèrent de plus en plus (Rousseau, 1959 : 396).

Harald Höffding pense que quoique Rousseau fût, il ne voulait pas être un destructeur d'institutions et de l'édifice social ; au contraire ce qui l'intéressait c'était de procéder à une réforme de l'intérieur des cœurs. Rousseau instaure donc

... la morale individuelle par l'affirmation de la puissance de la sympathie et du droit de la conscience, par l'excitation intense du sentiment et de l'enthousiasme contre égoïsme et la sécheresse intéressée ; la morale domestique, par la dénonciation de la corruption mondaine, de l'adultère si longtemps toléré, par le respect du lien conjugal et la gravité du devoir paternel, par l'amour de l'enfant ; la morale sociale, par la proclamation des grands principes de liberté, d'égalité, de tolérance, d'humanité ( Harald, 1906).

C'est tout cela qui manque à la société et c'est cela qui a instauré l'injustice et qui a instauré le conflit entre lui Rousseau, le grand et célèbre destructeur d'une certaine civilisation et les hommes nourrissant cette même civilisation. L'injustice, pourrait-on dire, triomphe de l'innocence, de la générosité, d'où la remarque de Poulet :

Ainsi l'agitation d'un cœur mécompris, la désillusion, le refoulement, mille blessures de toutes sortes font découvrir à Rousseau l'existence d'un monde qui est exactement le contraire de celui où il voulait se répandre par la sympathie ( Poulet, 1979, 162' ).

En niant, non pas le progrès de l'homme (qui est du reste bon) mais l'édification civilisatrice, Rousseau s'inscrit dès lors dans la société des marginaux, la société de ceux qui ne trouvent plus leur place parmi les hommes parce que contraints par l'injustice sociale.

### **3- La dramatisation des faits**

Rousseau a mal ; c'est un mal social, un mal engendré par les hommes qui avancent avec leur masque. Il est effectivement en marge de la société. Mais le problème fondamental est de savoir même si les hommes sont faux, cela explique-t-il son comportement du présent ? Ou est-ce que c'est l'auteur qui préfère s'auto-exclure ? En tout cas, le problème est posé et il sait comment légitimer son comportement à travers son écriture. Pour cela, Rousseau use d'une stratégie argumentative particulière au sein de laquelle il instaure son talent de sophiste. Marianne de La Tour de Franqueville remarque que : « Les autres le représentent comme un sophiste ambitieux, qui pour faire du bruit a soutenu des opinions révoltantes dont il n'était pas lui-même persuadée »( Franqueville, 2008). S'il s'agit de convaincre et d'attirer la sympathie de tout le monde, du lecteur moderne que nous sommes, l'auteur des *Confessions* est un sophiste. Véritable metteur en scène, Rousseau choisit et distribue les rôles et s'approprie l'éternelle victime. Il peut alors procéder à une véritable dramatisation des faits. Le pouvoir mensonger de l'écriture se manifeste dès lors par l'exagération des faits, états et situations.

C'est vrai que beaucoup de choses se sont effectivement passées mais est-ce qu'elles se sont passées tel qu'il nous les a racontées dans les *Confessions* et les *Dialogues* ?

La première chose contre laquelle il s'insurge et l'acharnement du destin. Dieu l'a choisi lui seul parmi tous les hommes et l'a placé dans une situation d'une extrême incommodité. Voilà ce qui explique parfois ses gestes. Relisons les *Confessions*, Rousseau s'érige en victime du ciel :

J'étais né presque mourant ; on espérait peu de me conserver. J'apportais le germe d'une incommodité que les ans ont renforcée et qui maintenant ne me donne quelques fois des relâches que pour me laisser souffrir plus cruellement d'une autre façon (Rousseau, 1972 : 14).

