

« *Je hais les livres* »

Patrice Canivez  
Université de Lille (Lille 3)  
UMR 8163 « Savoirs, Textes, Langage »  
Institut Eric Weil

**Abstract**  
**“I hate books”**

Starting from Rousseau’s paradoxical assertion in *Emile* – “I hate books” – this chapter explores Rousseau’s critical theory of books. The first part of the chapter analyses Rousseau’s sociological and pedagogical approach to the acts of publishing and reading books. The social use of books is considered in relation to Rousseau’s critique of the arts and sciences, while the pedagogical approach focuses on the books that Emile is supposed to read. The second part of the chapter examines Rousseau’s practice of philosophical argumentation in relation to his theory of speech and writing. Special attention is given: a) to the development of a “style of argumentation” that combines the expression of subjective sentiment and the discussion of arguments, and b) the importance of the relationship between Rousseau’s text and its readers or addressees with respect to his conception of philosophical truth.

**Keywords:** books, argumentation, expression, discourse, writing, reading, philosophical truth

« Je hais les livres ; ils n’apprennent qu’à parler de ce qu’on ne sait pas ». (Rousseau 1969, III, 454) Cette phrase de Rousseau pourrait passer pour une pose ou une provocation, venant d’un auteur qui fut lui-même un grand lecteur et un écrivain prolifique. Mais c’est en cela qu’elle est intéressante. Le livre n’est pas une valeur en soi. La prolifération des livres n’est pas forcément bon signe, car beaucoup n’auront pas grand intérêt. Mais comment peut-on « haïr » les livres ? La réponse n’est pas douteuse : on ne le peut pas. On ne le peut pas, d’après Rousseau lui-même. Ce n’est pas que les livres

sont aimables, c'est que l'amour et la haine ne sont possibles qu'entre deux consciences. L'un comme l'autre supposent une réciprocité entre deux volontés (Rousseau 1969, IV, 492). « Je hais les livres », cela veut donc dire : je hais les « faiseurs de livres ». Ce qui est en question, c'est la réflexion d'un écrivain sur le livre, sur son usage et ses effets, sur le sens que peut avoir l'activité de lire et d'écrire des livres, mais aussi de les faire lire à d'autres. Comme souvent chez Rousseau, le paradoxe intentionnel brise le fil d'une lecture plus ou moins attentive – la nôtre, lecteurs d'*Emile* – en forçant l'étonnement, en provoquant une réflexion. Dans les pages qui suivent, je tenterai de développer les linéaments d'une philosophie du livre chez Rousseau. A cette fin je m'appuierai, d'une part, sur ce que Rousseau dit expressément des livres, et d'autre part, sur ce qu'il dit des arts et des sciences dont les livres sont le véhicule. Je commencerai par envisager, sans les séparer, la lecture et l'écriture en général, puis la question de la publication et le problème de la prolifération des livres (I). Enfin, j'examinerai plus particulièrement le rapport de Rousseau lui-même au livre, en m'attachant à la relation entre sa conception du texte et sa conception de l'argumentation (II).

### I. Lire et écrire

La phrase est extraite du livre III d'*Emile*. Elle prend tout son sens dans le contexte de la théorie rousseauiste de l'éducation, mais elle relève aussi de sa critique de la culture. S'agissant de l'éducation, l'une des idées-forces de Rousseau est d'opposer l'apprentissage par l'expérience au savoir livresque. La question est celle du véritable savoir. Le danger des livres, et surtout des livres lus dans l'enfance, c'est qu'ils apprennent à l'enfant à utiliser des mots ou des formules, à répéter des affirmations ou des récits dont il ne saisit pas le véritable sens. C'est que le sens des mots est lié à l'expérience. Plus exactement, les mots réfèrent à des idées qui ne se forment qu'à la suite de l'expérience : les idées simples se forment par comparaison entre les sensations, les idées complexes se forment par comparaison entre les idées simples. L'enfant qui a peu d'expérience a peu formé de véritables

idées, et par là-même il y a peu de mots dont il saisisse le véritable sens. Car le sens d'un mot ou d'une phrase doit être éprouvé. Autrement dit, il doit se rattacher à l'expérience vécue, que ce soit de manière directe ou indirecte.

Cela vaut pour les mots qui désignent des réalités physiques. Par exemple, l'idée simple de poids et le mot qui la désigne ne prennent sens qu'en comparant les sensations éprouvées en soupesant différents objets. L'idée complexe de vitesse et le mot qui l'exprime ne prennent sens qu'en comparant l'espace et le temps mis à le parcourir. Mais la réflexion de Roussau s'applique aussi aux idées morales et politiques. L'idée de justice, par exemple, suppose une capacité d'identification à autrui qui permet de généraliser le point de vue individuel. Dans ce cas, l'expérience vécue qui est à la source du sens n'est plus la sensation, c'est le sentiment de soi. C'est l'amour de soi qui, par l'identification à autrui, engendre la capacité de sympathiser avec tout autre, de compatir avec ses peines et ses besoins, de limiter les effets de l'égoïsme intéressé par un élargissement du point de vue qui rend possible une amitié civique et, potentiellement, cosmopolitique : « Si c'en était ici le lieu, j'essaierai de montrer comment des premiers mouvements du cœur s'élèvent les premières voix de la conscience (...). Je ferais voir que *justice* et *bonté* ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement ; mais de véritables affections de l'âme éclairée par la raison »<sup>1</sup>. (Rousseau 1969, IV, 522-523)

Pour apprendre à lire, pour apprendre à lire en comprenant ce qu'on lit, ou pour apprendre à juger correctement de ce qu'on lit, il faut donc commencer par cultiver l'expérience vivante. Selon l'idée rousseauiste d'un développement de l'être humain par stades successifs – idée qui est à l'origine de la psychologie génétique –, chaque phase de l'enfance est caractérisée par un type d'expérience qui lui est propre, par une structure affective, cognitive déterminée. L'apprentissage de la lecture et de l'écriture, d'abord limité à des buts immédiatement utilitaires, doit être approprié au « stade » atteint par l'enfant, au type d'expérience vécue qui convient à ce stade, à ses capacités psycho-physiologiques. Il

en va de même pour la lecture des livres, ou pour les leçons (d'histoire, de géographie, etc.) qu'on tire des livres pour les lui enseigner. Le risque, c'est qu'à l'expérience réelle qui donne aux mots leur véritable sens, se substituent des significations fantaisistes dans l'esprit de l'enfant. Dans ce cas, le jeu des connotations et des associations remplace l'expérience. Au cours d'un dîner, par exemple, on fait raconter par un enfant l'histoire d'Alexandre buvant, après avoir lu la lettre de Parménion, la coupe tendue par son médecin Philippe (Quinte-Curce 1866, III, ch. 6). Pour l'enfant, le courage d'Alexandre n'est pas de boire sans hésiter une potion qui pourrait être du poison, mais d'avalier un breuvage aussi dégoûtant que les médecines prescrites lors d'une récente maladie. La leçon sur la confiance échappe à l'enfant, mais le mauvais goût des potions qu'il a dû ingurgiter lui fait raconter l'histoire avec conviction. L'enfant ne comprend pas ce qu'il récite ; les adultes ne voient pas qu'il ne saisit pas le sens de son récit. Le malentendu est complet mais tout le monde est content. Car l'effet attendu est produit. Il fallait que l'enfant brille devant la société, et c'est ce qu'il a fait.

