

# *Le Monde français du dix-huitième siècle*

---

*Volume 1, Issue 1*

2016

*Article 11*

---

Etat de nature, îles désertes et durée : analyse  
de quelques écrits de Gilles Deleuze sur  
Jean-Jacques Rousseau (cours de la Sorbonne  
1959-1960 et textes parus dans *L'île déserte*)

Jessy Neau\*

\*Univ. of Western Ontario - Univ. de Poitiers, [jneau@uwo.ca](mailto:jneau@uwo.ca)

Copyright ©2016 by the authors. *Le Monde français du dix-huitième siècle* is produced by The Berkeley Electronic Press (bepress). <https://ir.lib.uwo.ca/mfds-ecfw>

# Etat de nature, îles désertes et durée : analyse de quelques écrits de Gilles Deleuze sur Jean-Jacques Rousseau (cours de la Sorbonne 1959-1960 et textes parus dans L'île déserte)

Jessy Neau

## Abstract

Cette étude se penche sur les écrits de Gilles Deleuze consacrés à Jean-Jacques Rousseau. Ce corpus restreint se compose essentiellement d'un article ainsi que des notes d'un cours donné par Gilles Deleuze à la Sorbonne en 1959-1960. L'intérêt de la position de Deleuze concernant le philosophe des Lumières tient à la manière de systématisation de l'œuvre de Rousseau, embrassée par concepts et catégories qui portent son analyse vers des sphères épistémologiques chères à Deleuze, relevant d'une dynamique similaire à celle de ses lectures d'autres auteurs. Deleuze lit aussi bien le Rousseau de l'*Emile* que celui des *Rêveries* ou des *Confessions*. Notre méta-commentaire se propose ainsi d'éclairer l'unité de la pensée de Deleuze sur Rousseau, mais aussi de faire entrer ces analyses en résonance avec la posture critique dans laquelle se trouve Deleuze à l'époque.

**KEYWORDS:** cours de Deleuze, perception Deleuzienne de Rousseau, Emile, Confessions

## Etat de nature, îles désertes et durée : analyse de quelques écrits de Gilles Deleuze sur Jean-Jacques Rousseau (cours de la Sorbonne 1959-1960 et textes parus dans *L'île déserte*)

Jessy Neau

The University of Western Ontario

Université de Poitiers

Nombreuses sont les lectures, analyses et interprétations de Jean-Jacques Rousseau effectuées au cours des années structuralistes, puis celles de la déconstruction —l'on pense en particulier à *De la grammatologie* de Jacques Derrida. Si ces commentaires sont aujourd'hui eux-mêmes l'objet d'études actuelles, peu de méta-critiques ont été consacrées au lien entre Rousseau et Gilles Deleuze. Il est vrai qu'en comparaison du nombre élevé de pages de l'ouvrage de Derrida sur Rousseau, le corpus deleuzien portant directement sur l'auteur des Lumières est très mince, constitué du court texte « Jean-Jacques Rousseau précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge » (2002 :73-78) ainsi que des notes d'un cours donné par Deleuze à La Sorbonne en 1959 et 1960. Ce volume apparaît relativement mince, eu égard également avec la quantité de pages que Deleuze consacre à Nietzsche, Spinoza, Bergson, Proust et Kafka —philosophes d'une part, auteurs de fiction de l'autre. C'est dans un souci de décloisonnement des différents pans de l'œuvre de Rousseau —œuvre philosophique, récits autographes et fiction— que Deleuze procède à sa lecture. La systématisation à laquelle procède Deleuze lorsqu'il lit Rousseau est alors elle-même créatrice d'une continuité nouvelle dans l'œuvre de l'écrivain des Lumières.

Notre méta-commentaire se propose donc d'abord d'éclairer l'unité de la pensée de Deleuze sur Rousseau, étant donné que lui-même attribue au philosophe des Lumières une *puissance logique*, qui parcourt toute son œuvre. S'il y existe bel et bien une cohérence rousseauïenne, selon Deleuze, au point de devenir une « machine d'expression », celle-ci se trouve en réalité bien plus du côté de la pensée de Deleuze que des textes de Rousseau. L'on pourra ainsi à l'occasion effectuer des liens entre le commentaire de Rousseau et d'autres textes de Deleuze. Car comme le souligne Joe Hughes, « this lecture pushes us in two temporal directions : forward to Deleuze's works of the 60s, and backward to his works of the 50s. » (Hughes 2012 : 58), ses travaux des années 1960 étant essentiellement, dans cette perspective, ceux de *Proust et les signes* (1964) et *Différence et répétition* (1968), ceux des années 1950 les textes « Instincts et institutions » (2002 : 24-27) ainsi qu'*Empirisme et Subjectivité* (1953).