L'expérience de chaque enfant (ne fûmes-nous pas passés par ce stade ?) montre, en effet, que l'infirmité de naissance a de grandes répercussions sur la vie future d'un homme. Le sens que Rousseau donne à ses propos est naturel et lourd de signification. Il montre l'acharnement cruel du destin jaloux sur le *fruit* d'une union sincère, union que formaient le père et la mère. En parlant de certaines affirmations, Paul Benichou déclare que celle de Rousseau

... accompagne la vie non pas comme l'ombre suit le corps, mais comme l'effort et l'invention suivent le besoin. L'avare, quand il condamne moralement la dépense, professe des maximes qui, si elles étaient universellement admises, comme l'implique leur nature de maximes, lui assureraient un monde moins douloureux : les convoitises, les reproches lui seraient épargnés ( Benechou, 1967 : 39).

Nous saisissons, en effet, cet effort de Rousseau qui consiste à amplifier merveilleusement mais piteusement ce qu'il appelle l'injustice du destin à sa naissance. Il n'est pas comme les autres. « Ainsi fait-il alterner curieusement la communication directe (j'étais né) qui l'engage pleinement, et la communication indirecte (que les ans ont renforcés) qui lui permet une sorte de dégagement » ( Burgelin, 192 : 4). Cette communication indirecte lui permet d'accuser les autres (ici le destin) et donc d'amplifier ce fait.

Ainsi, même s'il déclare dans ses *Confessions* : « J'oublie aisément mes malheurs... », ( Rousseau, 1972 : 12) faut-il comprendre que c'est un malheur qu'il oublie après l'avoir tant détaillé ; il suffit de quelques pages pour le voir en train d'en raconter un autre. Il faut, par ailleurs, remarquer que cette stratégie constitue un soulagement de l'auteur des *Confessions*. Ce que semble confirmer Benichou dans ces propos : « Une façon de penser ne peut apparaître en relation avec une situation vitale que comme une réponse aux difficultés de cette situation, comme une tentative pour apaiser, en le dignifiant, le trouble de la vie » ( Benechou, 1967 : 39).

Ce malheur n'est que le premier d'une longue série car non seulement il était presque mourant, mais il est aussi et surtout un *Théodore*, un Dieudonné : Dieu l'a donné en échange de sa mère qui est morte : « Dix mois après, je naquis infirme et malade ; je coûtai la vie de ma mère, et ma naissance fut le premier de mes malheurs » (Rousseau, 1972 : 31).

Nous saisissons bien cet effort de Rousseau qui consiste à multiplier les événements malheureux de sa vie et à user d'un art persuasif pour se faire accepter, nous avons du mal à croire qu'un de ses ennemis de toujours, Voltaire, ait critiqué son style, le qualifiant de froid et superflu. Il s'érige en victime volontaire parce qu'il se considère comme le bourreau qui a causé la mort de sa mère. Jean Starobinski remarque justement :

Et comme pour mieux s'assurer qu'il est le jouet d'une fatalité cruelle, il multiplie les circonstances qui « fixent sa destinée » ou qui marquent le commencement d'un enchaînement de malheurs dont il ne sera plus le maître. Tout se passe comme s'il ne lui suffisait pas d'évoquer une seule catastrophe fatale, il lui en faut une succession, qui l'enfermeront dans un réseau inextricable » ( Starobinski, 1971 : 290).

Certes, mais ce que semble oublier Starobinsky, c'est que ce réseau inextricable où il s'enfonce par l'évocation d'événements de plus en plus douloureux est fait à dessein. En effet, Rousseau veut s'ériger en victime par une sorte de misérabilisme tissé autour de sa personne ; c'est de cette façon qu'il s'attire la sympathie des autres. Après la perte de sa mère, il s'en suit celle du père d'où une deuxième mort symbolique. Il semble être seul au monde. Le rôle que joue cette perte, cette séparation d'avec son père est à assimiler à celui dévolu par Rousseau à celle de sa mère. Si Rousseau, en effet, manifeste un certain malaise dans les conversations mondaines, s'il s'est livré à la merci des hommes, c'est justement parce que le destin lui a ravi ses parents, qui devraient s'occuper de son éducation et de sa protection, protection contre la fatalité. Au début des *Confessions* (livre 2), le pauvre se lamente :

Encore enfant, quitter mon pays, mes parents, mes appuis, mes ressources ;...me livrer aux horreurs de la misère sans avoir aucun moyen d'en sortir ; dans l'âge de la faiblesse et d'innocence, m'exposer à toutes les tentatives de vice et de désespoir ; chercher au loin les maux, les erreurs, les pièges, l'esclavage et la mort, sous un joug bien plus inflexible que celui que j'avais pu souffrir (Rousseau, 1972 : 73).