« Je hais les livres ; ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas ». Le problème est l'usage que l'on fait du livre et du savoir livresque. L'histoire du dîner est instructive à cet égard. Car il y a un point sur lequel il n'y a aucun malentendu, c'est l'usage social du pseudo-savoir. L'enjeu est l'obtention d'une double satisfaction d'amour-propre : celle de l'enfant que l'on applaudit, celle des parents qui font applaudir leur progéniture. On retrouve ici un thème central du *Discours sur les sciences et les arts*, texte qui inaugure cette sociologie critique de la culture que Rousseau reprend dans ses autres textes, y compris dans *Emile*. Dans une société fondée sur l'inégalité, c'est-à-dire, sur un double système de hiérarchie sociale et de compétition individuelle, écrire et publier des livres est une manière de chercher des satisfactions matérielles et symboliques. Les satisfactions matérielles ne sont pas minces : c'est l'obtention de places et de pensions. Et leurs effets politiques ne sont pas minces non plus. Ce que Rousseau reproche à des auteurs comme Grotius, c'est d'être des écrivains stipendiés. C'est de produire des théories

biaisées par les intérêts qu'ils servent, les leurs et ceux des puissants qui les protègent : « Grotius réfugié en France, mécontent de sa patrie, et voulant faire sa cour à Louis XIII à qui son livre est dédié, n'épargne rien pour dépouiller les peuples de tous leurs droits et pour en revêtir les rois avec tout l'art possible ». (Rousseau 1964a, II, 370)

Mais la recherche de satisfactions symboliques est aussi un aspect essentiel de l'écriture, et surtout, de la publication des livres. On y reconnaît la dynamique de l'amour-propre par opposition à l'amour de soi, le conflit des vanités par opposition à l'attachement naturel à sa propre existence. Ce qui est en jeu, c'est une lutte pour la reconnaissance. L'amour-propre est au principe d'un désir de reconnaissance qui est pathogène, parce que le mode de satisfaction qu'il vise ne peut qu'engendrer la frustration et l'agressivité. « L'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. » (Rousseau 1969, IV, 493) Chacun attend des autres qu'ils le préfèrent à eux-mêmes, désir qui est impossible à satisfaire dès lors qu'il est partagé par tous. Le paradoxe de la société, c'est qu'elle engendre inéluctablement ce désir asocial qui est la version rousseauiste, beaucoup plus radicale, du principe kantien de l'asociable sociabilité.

Les livres sont l'un des instruments de cette lutte pour la reconnaissance symbolique, qui d'une manière générale traverse tout le champ de la culture – le champ des « sciences et des arts ». Mais la prolifération des livres et la recherche de satisfactions d'amour-propre est aussi liée au principe fondamental de cette société, qui est l'inégalité. Dans une société reposant sur l'inégalité, la hiérarchie sociale impose aux supérieurs de briller pour se faire respecter de leurs subordonnés, et à ceux-ci de briller pour obtenir les faveurs de leurs supérieurs. C'est pourquoi une société inégalitaire engendre l'opposition entre l'être et le paraître. Les livres font partie de ce système. C'est à un double titre qu'ils sont un moyen pour obtenir des satisfactions d'amour-propre. D'un côté, ils permettent de s'imposer dans la lutte inter-individuelle pour la reconnaissance symbolique. De l'autre, ils

permettent de se classer dans la hiérarchie sociale, de se hisser aux échelons supérieurs. Là encore, les effets sociaux sont conséquents. Car dès lors que la publication de livres relève d'une stratégie de distinction – pour parler comme Bourdieu – et de promotion sociale, beaucoup sont tentés de quitter des métiers socialement utiles pour devenir des faiseurs de livres, des « livriers ». On le sait, Rousseau déplore l'attraction de la vie urbaine. La richesse, le luxe et l'oisiveté concentrés dans les villes y stimulent le développement de professions inutiles, essentiellement orientées vers les arts du paraître. Pour quelques uns qui brillent, il y a une foule d'auteurs médiocres qui ont été séduits par le prestige de l'emploi (Rousseau 1969, III, 474). Ainsi, tout comme le progrès des arts et des sciences auquel elle est étroitement liée – avec l'invention de l'imprimerie –, la prolifération des livres est le produit nécessaire d'une société fondée sur l'inégalité et ses conséquences : l'opposition entre l'être et le paraître, la « fureur de se distinguer ». (Rousseau 1964b, 19)

Cela ne veut pas dire qu'il faut renoncer à lire des livres – ni même à en publier. Car cela reviendrait à vouloir revenir en arrière. Rousseau, on le sait, ne croit pas possible de retourner à l'état d'innocence. Le progrès de la civilisation va de pair avec une corruption croissante, mais revenir en arrière est impossible. Tout comme les arts et les sciences dont ils sont le véhicule, les livres peuvent jouer un rôle positif au sein de cette société corrompue. Et ce rôle est double. D'une part, ils font partie de ces « guirlandes de fleurs » qui enjolivent les « chaînes de fer » (Rousseau 1964b, 7) dont sont chargés les hommes en société. Ce qui fait la saveur de l'existence, c'est la liberté. Les livres sont un succédané, ils embellissent la vie quand cette liberté est perdue. D'autre part, les livres – là encore, tout comme les arts et les sciences en général – permettent de stabiliser la dégradation ou tout au moins de la freiner. La civilisation est trompeuse, elle ne fait que jeter un masque de civilité sur l'égoïsme calculateur. Mais elle empêche cet égoïsme de dégénérer en violence crue. Si elle est une culture de l'hypocrisie, elle oblige au moins à préserver les apparences de la civilité. Dans l'état de corruption où la société est parvenue, les arts et les sciences sont à la fois

symptôme et remède : symptôme de la corruption, mais aussi remède à cette corruption. Cette réflexion vaut pour les livres : ils sont le remède à la maladie dont ils sont en même temps la cause, le symptôme et l'effet. Remède, non pas au sens où ils pourraient soigner et restaurer la santé, mais au sens où ils permettent de gérer la maladie et de la rendre supportable. La prolifération des livres montre que la société est malade. Mais ce sont aussi les livres qui permettent de supporter cette société inégalitaire et de moins en moins libre. D'où la *Nouvelle Héloïse*, le roman de la société des amis qui sert à Rousseau comme à ses lecteurs d'échappatoire, de compensation imaginaire par rapport aux déceptions qu'engendre la vie en société.