### ***Puissance logique, effet comique* : la méthode de Rousseau, la méthode de Deleuze**

Dans le court texte « J-J Rousseau précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge », Deleuze envisage de manière générale deux aspects de ce qui fonde un « grand auteur » et qui va s'appliquer ici chez Rousseau : premièrement, une fonction systématique, deuxièmement le génie comique de l'œuvre, soit son efficacité anticonformiste. On identifie bien deux aspects attribués à Kafka par Deleuze et Guattari.

Dans ce texte ainsi que dans le cours donné à La Sorbonne, Deleuze s'intéresse essentiellement aux concepts d'état de nature et de contrat social. Il s'appuie principalement sur *Le contrat social*, *L'Emile*, mais aussi les *Confessions* ou *La Nouvelle Héloïse*. Pour Deleuze, la puissance logique de Rousseau tient à la thèse bien connue de la bonté naturelle de l'homme à l'état de nature. Cette thèse a été bien entendu largement commentée, et rattachée d'une manière générale à l'obsession du XVIIIème siècle pour la nature dont les « lois naturelles » que Montesquieu tente de retrouver dans *De l'esprit des lois* témoignent. Mais pour Deleuze, cette thèse va chez Rousseau au-delà du mythe, non seulement car elle traverse toute l'œuvre de Rousseau, mais surtout et avant tout par une logique avancée dès le début. Cette logique est en effet pour Deleuze d'une rigueur presque

mathématique : l'homme est naturellement bon car dans la nature il ne peut en être autrement, les conditions de la méchanceté y étant absentes. Cette rigueur est ainsi résumée par Deleuze : « Comment les hommes seraient-ils méchants quand les conditions leur manquent ? ». (2002 :14), ce qu'il va par la suite pouvoir discuter en liaison avec la réflexion obsédante que les Lumières développent sur le déterminisme.

Dans son cours donné à La Sorbonne, Deleuze rappelle que Hegel a critiqué Rousseau pour ne s'occuper que du citoyen dans *Le contrat social*. Ici commence une réflexion originale de Deleuze, qui se déploie uniquement dans ce cours : montrer que ce qui est vrai pour *Le contrat* n'est pas du tout pour l'ensemble de l'œuvre de Rousseau, qui complète sa pensée et dont l'unité fascine Deleuze. Il s'attachera ainsi à démontrer cette unité philosophique en puisant des exemples dans l'œuvre fictive de Rousseau, ici principalement *La Nouvelle Héloïse* dont il effectue une analyse, en lien avec les notions de vertu, de bonté naturelle, de volonté, de besoins, en conflit avec les « situations objectives ». L'introduction de ce cours amène logiquement cette analyse, tirant du corpus romanesque et autographe de Rousseau les éléments de situations philosophiques qui s'insèrent dans la visée du cours.

### **L'état de nature et le contrat social *versus* besoins et institutions : le cours de la Sorbonne (1959-1960), « Instincts et institutions »**

Le cours de 1959-1960 porte essentiellement sur la philosophie politique de Rousseau. L'introduction présente l'évolution du concept d'état de nature dans la pensée occidentale, pour *in fine* en montrer la spécificité chez Rousseau. Dans l'Antiquité, l'état de nature est lié à l'ordre des perfections. Hobbes est le premier à s'opposer à cette conception, en déniait la sociabilité naturelle de l'homme bien connue dans la pensée aristotélicienne. Pour Hobbes, ce sont les contradictions qui poussent l'homme à sortir de l'état de nature, qui appartient cette fois à un ordre des forces. Deleuze rapproche Rousseau de Hobbes en ce que les deux philosophes s'inscrivent contre l'idée de l'homme comme animal politique et contre l'ordre des perfections. Mais ce rapprochement n'intervient que pour mieux les éloigner par la suite : pour Rousseau, contrairement à Hobbes, ce ne sont pas les contradictions qui poussent l'homme à sortir de l'état de nature.