Très pathétique discours! Dans ce texte, Rousseau explique et légitime les comportements et caractères de l'adulte malheureux social et celui rêveur bienheureux et solitaire des *Rêveries*. Il montre comment il était fragile et

innocent et comment la fatalité s'est jouée de lui comme un marionnettiste de ses marionnettes. Le style, du reste, est très éloquent car l'auteur procède ainsi, ici et partout ailleurs, lorsqu'il s'agit de démontrer ses attitudes causées par la fatalité : la domination de la raison par les sentiments. C'est une autre forme de stratégie textuelle qui aide et confère ce pouvoir mensonger à l'écriture. De toute façon, nous remarquons, en nous fondant sur le livre de Lejeune ( Lejeune, 2003), que l'écriture de soi met toujours en scène, ou du moins doit faire le choix de mettre en scène deux positions dites « psychiques » ; attester une identité (dire qui je suis) ou bien témoigner d'une altération (dire ce que je suis empêché d'être). Une idée de raconter le pour et le contre, le positif ou le négatif, la vérité ou le mensonge. Écrire sur soi est donc une sorte de quête intérieure du personnage-auteur. Il peut se sentir libéré d'écrire là où il est libre d'écrire. C'est le cas des *Confessions* qui met en scène d'une part l'enfance de cet auteur philosophique ainsi que d'autre part ses pensées intérieures, ses craintes auprès de la société et du genre humain, ses mécontentements ainsi que ses joies et ivresses.

L'écriture rousseauiste peut donc fonctionner comme une alliée grâce à sa chaleur qui permet d'amplifier les faits puisqu'elle est un médium par le canal duquel passent les sentiments destinés aux autres. C'est d'ailleurs du reste le souhait de Rousseau : établir le dialogue de « conscience à conscience » ; les sentiments ne mentent pas et ils sont capables -parce que spontanés- d'atteindre le cœur le plus dur. Chez Rousseau remarque, Harald Höffding :

C'est la souveraineté de la raison et du sentiment individuel. S'il subordonne la raison aux sentiments comme moins pure et moins sûre, c'est qu'il voit dans la spontanéité incontrôlée réfrénée du sentiment interne une source inépuisable de certitude et une garantie supérieure de vérité. Ainsi par-delà le sensualisme de son temps, il ouvre la voie à une philosophie du sentiment, de la conscience intime... ( 1906).

Dans la perspective d'une analyse globale des deux œuvres, il apparaît effectivement que, s'il s'agit de s'exposer aux aléas de vie, Rousseau, jeune, n'a pas été favorisé par le Ciel. Mais cet acharnement dont il parle et qu'il impute au destin n'aurait pas été le cas ; nombreux sont les hommes auxquels le Ciel a ravi un proche ou a rendu infirmes durant leur vie. Gérard de Nerval (Nerval, 1993) n'a-t-il pas été laissée par la femme qu'il aimait, l'actrice Jenny Colon si bien qu'il va devenir fou et interné à plusieurs reprises. De même, Victor Hugo a vu sa fille arrachée par le destin, comme Léopold Sédar Senghor son fils Philippe ( Senghor, 1979). Ce qui est sûr, c'est que Rousseau a voulu exagérer tout ce qui lui est arrivé.

Sans doute, c'est cet acharnement du destin sur Rousseau qui le livre à des maladies. Seulement, dans la perspective d'une analyse globale, ces maladies dont il souffre fonctionnent comme un adjuvant contre ses détracteurs.