Encore faut-il choisir. Il ne s'agit pas de lire (et de publier) n'importe quoi. Ici, on peut appliquer au livre ce que Rousseau dit de l'acquisition du savoir au livre III d'*Emile*. Le critère essentiel est l'utilité au sens large. La question qu'il faut sans cesse poser est : « à quoi cela est utile ? ». Et plus généralement : « à quoi cela est-il bon ? », « que m'importe ? ». Or, si les livres ont quelque chose à nous apprendre, ils doivent avoir un rapport à l'expérience. Dans l'éducation d'*Emile*, il faut avoir recours au livre quand l'expérience directe est impossible à faire, ou quand il est préférable de faire une expérience indirecte. Les deux cas correspondent aux besoins de l'enfance et de l'adolescence. *Emile* enfant lira *Robinson Crusoe* (Rousseau 1969, III, 455 *et seq.*) ; *Emile* adolescent lira Plutarque (Rousseau 1969, IV, 526 *et seq.*). Dans les deux cas, le livre délivre une expérience. Dans le premier, c'est l'expérience du retour à la nature. Dans le second, c'est l'expérience de la société. La première expérience est impossible à faire directement. La seconde ne doit être faite qu'indirectement.

*Robinson Crusoe*, c'est le roman de l'homme indépendant, isolé de toute vie sociale, retourné au contact direct avec la nature à la suite d'un naufrage, c'est-à-dire, par le fait du hasard. C'est le cas exceptionnel, inimitable par l'ensemble du genre humain, de l'être humain *revenu* à l'état de nature. C'est donc la réponse à la question : « que se passerait-il si la société faisait naufrage ? » Que se passerait-il

si cette catastrophe, au lieu d'anéantir l'humanité, la ramenait à l'état de nature ? Et la réponse est une sorte de réconciliation entre nature et culture. Car si Robinson est l'homme revenu à l'état de nature, il est capable d'utiliser tout ce qu'il reçu de la société – le savoir et les techniques, mais aussi le développement de ses facultés, la conscience et l'intelligence – afin d'aménager cette nature pour en faire son propre monde. L'homme revenu à l'état de nature n'est plus l'animal stupide et borné que décrivait le second *Discours*. Toutefois Robinson n'est qu'une fiction, une fiction qui doit stimuler l'imagination de l'enfant et, par là-même, le désir de vivre selon la nature. La fiction du retour impossible à l'état de nature doit engendrer un désir qui permettra à Emile, s'il est fidèle à ce désir, de vivre selon la nature au sein même de la société. Avec Robinson, la réconciliation entre nature et culture se fait dans le cadre de la nature. Pour Emile, elle doit se faire dans le cadre de la société. Mais la première forme de réconciliation doit donner à Emile le goût de tenter la seconde.

Mais c'est aussi pourquoi Emile adolescent lira les historiens : Plutarque, Hérodote, Thucydide, César, dont Rousseau discute les limites et les mérites respectifs (Rousseau 1969, III, 529-531). C'est qu'il faut connaître l'homme et la société avant de se plonger dans le jeu social, avant de s'engager dans la société pour y mener sa vie d'adulte. Avant d'entrer dans la vie adulte et de faire son chemin dans le monde, l'adolescent doit se familiariser avec les travers de la société et le jeu des passions humaines. Mais il ne faut pas qu'il acquière à ses dépens cette connaissance de l'homme en société. Il doit connaître les travers de l'homme social sans en subir les effets, il doit connaître les passions humaines sans se laisser contaminer par elles. Des ruses et des conflits d'intérêts qui font l'ordinaire de la vie sociale, il ne faut pas faire une expérience directe et ingénue, sous peine d'être victime de ces ruses et de ces conflits. La préparation à la vie en société doit être une découverte indirecte, et par là-même inoffensive, de l'inégalité, de l'opposition de l'être et du paraître, des passions d'amour-propre, de la tromperie, du conflit des vanités. Or, les livres d'histoire, qui traitent de l'action humaine, permettent de faire cette expérience.

Le point commun à ces bons livres, c'est la *distanciation*. Dans le cas de *Robinson* et de son île éloignée, la distance est spatiale et permet d'imaginer une vie selon la nature. Dans le cas des historiens, la distance est temporelle et permet de connaître l'homme en société. Dans les deux cas, le rapport à l'expérience est essentiel. Mais ce rapport n'est plus tout à fait le même que dans l'acquisition des idées. Car le texte ne prend plus sens par rapport à une expérience déjà faite – qu'il s'agisse de l'expérience de la sensation, comme pour les idées physico-mathématiques, ou de l'expérience du sentiment, comme pour l'idée de justice. Dans le cas de *Robinson*, comme dans celui de Plutarque, c'est le texte qui donne lui-même accès à l'expérience. Dans tous les cas, c'est l'expérience vivante qui donne sens. Mais le livre ne se contente pas d'exprimer ou de relater l'expérience, il permet de la faire. Quand le livre est bon, l'expérience de la lecture est l'expérience même de la vie.

*Emile* – le livre – est le grand ouvrage de Rousseau. C'est son grand livre d'anthropologie philosophique. Or, si les lectures d'*Emile* – le personnage – s'accroissent au fil du temps, nul part il n'apparaît qu'il lise des ouvrages philosophiques. Bien plus, *Emile* ignore l'existence d'un auteur qui s'appelle Rousseau. Cela n'est pas étonnant. Car *Emile*, c'est en grande partie Rousseau lui-même. C'est Rousseau refaisant sa propre éducation sur un mode idéalisé. Le livre est déjà une sorte d'autobiographie, ce qui explique la substitution de personnages dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, où Rousseau jeune prend explicitement la place de son élève. Mais si l'on s'en tient au contenu littéral du récit, *Emile* apprend la philosophie de Rousseau en la vivant au jour le jour tout au long d'un processus d'éducation. La vie, le développement et la maturation d'*Emile* sont de la philosophie vécue. C'est pourquoi *Emile* lit les historiens, mais il ne lit pas les philosophes. Il sait la philosophie parce qu'il la vit, c'est pourquoi il n'a pas besoin d'être savant en philosophie. Mais pour les lecteurs que nous sommes, il en va autrement. Nous ne sommes pas *Emile*, nous ne vivons pas à l'écart des villes dans la proximité de la nature, nous n'avons pas bénéficié de l'éducation naturelle. Nous avons donc besoin