C'est que, pour comprendre l'état de nature selon Rousseau, il faut en saisir avec Deleuze le principal argument : l'état de nature est fondamentalement un état d'isolement. Les besoins des hommes naturels ne forcent pas au rapprochement, bien au contraire ; la grande solitude de l'homme naturel ne lui procure que paix et autosuffisance.

Deleuze se permet dès lors, dans l'article « J-J Rousseau précurseur de Kafka, Céline et Ponge » d'élargir la perspective de cette thèse de Rousseau en concluant sur l'indissociabilité entre méchanceté (vice, oppression...) et structure sociale qui la détermine. Une extrapolation qui découle des postulats rousseauïens : nul n'est méchant sans intérêt, même quand ces intérêts nous échappent. Il passe alors du particulier à l'universel en étendant la maxime de Rousseau — celle d'un lien intrinsèque entre mal et structure économique, sociale.

Il faut attendre Engels pour rappeler et renouveler ce principe d'une logique extrême : que la violence ou l'oppression ne forment pas un fait premier, mais supposent un état civil, des situations sociales, des structures économiques. (Deleuze 2002 :14)

Il faudrait s'interroger sur la nature de ces structures sociales et économiques d'abord, sur laquelle Deleuze ne s'étend pas, de même que le passage de la « méchanceté » particulière à l'oppression témoigne d'une même réciprocité entre rapports sociaux et toute structure économique. Nous pouvons alors nous reporter à un autre texte de Deleuze, « Instincts et

institutions », dans lequel il présente le rapport entre institutions sociales (primaires et secondaires) et satisfaction des tendances.

Finalement, son analyse reste assez proche de celle de Rousseau dans la mesure où les institutions possèdent un rapport ambigu aux tendances humaines : elles trouvent leur nécessité dans l'exigence de répondre aux tendances humaines, mais jamais leur aspect positif n'est nécessaire : le positif fonde au contraire l'oppression. L'instinct répond directement aux besoins de l'homme, de là sa *beauté*. Mais cela pose le problème de la nature sociale des instincts, leur appartenance ou non à l'espèce ou à l'individu. Certaines correspondances peuvent s'effectuer entre Deleuze et Rousseau à ce niveau précis, entre la simplicité organique des « besoins » de l'homme selon Rousseau, des « tendances » selon Deleuze. Cependant, Deleuze reste plus prudent sur l'aspect social des instincts, ayant même tendance à pencher du côté de l'absence d'instincts non sociaux. En outre, ce texte pose le problème de la relation entre tendance et objet qui la satisfait.

Nous comprenons mieux le lien entre Engels et Rousseau. Deleuze cite Rousseau dans *Les Confessions* : « Dans telles situations, quelque sincère amour de la vertu qu'on y porte, on faiblit tôt ou tard sans s'en apercevoir, et l'on devient injuste et méchant dans le fait, sans avoir cessé d'être juste et bon dans l'âme. » (Rousseau, cité par Deleuze 2002 :74). Les situations concernent en effet ici l'héritage, situation emblématique de l'intérêt prévalant sous le masque de l'amour familial. L'on sait que l'origine de la civilisation tient pour Rousseau à la propriété :

Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisait de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. (Rousseau cité par Deleuze 2002 : 74)

L'une des réponses peut se trouver en filigrane du cours donné à La Sorbonne, qui est à bien des égards un prolongement de cet article de Deleuze. Celle-ci se trouve dans le dialogue engagé avec l'œuvre romanesque de Rousseau à propos de l'intérêt : celui-ci réside, et devient à la base de la sortie de l'état de nature, dans la propriété. Cela donne à Deleuze l'occasion de poser une question d'une nature presque antique quant à la démarche philosophique : « Comment concilier la vertu et l'intérêt de la société ? » (p.3). Une véritable méthode est ainsi amorcée par Deleuze, une méthode qui prend appui sur *La Nouvelle Héloïse*.