En effet, les maladies qui s'abattent sur lui constituent des prétextes qui autorisent une amplification de son état. Ce mouvement qui le fait passer d'une

expérience malheureuse en une autre plus difficile pourrait sembler purement positif, puisqu'il aboutit à une sorte de dégagement et d'attendrissement de la société et de sa morale. Du reste, l'écriture se charge, dans une longue et interminable démonstration et argumentation, de l'aider dans son entreprise. On lit dans le livre des *Confessions* : « J'ai souvent dans ma jeunesse de ces maladies inflammatoires, pleurésies, et surtout des esquinancies auxquelles j'étais très sujet, et dont je ne tiens pas ici le registre » (Rousseau, 1972 : 29).

Ce serait une erreur de croire qu'il n'était pas malade ; il l'était dans sa jeunesse. C'est plutôt la gravité, la force avec laquelle il s'attelle à exposer ce « germe incommode » dont il s'agit qui pose problème. La maladie expliquerait-elle son comportement ? Pour lui, en partie, car tout homme malade a des comportements différents des autres qui sont sains. Il faut de toute façon s'isoler. Il déclare dans le même livre : « quoique guéri de ma grande maladie... » (Rousseau, 1972 : 268).

Un texte pareil établit, par la puissance émotive qu'il révèle, que l'entreprise d'autojustification de la retraite, en faisant la part du mal, a pour fonction essentielle de légitimer sa préférence pour la solitude devant la présence des hommes qui ne compatissent pas à sa douleur. Dans cette entreprise, si l'on tient compte de l'histoire de sa vie, on peut affirmer que l'auteur a finalement raison sur les hommes. Il crée alors un mythe autour de sa maladie et ceci est très important car, en fin de compte, Rousseau est un martyr. Benichou note à ce propos : « Il convient de juger de sa réussite, non par l'aggravation finale de son trouble, mais par le niveau le plus haut de ses pensées... (BENECHOU, 1967:48) ».

C'est donc en comparant la dramatisation de sa maladie et de l'ensemble de ses maux qu'on arrive à comprendre son œuvre. Car, il ne faut pas l'oublier, l'auteur veut ériger sa doctrine et il faut nécessairement apporter un ensemble d'arguments pour la légitimation. Dès lors, comme le pense Benichou, « on saisit bien, chez Rousseau, cet effort de la pensée pour sauver et pour féconder une existence insoutenable autrement. Il est vrai de dire que sa doctrine est le produit de sa maladie » (Benichou, 1967, 39).

C'est avec la même verve qu'il parle de ses accidents. C'est toujours l'œuvre du destin implacable. Essayant d'imiter à « Chambéry un jacobin, professeur de physique », l'auteur voulait s'adonner à des expériences mais cela a mal tourné et il eut un accident. Mais ce n'est pas le fait qui est intéressant ici, c'est la gravité, le ton avec lequel il parle de cette expérience. Dans le livre V des *Confessions*, il relate :

Pour cet effet, après avoir rempli une bouteille plus qu'à demi de chaux vive, d'orpiment, et de l'eau, je la bouchais. L'effervescence commença presque à l'instant très violemment. Je courus à la bouteille

pour la déboucher, mais je n'y fus pas à temps : elle me sauta au visage comme une bombe. J'avalai de l'orpiment ; j'en failli mourir. Je restai aveugle plus de six semaines (Rousseau, 1972 : 258).

Ce long récit consacré à la narration de l'accident est une source pour nous guider dans son intérieur. Et il est à remarquer que trois étapes psychologiques caractérisent ses propos. La première a trait à la chance, du moins au manque de chance : c'est certainement l'aboutissement de tout un travail intérieur : le doute et le sentiment que le destin continue à s'acharner sur lui. Mais il y a une autre explication, s'il y a cet accident, c'est que le jeune Rousseau ne savait pas ce qu'il faisait, c'était un enfant innocent. Il ne faut pas oublier que c'était le 27 juin 1737, il avait alors 25 ans. Il était jeune et naïf. Mais pourquoi le raisonnement affectif est à la fois cause et conséquences de son comportement ? Cela entre, bien sûr, dans la même logique que la fatalité. L'une et l'autre attitude constituent une exagération des faits pour culpabiliser et condamner la civilisation.