de lire le livre *Emile* pour accéder à l'expérience de la vie selon la nature, pour accéder à cette expérience et pour tâcher de la faire vivre, dans la mesure du possible, à ceux que nous avons la responsabilité d'éduquer. Le récit de cette éducation est le récit d'une expérience que nous n'avons pas faite, mais que nous pouvons essayer, dans la mesure où les conditions le permettent, de faire faire à nos élèves. Là encore, le rôle du livre de fiction est essentiel. Si pour Emile le livre intitulé *Robinson Crusoe* doit entretenir le désir de vivre selon la nature, pour nous le livre intitulé *Emile* doit stimuler le projet d'une éducation naturelle. Le texte de Rousseau, qui est un livre mettant en scène la lecture d'autres livres, est un système d'expériences. C'est un système d'expériences directes et indirectes, enchâssées les unes dans les autres par un jeu de fictions littéraires. Si *Emile* est le pendant rousseauiste de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel – ou, plus exactement, si la *Phénoménologie* est le pendant hégélien d'*Emile*, ce qui est effectivement le cas – la « dialectique » rousseauiste est une dialogique fictionnelle. C'est à la fois une fiction mettant en scène des dialogues (entre Emile et son gouverneur, entre le Vicaire savoyard et Rousseau, etc.) et une logique intertextuelle faisant dialoguer un livre de philosophie avec des romans et des livres d'histoire.

## II. Le texte et l'argument

De ce fait, la philosophie du livre de Rousseau ne porte pas seulement sur l'usage des livres, sur le sens de l'acte de lire ou d'écrire des livres. La philosophie du livre est aussi une philosophie de l'argumentation. Elle « thématise » le fait que la philosophie – la philosophie dans le cadre des sociétés modernes – argumente avec des livres. Or, l'argumentation telle que Rousseau la pratique opère sur différents registres. Ses textes ont une fonction discursive : ils développent une théorie de l'histoire, de l'Etat, de l'éducation, etc. Mais ils ont aussi une fonction expressive, ils expriment un sentiment. Il s'agit d'un sentiment de révolte à l'égard des iniquités et des faux semblants de la société présente – notamment dans le *Discours sur les sciences et les arts* et le *Discours sur l'inégalité*. Mais il s'agit aussi du sentiment de la nature, du

sentiment naturel. Enfin, il s'agit aussi du sentiment de soi de Rousseau lui-même. De ce point de vue, tous ses textes sont autobiographiques, y compris l'œuvre philosophique et les textes sur l'histoire. Comme l'écrit Jean Starobinski, l'œuvre autobiographique au sens strict, celle qui comprend les *Confessions*, les dialogues de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, les *Rêveries du promeneur solitaire*, « a pour tâche essentielle de dévoiler l'origine subjective de l'œuvre antécédente ». (Starobinski 1971, 324) Elle montre en quoi cette œuvre était déjà l'expression de la personnalité de Rousseau. Rousseau le dit lui-même en parlant de son système : ce « système peut être faux ; mais en le développant il s'est peint lui-même au vrai ». (Rousseau 1959, 934) En réalité, cette formule n'est destinée qu'à souligner la différence entre les fonctions expressive et discursive de son texte. Car pour Rousseau lui-même, le système est vrai. Et s'il est vrai, c'est justement parce qu'il exprime le sentiment de soi tel qu'il l'éprouve.

L'expression de ce sentiment relève du registre de la confession et de l'autojustification. Cependant, elle ne permet pas seulement de dire la vérité sur l'individu Rousseau, sur ce qu'il a voulu et senti, sur son innocence et sa sincérité. Elle dévoile aussi la vérité sur l'être humain. Car la singularité de Rousseau, ce qui le rend unique, c'est son universalité. Il est l'homme le plus « commun » du monde, et c'est en cela que consiste son originalité : « C'est (...) par ce qu'il a de plus commun qu'en y regardant mieux je l'ai trouvé le plus singulier ». (Rousseau 1959, 800) La plupart des hommes veulent se distinguer et finissent par se ressembler tous. Comme Emile, en revanche, Rousseau ne cherche pas la distinction et c'est en cela qu'il sort de l'ordinaire (Rousseau 1959, 800). C'est pour cela qu'il écrit des livres sans un être un faiseur de livres, un « livrier » (Rousseau 1959, 840)<sup>2</sup>. Il est comme les habitants du monde enchanté qu'il évoque dans les *Dialogues* : il a écrit sous l'impulsion d'une grande idée à faire connaître, de vérités utiles à partager. Il n'est ni un penseur de métier, encore moins un penseur stipendié comme il accuse Grotius de l'être. Il ne fait sa cour à personne. C'est pourquoi il redonne voix à l'universel de l'humain. En s'exprimant tel qu'il se sent être, il décrit l'homme tel que l'a fait la nature : « D'où

le peintre et l'apologiste de la nature aujourd'hui si défigurée et si calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur ? Il l'a décrite comme il se sentait lui-même ». (Rousseau 1959, 936)

Or, l'expression du sentiment naturel – qui est aussi l'expression naturelle du sentiment, sans artifice rhétorique – requiert de la part du lecteur une certaine forme de réception, une réception essentielle pour que l'argumentation puisse porter. Chez Rousseau, les arguments ne servent pas seulement à démontrer une thèse. Ils doivent établir cette thèse en communiquant le sentiment qui la soutient. Seul le partage d'une même façon de sentir, d'une même *attitude*, permet d'éprouver la vérité du discours. Cette vérité ne dépend pas seulement de l'adéquation entre le discours et son objet, elle dépend également de l'adéquation entre le discours et le sentiment qu'il exprime. Le discours ne doit donc pas seulement communiquer ce qu'il veut dire, il doit également communiquer l'intention dans laquelle il a été élaboré, l'état d'esprit qui lui donne son véritable sens. Ce sentiment ne peut pas être transmis à la manière d'une information, encore moins imposé par la seule force de l'expression. Ce que l'expression du sentiment intérieur doit parvenir à faire, c'est inciter le lecteur à rentrer en lui-même pour se mettre à l'écoute de sa propre « voix intérieure ».