### ***La Nouvelle Héloïse* comme machine d'expression ?**

Dans son cours donné à La Sorbonne, Deleuze s'appuie sur *La Nouvelle Héloïse* pour expliciter certaines notions de philosophie politique présente dans la pensée de Rousseau, et plus généralement celle des Lumières. L'amour de Julie et de Saint Preux est identifié comme l'amour de la vertu des deux personnages, mais il y a conflit avec la situation objective. Le thème est finalement assez classique, et Deleuze ne manque pas de faire le lien avec Phèdre. La situation narrative —ou tragique— est posée, en revanche, d'une manière philosophique : « Comment concilier la vertu et l'intérêt de la société ? » (1959:3)

Revenons d'abord à l'article de Deleuze « J-J Rousseau précurseur » qui avait démontré la rigueur de la pensée de Rousseau par son caractère logique : comment être méchant puisque dans l'état de nature, les conditions qui rendent méchants sont absentes ? L'article poursuit une réflexion qui en découle à savoir l'absence de vertu dans l'état actuel des choses —maintenant que nous sommes sortis de l'état de nature—, à travers des exemples pris des *Confessions* dans lesquelles Rousseau évoquait l'impossibilité d'exercer la vertu, et qu'il ne resterait finalement que l'amour de la vertu, lui-même pris dans une lutte avec les situations objectives.

Cet article de Deleuze esquisse ainsi des éléments d'interprétation de la vertu résiduelle dans l'état actuel des choses : belle âme, amour de la vertu, passé recouvrant le présent, etc. que le cours de La Sorbonne développe. Le génie comique de Rousseau tient selon Deleuze au retournement comique des choses concernant la notion de « belle âme » : d'abord le fait que « par un étrange destin, la belle âme soit constamment précipitée dans des situations ambiguës dont elle se tire à grand-peine ». C'est bien ce qui se passe chez Rousseau, dans *Les Confessions* notamment :

De cette opposition continuelle entre ma situation et mes inclinations, on verra naître des fautes énormes, des malheurs inouïs, et toutes les vertus, excepté la force, qui peuvent honorer l'adversité. (Rousseau, cité par Deleuze 2002 : 74)

Deleuze exploite Rousseau pour dégager quelques-uns des paradoxes de cette notion de « belle âme » : La belle âme ne se contente pas de l'état de nature et rêve de relations humaines. Mais il s'agit toujours chez Rousseau de rêves, émanant d'un désir de retrouver une Trinité perdue. Les choses se retournent toujours chez Rousseau :

Mais les situations réelles dans lesquelles cette rêverie s'incarne sont toujours ambiguës. Elles tournent mal, ou bien nous finissons par être de trop, ou bien les deux à la fois. (Deleuze 2002 : 75)

Le problème de Rousseau selon Deleuze est, mais aussi selon l'aveu de Rousseau lui-même, d'aimer la vertu plus que de n'être vertueux. Cet amour déçu conduit Rousseau à analyser dans ses récits autographes tous les paradoxes de cette impossibilité à réaliser cette aspiration. Si l'on prend quelques passages des *Rêveries*, notamment la sixième promenade, l'on peut trouver quelques illustrations des idées ci-développées par Deleuze :

L'amour de la vertu (« Je sais et je sens que faire du bien est le plus vrai bonheur que le cœur humain puisse goûter »), et son impossibilité :

Mais il y a longtemps que ce bonheur a été mis hors de ma portée, et ce n'est pas dans un aussi misérable sort que le mien qu'on peut espérer de placer avec choix et avec fruit une seule action réellement bonne. Le plus grand soin de ceux qui règlent ma destinée ayant été que tout ne fût pour moi que fausse et trompeuse apparence, un motif de vertu n'est jamais qu'un leurre qu'on me présente pour m'attirer dans le piège où l'on veut m'enlacer. (Rousseau 1967 : 90)

L'on comprend également cette notion de force du passé recouvrant le présent :

Mais il fut des temps plus heureux où, suivant les mouvements de mon cœur, je pouvais quelquefois rendre un autre cœur content, et je me dois l'honorable témoignage que chaque fois que j'ai pu goûter ce plaisir je l'ai trouvé plus doux qu'aucun autre. Ce penchant fut vif, vrai, pur, et rien dans mon plus secret intérieur ne l'a jamais démenti. Cependant j'ai senti souvent le poids de mes propres bienfaits par la chaîne des devoirs qu'ils entraînaient à leur suite : alors le plaisir a disparu et je n'ai plus trouvé dans la continuation des mêmes soins qui m'avoient d'abord charmé qu'une gêne presque insupportable. (1967 : 90)