Dans une deuxième étape, l'auteur des *Confessions* est habité par une angoisse, celle de la mort. Soudain, l'accident lui révèle que le destin est injuste avec lui.

La troisième étape est celle de l'isolement total : le voilà coupé du monde pendant six semaines. Ici, ce sont les yeux qui ne peuvent plus admirer le spectacle du monde. Tout cela montre la technique avec laquelle l'auteur parvient à amplifier merveilleusement- et comme il veut- le paroxysme de l'émotion. Ce qui est remarquable dans ses propos, c'est que le narrateur lorsqu'il en est au récit de l'instant essentiel qui l'a vu souffrir - qu'il a en réalité causé - n'a pas tendance à s'accuser. Au contraire, il présente son récit d'une manière telle que le lecteur l'excuse, et incrimine le destin et la société qui ne se sont pas intéressés à lui.

Il est donc à retenir dans ce texte que c'est l'auteur qui s'érige en victime au milieu de multiples personnes qui ne cherchent qu'à la détruire. En effet, habité par une paranoïa, il croit à un complot ourdi par ses ennemis. Ces ennemis, ce sont Voltaire, Grimm, M. Gautier, Diderot, d'Holbach. Dans le livre 9 des *Confessions* il déclare : « Depuis mon établissement à l'Ermitage, Diderot n'avait cessé de m'y harceler, soit par lui-même, soit par De Leyre » (Rousseau, 1972 : 208). Et un peu loin à l'endroit d'un autre : « À peine Grimm fut-il à la chevette, où déjà je ne me plaisais pas trop, qu'il acheva de me rendre le séjour insupportable, par des airs que je ne vis jamais à personne » (Rousseau, 1972 : 219).

L'attrait de ce texte réside dans la manière de rendre l'injustice par Rousseau. Cette technique est fréquente au cinéma. Dans les *Western*, par exemple, on nous montre des honnêtes cow-boys bivouaquant tranquillement, tellement que les spectateurs sont familiers à eux. Ils deviennent notre *alter ego*. Et tout à coup un groupe d'Indiens surgit décochant des flèches sur les pauvres innocents. La réplique est claire : le téléspectateur se range du côté des cow-boys auxquels il s'est identifié. De même depuis le commencement, le lecteur est avec Rousseau,

de la naissance jusqu'à l'âge adulte, il est devenu son seul compagnon et voilà que des gens s'attaquent à lui.

On aura certainement compris l'attitude de Rousseau à amplifier les faits, à les déformer s'il le faut pour s'ériger en victime qui ne se défend même pas. De cette façon, l'auteur des *Dialogues* se voit disculpé de toutes ses fautes car ayant attiré la sympathie du lecteur.

### Conclusion

Le retrait de Rousseau de la foule est donc, nous l'avons montré le résultat de la corruption des hommes et d'une société fortement marquée par l'empreinte de la civilisation. De même, sa réclusion pouvait aussi être expliquée par sa timidité et son malaise en société. Cette civilisation et cette évolution charrient donc des maux qui tuent la vertu. La civilisation, parce qu'elle corrompt les hommes, est un couteau à double tranchant. Depuis sa naissance l'être humain a forcément besoin de son semblable pour légitimer sa prétention d'exister. En cela, personne n'a pas le droit d'exclure son semblable à moins que cela ne soit le désir de l'homme de s'auto-exclure. Nous avons montré pour cela que la différence est source de marginalisation et c'est le cas de Rousseau une fois exclu et une fois son image ternie.

### BIBLIOGRAPHIE

ALAIN, (1934) *Propos*.

BARTHES, R (1972), *Le degré zéro de l'écriture, suivi de Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil,.

BENECHOU P. (1967), « Revue de métaphysique et de moral », dans *L'écrivain et ses travaux*, Paris, José Corti,.

BOUDJEDRA R. (1977), *L'Escargot entêté*, Paris, Denoël.