Ce retour du lecteur sur lui-même conditionne la compréhension du texte rousseauiste. Le sens de ce texte ne dépend pas seulement de l'emploi des mots et de leur contexte, il se dévoile surtout dans la disposition d'esprit qu'il crée chez tout interlocuteur de bonne foi, chez tout lecteur qui n'est pas d'avance prévenu contre l'auteur. D'où le mode de lecture qui doit permettre, aux yeux de Rousseau, d'écarter les interprétations malveillantes et de saisir le sens de ses livres les plus attaqués : « Lisez tous ces passages dans le sens qu'ils présentent naturellement à l'esprit du lecteur et qu'ils avaient dans celui de l'auteur en les écrivant (...), consultez la disposition de cœur où ces lectures vous mettent ; c'est cette disposition qui vous éclairera sur leur véritable sens » (Rousseau 1959, 936). « Lisez vous-même les livres dont il s'agit et sur les dispositions où vous laissera leur lecture jugez

de celle où était l'auteur en les écrivant, et de l'effet naturel qu'ils doivent produire quand rien n'agira pour le détourner » ((Rousseau 1959, 697). « Ne songez point à l'auteur en les lisant, et sans vous prévenir ni pour ni contre, livrez votre âme aux impressions qu'elle en recevra. Vous vous assurerez ainsi par vous-même de l'intention dans laquelle ont été écrits ces livres » (Rousseau 1959, 699).

Le texte de Rousseau n'est donc pas uniquement l'expression d'un sentiment personnel. Il cherche à agir en provoquant, chez le lecteur, ce retour sur soi qui doit le rendre attentif à soi, à son propre sentiment, à son véritable *moi*. Car le destinataire ne peut être un miroir passif, un simple reflet de l'auteur. Au contraire, le destinataire idéal est capable de revenir sur lui-même pour se découvrir et s'affirmer comme un vrai *moi*. D'une certaine manière, cela tient au fait que l'entreprise de Rousseau est aussi une lutte pour la reconnaissance. Mais il s'agit cette fois-ci d'une reconnaissance intersubjective, d'une reconnaissance inter-personnelle. Il ne s'agit plus de la reconnaissance asymétrique où chacun cherche à se faire valoir aux dépens des autres. Il s'agit de reconnaissance réciproque. Or, la personnalité authentique ne peut se faire reconnaître par l'autre qu'en obtenant de lui qu'il se reconnaisse lui-même comme une personnalité (Weil 2000, ch. XII). Il faut qu'elle trouve en l'autre un *répondant*. Il ne faut pas seulement qu'elle se montre telle qu'elle est, il faut qu'elle provoque l'autre à quitter son propre masque.

C'est pourquoi le rapport au destinataire joue, dans la façon d'argumenter de Rousseau, un rôle décisif. Ce rôle est défini dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, texte où Rousseau donne le paradigme du dialogue intersubjectif. L'argumentation du Vicaire en faveur de ses trois « articles de foi » – l'existence de Dieu comme volonté créatrice du monde, les lois de la nature manifestant son intelligence et sa bienveillance, la liberté de l'homme liée au dualisme de l'âme et du corps – ne rivalise pas en subtilité avec les doctrines des métaphysiciens. Elle exprime un sentiment : « Souvenez-vous toujours que je n'enseigne pas mon sentiment, je l'expose ». (Rousseau 1959, IV, 581) Et elle le fait de telle manière que l'interlocuteur soit amené à consulter son propre sentiment

sur la question, à vérifier s'il répond ou non à celui du Vicaire. A la base de cette argumentation, il y a en même temps une sorte de maïeutique et un processus de reconnaissance. La « maïeutique » consiste à « accoucher » l'interlocuteur, non des idées dont il a sans le savoir la connaissance, mais du sentiment dans lequel se délivre la vérité. Cela vaut notamment de la vérité morale qui s'éprouve dans l'expérience de la conscience : « Tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal ». (Rousseau 1959, IV, 594) Dans les thèses exposées par le Vicaire, l'interlocuteur doit reconnaître l'expression d'une conviction sincère. Il doit aussi être convaincu de répondre lui-même sincèrement à ce discours. La vérité n'est pas seulement établie par un processus de preuve. La preuve elle-même n'est possible – elle n'est compréhensible, ne provoque l'adhésion – que sur le fond d'une reconnaissance réciproque de l'authenticité des convictions exposées. Celles-ci ne peuvent être vraies que si elles sont réellement vécues. C'est la reconnaissance réciproque de deux subjectivités, à la fois libres et sincères, qui rend possible l'accord sur une vérité partagée.

Formulé à propos de l'exposé de la religion naturelle, ce paradigme vaut en général pour la méthode rousseauiste d'argumentation. Le discours de Rousseau n'exprime pas simplement un sentiment ou une « attitude ». En tant que mode d'argumentation, il expose ce sentiment de façon à le rendre communicable. A cette fin, l'expression doit provoquer chez le lecteur un retour réflexif sur lui-même. Elle doit l'amener à vérifier s'il éprouve le même sentiment, la même disposition d'esprit que l'auteur. Toutefois, le destinataire n'est pas le seul protagoniste de la structure intentionnelle de l'argumentation rousseauiste. Il y a aussi les contradicteurs qui jouent un rôle décisif dans le processus de production et de progression des textes. Car s'il suffisait d'exprimer son sentiment sans détours, il serait inutile d'enchaîner texte sur texte, livre sur livre. Or, c'est ce que fait Rousseau en répondant à ses contradicteurs, réels ou virtuels : Hobbes, Grotius, la « secte philosophique », les fanatiques, etc. Sa pratique de l'argumentation se développe ainsi sur les deux registres à la fois : celui de l'expression du sentiment et celui

de la discussion des objections. D'un côté, l'expression de la conviction intime doit être aussi directe, immédiate que possible. De l'autre côté, la discussion des objections conduit à entrer dans la complexité du réel.

Dès lors, il faut concilier la simplicité de l'expression et la complexité des arguments, la fonction expressive et la fonction discursive du texte. Pour qu'une vérité soit reconnue, il faut qu'elle soit éprouvée comme certitude, comme évidence vécue. Il faut donc qu'elle soit exprimée sans détours, telle qu'elle se donne dans la conviction intime. Comme on le voit chez le Vicaire savoyard, la simplicité de l'expression permet d'exposer non seulement la conviction intime, mais également la sincérité de cette conviction. Cette simplicité permet aussi à l'expression d'agir sans détour sur l'esprit du lecteur afin de provoquer de sa part une réponse, l'examen « en conscience » de sa propre conviction. En revanche, les détours de la discussion, de la dispute, sont rendus nécessaires par la complexité du réel. Mais surtout, le développement de l'argumentation, c'est-à-dire, la production même du texte, est lié à la nécessité de répondre aux objections, aussi bien aux objections possibles qu'à celles qui sont effectivement faites. Le *sentiment* du vrai ne devient *discours* argumenté que par la négation de toutes les erreurs, de toutes les oppositions, de toutes les contrefaçons.

Cette tension entre expression et discussion, entre la communication du sentiment et la discussion des arguments, c'est le style de l'écriture qui doit la résoudre. Dès lors, le style devient partie prenante du mode d'argumentation. Il ne s'agit pas seulement d'efficacité rhétorique. Il s'agit de communiquer la pensée et, en même temps, les conditions de sa réception et de sa validation. Dans les termes de *l'Essai sur l'origine des langues*, il s'agit de concilier la langue naturelle qui « persuade sans convaincre », qui « peint sans raisonner » (Rousseau 1995, 383), et l'usage de la langue française avec « ses longueurs discursives et ses abstractions ». Or, la langue de la nature, dit *l'Essai sur l'origine des langues*, c'est à la fois la langue des signes et les inflexions de l'accentuation. C'est à la fois le geste et la mélodie. Le propre du geste, c'est qu'il concentre la signification dans ce qu'il donne à voir, au lieu de déployer

cette signification dans un discours articulé. Du fait que le sens est ramassé dans l'unité d'une image, dans un condensé de temps et d'espace, il acquiert une force que ne possède pas le discours développé. De ce fait, il y a une relation inversement proportionnelle entre la force de l'expression et sa rigueur logique. La signification exhibée dans un geste est plus forte, mais elle n'est pas logiquement explicitée. « Trasybule abattant les têtes des pavots (...), Diogène se promenant devant Zénon ne parlaient-ils pas mieux qu'avec des mots ? » (Rousseau 1995, 376). En revanche, ce que le discours articulé gagne en rigueur logique, il le perd en force d'expression. L'idéal du style rousseauiste, c'est donc un texte qui aurait à la fois la force du geste et la rigueur logique du discours. C'est un discours qui saurait à la fois convaincre par des raisons et persuader par des images qui agissent comme des gestes, qui frappent l'esprit de l'interlocuteur. Dans cet idéal, on retrouve le fantasme de la communication immédiate, qui n'est jamais si immédiate que lorsqu'elle s'effectue dans une sorte de transparence entre le locuteur et l'interlocuteur, comme entre celui qui exhibe le geste et celui qui l'observe. De même, la communication est d'autant plus immédiate qu'elle est plus ramassée. Et plus elle est ramassée, plus elle a d'énergie.

L'usage récurrent du paradoxe, outre qu'il s'agit d'un procédé rhétorique éprouvé, est chez Rousseau une manière de concilier la force et la simplicité de l'expression avec l'articulation logique de la pensée. Car le paradoxe – comme cette déclaration : « Je hais les livres » – agit à la façon d'un geste. Il frappe l'imagination, il marque un coup d'arrêt dans le progrès de la lecture. En même temps, il brise les conventions de l'opinion ou des habitudes de penser. Il donne à penser par une formule énigmatique. Il fait pressentir une complexité que le texte pourra aussi bien développer que laisser au lecteur le soin de dénouer. Le paradoxe est donc l'un des procédés susceptibles de concilier expressivité et discursivité. Il agit à la façon d'un geste à l'intérieur même du texte.

A cette réconciliation de l'image et du texte, il faut ajouter l'unité de la mélodie et du discours. C'est en effet par

la mélodie et l'accentuation que l'on communique les sentiments. Dans les termes de l'*Essai sur l'origine des langues*, il s'agit de concilier la langue orale et la langue écrite. « Tandis que la parole vivante et accentuée constitue une expression directe de la personnalité, la langue écrite exige de longs détours et d'interminables circuits de paroles ». (Starobinski 1971, 178) Rousseau compte sur cet effet pour faire entendre à ses lecteurs l'intention qui gouverne la production de son texte. Pour répondre à ses détracteurs il devrait suffire, par exemple, de lire à *haute voix* le livre qu'ils rejettent en le calomniant : « Pour toute réponse à ces sinistres interprétateurs et pour leur juste peine, je ne voudrais que leur faire lire à haute voix l'ouvrage entier qu'ils déchirent ainsi par lambeaux (...) ; je doute qu'en finissant cette lecture il s'en trouvât un seul assez impudent pour oser renouveler son accusation ». (Rousseau 1959, 695) L'articulation conceptuelle du discours peut être trompeuse, elle peut tenir aux procédés sophistiqués de la « raison raisonneuse ». Mais les accents du texte doivent permettre d'y reconnaître la voix de la nature, c'est-à-dire, de la vérité.

Si l'image et le paradoxe donnent à la phrase l'efficacité d'un geste, c'est au niveau du texte que les effets de la mélodie se font sentir. Le paradoxe et la contradiction apparente arrêtent l'esprit sur sa pente habituelle et le forcent à reconsidérer les choses. Le ton du texte doit communiquer la disposition d'esprit qui permet de saisir le sens du discours et de l'éprouver comme véridique. Le style de l'écriture joue sur ces deux plans. Il doit donner à voir autant qu'à entendre : il doit faire voir en deux ou trois phrases, il doit faire entendre en développant les périodes du discours. D'un côté, il faut ramasser l'expression dans un signe ; de l'autre, il faut l'étendre dans le temps. Le signe a d'autant plus d'effet que sa communication est instantanée. Le sentiment, en revanche, ne peut se communiquer que sur la durée : « on parle aux yeux bien mieux qu'aux oreilles (...). On voit même que les discours les plus éloquents sont ceux où l'on enchâsse le plus d'images, et les sons n'ont jamais plus d'énergie que quand ils font l'effet des couleurs. Mais lorsqu'il est question d'émouvoir le cœur et d'enflammer les passions, c'est tout autre chose. L'impression

successive du discours, qui frappe à coups redoublés vous donne bien une autre émotion que la présence de l'objet même où d'un coup d'œil vous avez tout vu ». (Rousseau 1995, 377) Cette double leçon vaut pour le style de l'écriture. Et le problème du style devient un problème de rythme, c'est-à-dire, de temporalité. D'où l'attention extrême de Rousseau à la ponctuation. Le style joue son rôle argumentatif dès lors qu'il parvient à articuler les deux temporalités – l'instantanéité et la durée – qui sont propres à ces deux modes de communication : l'image et la mélodie, le paradoxe et la période. Pour se faire entendre, il faut concilier ces deux registres : la communication aussi immédiate que possible des significations, la communication médiante du sentiment qui en conditionne la réception.