BUREAU J., « La solitude heureuse : Antidote contre l'isolement et l'aliénation de soi-même », <https://www.sain-et-naturel.com>

Mis à jour le vendredi, 10 juin 2022, 7h55

BURGELIN, Ph. (1952), *La philosophie de l'existence de Rousseau*, Paris, P.U.F.

DE CHOISEL, D., (2006), *Encyclopédie de l'Agora*.

FONTAINE, S., Synthèse de l'étude des *Confessions* de Rousseau in <http://ww.lettres.net/confessions/synthese.htm>

FRANQUEVILLE, M., La vertu vengée par l'amitié, ou recueil de lettres sur J. J. Rousseau, Supplément à la collection des œuvres de J.J. Rousseau Tome VI, Genève MDCCLXXXIV

Consulté le 20 Avril 2021

GALEAZZI, J., (2012), « Rousseau, visionnaires tourmenté » dans « Sciences Humaines », 6, N° 238.

- HÖFFDING, H., ( 1906), *Histoire de la Philosophie moderne*, tome 1, Paris Félix Alcan éditeur.
- HUGO V., ( 1856), *Les Contemplations*.
- JUNJI SATO, « Étatisation et solitude : Essai sur la politique de J.-J. Rousseau », <http://hokudai-cinema.blogspot.com/2010/09/etatisation-et-solitude>
- KIERKEGAARD, S., ( 1963), *Point de vue explicatif de mon œuvre*, traduction française, Éditions Perrin.
- LAFAYETTE, Mme de, ( 1998), *La princesse de Clèves*, Paris, Pocket.
- LAUTRÉAMONT C.,( 1969), *Les chants de Maldoror*, Genève, Édition Albert Lacroix.
- Le Petit Larousse illustré*, ( 2000), Paris, Librairie Larousse.
- LEJEUNE, Ph., ( 2003), *L'autobiographie en France*, Paris, Armand Colin.
- MAUZI, R., ( 1979), *L'idée du bonheur au XVIII<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Colin.
- MOUNIER, R., ( 1974), *Les institutions de la France sous la monarchie absolue 1598-1789*, Paris, P.U.F., « Quadrige ».
- NERVAL G., *Les Chimères* (1993) dans *Œuvres complètes*, tome 3, Paris, Gallimard.
- Numérisé par Philippe Folliot, professeur de philosophie au lycée Ango de Dieppe (juin 2008) [http://philotra.pagesperso-orange.fr/vertu\\_vengee.htm](http://philotra.pagesperso-orange.fr/vertu_vengee.htm). Voir aussi Poulet, G., *op. cit.*.
- POULET, G., (1979), *Les Métamorphoses du cercle*. Paris, Flammarion.
- ROUSSEAU, J.-J., ( 1967), *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier-Flammarion.
- ROUSSEAU J-J , ( 2002), *Les Confessions*, Garnier-Flammarion.
- ROUSSEAU, J.-J., ( 1972), *Confessions*, Paris, Librairie Générale Française.
- ROUSSEAU, J.-J., (1971), *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Garnier-Flammarion.
- ROUSSEAU, J.-J., ( 1996), *Du Contrat social*, chapitre 1, Librairie Générale Française.
- ROUSSEAU, J.-J., (1959), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, dans *Œuvres complètes*, t. I, éd. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade).
- ROUSSEAU, J.-J., ( 1959), *Rousseau juge de Jean-Jacques* dans *Œuvres complètes*, t. I, éd. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade).
- SARTRE J.-P., ( 1943), *Huis Clos*.
- SENGHOR, L. S., (1979), *Élégies majeures*, Paris, Seuil.
- SIEGFRIED A., (1935), *La Crise de l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy.
- STAROBINSKI, J.,(1971), *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard.
- HOBBS, T., ( 1651), *Léviathan*.

VALERY, P., ( 1919), *La Crise de l'Esprit*, NFR, première lettre, 1919. , repris en volume dans *Variété* (Gallimard, 1924), réédition Pléiade, Œuvres, I, p. 988 à 991.

Wikipédia