Ecrire des livres, ce n'est donc pas simplement mettre des arguments par écrit. C'est une façon d'argumenter. C'est pourquoi il est impossible de séparer le style et l'argumentation. Le style n'est pas un ensemble de procédés rhétoriques qui s'ajouteraient à l'enchaînement des raisons. Ce n'est pas une manière de « présenter » les arguments. C'est une manière d'argumenter, c'est à proprement parler un *style d'argumentation*. Il s'agit de concilier l'adéquation du discours à son objet et son adéquation au sentiment qu'il exprime, l'enchaînement des raisons et la communication du sentiment qui leur donne leur véritable sens. Cette problématique tient au fait que Rousseau s'adresse toujours à quelqu'un. En témoigne le titre même de ses premiers livres, les deux premiers *Discours*. En témoignent aussi la préface d'*Emile* et l'adresse au tout début du livre I (Rousseau 1969, I, 241, 245-246), la *Lettre à d'Alembert*, etc. Même quand il n'y a pas de destinataire explicite, Rousseau parle contre quelqu'un, au nom de quelqu'un, en s'adressant à quelqu'un d'autre. Il parle contre d'autres auteurs, contre les détracteurs de son œuvre et de sa personne, en s'adressant au vrai lecteur, en prenant à témoin la postérité ou la providence, en parlant au nom du peuple ou de l'humanité. Le mode de production de son texte est incompréhensible indépendamment de ce système d'adresses et de destinataires.

En un sens, cela veut dire que le texte de Rousseau, comme peut-être tout texte, est fait pour agir. Certes Rousseau n'est pas un homme d'action. Il en est tout le contraire et il le dit lui-même. Son caractère le porte à la contemplation et à l'indolence. Mais son texte, en revanche, est fait pour agir. Il est fait pour agir, d'une certaine manière, à la place de Rousseau. Il gardera à ses idées la vigueur qu'elles auront perdue dans la tête de Rousseau vieillissant, quand il les aura en partie oubliées, ou quand il aura oublié l'enchaînement des raisons qui les soutenaient. Bien sûr, la diversité des textes et des genres pratiqués correspond à un rapport complexe à l'écriture. Ecrire, pour Rousseau, c'est exprimer un sentiment de révolte à l'égard de la société. C'est également se projeter dans l'imaginaire pour créer « une société selon son cœur », comme dans la *Nouvelle Héloïse*. Les textes théoriques eux-mêmes – l'évocation des sociétés proches de la nature dans le *Discours sur l'inégalité*, certains passages du *Contrat social*, etc. – relèvent aussi de cette reconstruction d'une société idéale. Mais écrire, c'est aussi agir au moyen du livre, ou déléguer au livre la responsabilité d'agir. Car il s'agit de provoquer une réaction dans le public, de réveiller le désir d'une existence authentiquement humaine, le sentiment de la nature et la conscience morale. Cette réaction n'entraînera aucun retour en arrière. Elle ne peut que contribuer à arrêter le déclin, ou tout au moins à le retarder. C'est dans l'« entretemps » ménagé par cette stabilisation provisoire ou ce ralentissement que les hommes pourront jouir du bonheur d'une existence authentiquement humaine, ou de cette part de bonheur qui reste encore possible dans le cadre de la société soi-disant civilisée.

Encore faut-il que la voix de la nature (de la raison, de la conscience) se fasse entendre. Or, cette voix aura d'autant moins de chance de se faire entendre que la dégradation morale sera plus avancée. Il est vrai que Rousseau n'exclut pas les « révolutions » qui, par une sorte de dialectique, font basculer de l'excès du mal dans une régénération radicale. Tel est le cas des révolutions qui, à la fin du *Discours sur l'inégalité*, « dissolvent tout à fait le gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime ». (Rousseau 1964c, 187)

Tel est aussi le cas de celles qui, dans le *Contrat social*, « font sur les peuples ce que certaines crises font sur les individus, où l'horreur du passé tient lieu d'oubli, et où l'Etat, embrasé par les guerres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort ». (Rousseau 1964a, II, 385) Mais sa tendance dominante est l'idée d'une clôture progressive qu'il est possible de prévenir ou de freiner, mais sur laquelle il sera impossible de revenir quand elle sera complète.

Dans toute la grande période de production philosophique de Rousseau, depuis le *Discours sur les sciences et les arts* jusqu'à *Emile* et au *Contrat social*, le catastrophisme de Rousseau est balancé par l'espoir de provoquer un sursaut. Rousseau le dira plus tard : le sentiment qui l'anime alors est le souhait de concourir au bonheur de l'humanité : « bercé du ridicule espoir de faire enfin triompher des préjugés et du mensonge la raison, la vérité, et de rendre les hommes sages en leur montrant leur véritable intérêt, son cœur, échauffé par l'idée du bonheur futur du genre humain et par l'honneur d'y contribuer, lui dictait un langage digne d'une si grande entreprise ». (Rousseau 1959a, 829) Mais si le livre doit concourir au « bonheur futur du genre humain », c'est que la description du malheur final n'est pas tant l'annonce d'une issue inévitable qu'une façon de provoquer une réaction, une prise de conscience. La prédiction de la catastrophe finale, dans le *Discours sur l'inégalité*, est une prédiction non pas autoréalisatrice, mais autopréventive. Dans une perspective comparable à celle de Platon, il s'agit de freiner le déclin et, dans le meilleur des cas, de stabiliser les sociétés au stade présent de leur évolution, d'empêcher le passage au stade suivant de la dégradation. Tel est l'objet que Rousseau assigne à sa théorie : « Son objet ne pouvait être de ramener les peuples nombreux ni les grands Etats à leur première simplicité, mais seulement d'arrêter s'il était possible le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et la détérioration de l'espèce (...). Il avait travaillé pour sa patrie et pour les petits Etats constitués comme elle. Si sa doctrine pouvait être aux autres de quelque utilité c'était

en changeant les objets de leur estime et retardant peut-être ainsi leur décadence ». (Rousseau 1959a, 935)

Mais ce qui rend incertaine l'action du livre, c'est le « paradoxe de la réception ». Le livre ne peut être reçu et produire l'effet attendu que si la situation n'est pas aussi noire que la décrivent les deux premiers *Discours*. A l'inverse, plus le texte est vrai, plus sa réception est douteuse. Si les sociétés modernes sont aussi corrompues que Rousseau le dit à longueur de livres, la possibilité est d'autant plus réduite que ses livres soient compris et provoquent le sursaut escompté. Pour pouvoir freiner sinon arrêter le déclin prévisible des sociétés, il faut se faire entendre. Or, plus le déclin est avancé, plus les chances d'être entendu sont faibles. De ce point de vue, il y a convergence entre l'état de l'humanité à la fin du *Discours sur l'inégalité* et la situation personnelle de Rousseau telle qu'il la décrit dans les *Rêveries du promeneur solitaire*. L'idée du complot universel est pathologique. Mais la dimension pathologique du discours des *Rêveries*, comme déjà des *Dialogues* ou de certaines pages des *Confessions*, ne doit pas occulter la convergence entre les deux destins. A la fin du second *Discours*, la société n'est plus faite que d'individus complètement déshumanisés. C'est aussi le cas de la société par laquelle Rousseau, dans les *Rêveries*, se dit désormais rejeté : « Tout ce qui m'est extérieur m'est étranger désormais. Je n'ai plus en ce monde ni prochain, ni semblables, ni frères ». (Rousseau 1959b, 999) Cette situation marque l'échec d'une tentative, celle de conjurer le désastre par l'annonce même du désastre. La voix qui protestait contre le développement d'une société inhumaine ne peut plus se faire entendre de cette société, précisément parce que le processus de déshumanisation est maintenant complet. Désormais, le livre ne sera plus fait pour agir sur les contemporains : « Ne pouvant plus faire aucun bien qui ne tourne à mal, ne pouvant plus agir sans nuire à autrui ou à moi-même, m'abstenir est devenu mon unique devoir, et je le remplis autant qu'il est en moi ». (Rousseau 1959b, 1000) Le texte n'aura plus désormais qu'une fonction remémorative : « Les loisirs de mes promenades journalières ont souvent été remplis de contemplations charmantes dont j'ai regret d'avoir perdu le

souvenir. Je fixerai par l'écriture celles qui pourront me venir encore ; chaque fois que je les relirai m'en rendra la jouissance ». (Rousseau 1959b, 999)

Sur ce point, comme on le sait, Rousseau s'est trompé. Car ses livres ont été « reçus » et n'ont pas cessé d'agir, aujourd'hui encore. L'histoire de la réception de son œuvre le montre, Rousseau lui-même n'a jamais cessé de susciter l'intérêt tout autant que la détestation. Dans cette prolifération des livres qui, ainsi qu'il l'a vu, est l'un des traits caractéristiques et symptomatiques des sociétés modernes, les siens sont toujours étrangement d'actualité. En témoigne l'œuvre d'auteurs contemporains comme John Rawls, Axel Honneth ou Charles Taylor, qui empruntent à Rousseau des schèmes de pensée, une certaine forme de sensibilité, ou pour qui Rousseau est toujours un interlocuteur. On n'aurait pas de mal à montrer que la nostalgie rousseauiste de la transparence est toujours vivante dans l'insistance de l'époque sur la reconnaissance intersubjective. Mais le paradoxe demeure : si Rousseau est toujours notre contemporain, si ses livres nous parlent encore, c'est paradoxalement parce qu'il n'avait pas tout à fait raison. La catastrophe n'est pas arrivée. Ou tout au moins, il n'est pas encore trop tard pour agir.

#### NOTES

<sup>1</sup> Voir aussi la note de Rousseau (523). Pour cette citation comme pour les suivantes, j'ai rétabli l'orthographe usuelle. Je n'ai pas conservé l'orthographe originale retenue pour l'édition des œuvres de Rousseau dans la Bibliothèque de la Pléiade.

<sup>2</sup> Voir aussi au livre X *Confessions*, à propos de l'offre faite à Rousseau de collaborer au *Journal des Savants* et de son refus : « On s'imaginait que je pouvais écrire par métier comme tous les autres gens de lettres, au lieu que je ne sus jamais écrire que par passion » (Rousseau 1959, 513).

#### REFERENCES

Quinte-Curce. 1866. *Histoire d'Alexandre le Grand*. Paris: Quinte-Curce, Histoire d'Alexandre le Grand.

Rousseau, Jean-Jacques. 1959a. « Rousseau, juge de Jean-Jacques ». Dans *Œuvres Complètes* de Jean-Jacques Rousseau, Tome I. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Rousseau, Jean-Jacques. 1959b. « Les rêveries du promeneur solitaire ». Dans *Œuvres Complètes* de Jean-Jacques Rousseau, Tome I. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Rousseau, Jean-Jacques. 1964a. « Du Contrat social ». Dans *Œuvres Complètes* de Jean-Jacques Rousseau, Tome III. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Rousseau, Jean-Jacques. 1964b. « Discours sur les sciences et les arts ». Dans *Œuvres Complètes* de Jean-Jacques Rousseau, Tome III. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Rousseau, Jean-Jacques. 1964c. « Discours sur l'inégalité ». Dans *Œuvres Complètes* de Jean-Jacques Rousseau, Tome III. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Rousseau, Jean-Jacques. 1969. « Emile ». Dans *Œuvres Complètes* de Jean-Jacques Rousseau, Tome IV. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Rousseau, Jean-Jacques. 1995. « Essai sur l'origine des langues ». Dans *Œuvres Complètes* de Jean-Jacques Rousseau, Tome V. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Starobinski, Jean. 1971. *La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard.

Weil, Eric. 2000. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin.

**Patrice Canivez** est professeur de philosophie morale et politique à l'Université Charles de Gaulles - Lille 3 et directeur de l'Institut Eric Weil (Lille), membre de la Société Française de Philosophie, membre du "Board of Consulting Editors" de la revue *Philosophy and Social Criticism* (Boston, USA), membre du comité d'éditeurs « Savoirs et Systèmes de Pensée » chez Presses Universitaires du Septentrion (France). Livres publiés (sélection) : *Eduquer le citoyen ?* (Paris, 1995, 2e édition), *La logique du politique. Essai sur la philosophie politique d'Eric Weil* (Lille, 1991), *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil* (Paris, 1993), *Questions de responsabilité. La France et l'idée d'Europe face à la guerre dans l'ex-Yougoslavie* (Paris, 1994), *Eric Weil ou la question du sens* (Paris, 1998), *Qu'est-ce que la nation ?* (Paris, 2004).

**Address:**

Patrice Canivez  
UFR Humanités  
Département de Philosophie  
Université Charles de Gaulle – Lille 3  
Domaine Universitaire du “Pont de Bois”  
Villeneuve d'Ascq Cedex, France  
E-mail: [patrice.canivez@univ-lille3.fr](mailto:patrice.canivez@univ-lille3.fr)

Copyright of META: Research in Hermeneutics, Phenomenology & Practical Philosophy is the property of Alexandru Ioan Cuza University, Center for Hermeneutics, Phenomenology & Practical Philosophy and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.