Le cours de La Sorbonne de Deleuze reprend ces éléments, cette fois par le biais de *La Nouvelle Héloïse*, en les explicitant. Le point de vue de Deleuze sur *La Nouvelle Héloïse* est bien celui d'une lecture philosophique : il voit dans le pacte instauré par Julie — ne pas épouser Saint-Preux si Wolmar meurt — une « transposition privée d'une idée célèbre en philosophie politique : instaurer des situations telles que les gens ne puissent plus être méchants » (Deleuze 1959 : 4). Ici s'esquisse non seulement une lecture philosophique, mais également une proposition pratique :

une philosophie morale se dégage de cette analyse par la conclusion sur deux principes d'existence morale chez Deleuze.

Pour Deleuze, deux méthodes sont à dégager de *La Nouvelle Héloïse* en termes de résolution de cette question : la méthode de Julie, premièrement, celle du changement d'une situation par la volonté ; et celle de Wolmar, qui préfère opérer dans la situation, comme par une sorte de « transfert », dit Deleuze. Deleuze compare en effet la méthode de Wolmar à une thérapie psychanalytique. La première possibilité est celle de la prise de conscience de la fixation (amoureuse de Saint Preux pour Julie, puisque c'est bien cela la condition de méchanceté) : il s'agit de faire comprendre à St Preux que le Julie qu'il aime n'est plus la Julie présente. La deuxième possibilité, préférable — la première est risquée, dit Deleuze, car *St Preux peut tout à fait tomber amoureux de la Julie présente !* — : réaliser une opération de substitution : « Il s'agit de substituer pour Julie jeune fille, l'amitié pour la forme et cela de manière continue. C'est le transfert des psychanalyses » (Deleuze 1959 :4).

Deleuze peut ainsi aborder la question du « matérialisme du sage » de Rousseau, lui permettant d'aborder la question de la hiérarchie des stades de la belle âme. Il distingue chez Rousseau quatre statuts : la bonté originelle de l'âme, la bonté naturelle ou amour de la vertu, la vertu elle-même, la sagesse. L'on voit donc que Deleuze, par cette lecture, peut désormais systématiser verticalement la pensée de Rousseau, déjà émergente dans l'article « Rousseau précurseur... ».

La *bonté originelle* est la bonté de l'âme à l'état de nature : celle-ci est naturelle car l'homme est dans une situation de solitude. C'est le « chacun pour soi avec les autres ». A ce niveau, il ne peut pas y avoir de méchanceté car les intuitions ne le permettent pas. Chacun est un tout. La *bonté naturelle* n'est plus absolue mais conditionnelle et résiduelle, car c'est ce qui perdure dans l'état actuel des choses, après la sortie de l'état de nature : l'homme n'est plus seul, il est dans la société. Le rapport est dès lors radicalement différent, car celui-ci est un rapport de « maître à esclave », nous dit Deleuze: la société instaure un rapport de dépendance les uns des autres. L'homme n'est plus un tout, il est une partie en rapport avec d'autres parties. Par cette dimension résiduelle, la bonté naturelle possède des degrés : en général, plus l'on est solitaire, plus cette bonté naturelle est préservée. Il y a des intermédiaires : « l'âme bonne sélectionne ses rapports sociaux, elle s'en méfie. Mais elle peut être prise de court par la situation et réagit contre sa propre bonté, poussée par le déterminisme (c'est mon cas, dit Rousseau). » (Deleuze 1959 :5) La bonté naturelle n'est pas la vertu mais l'amour de la vertu, rappelle Deleuze.

La vertu est « un moyen pour réaliser l'amour de la vertu » La vertu est une lutte. Mais Rousseau doute de son efficacité comme lutte et c'est ce que l'on retrouve, encore une fois, dans *La Nouvelle Héloïse*. A travers ce terme de « moyen », nous pouvons préfigurer une conception presque platonicienne de cette conception de la vertu soulignée par Deleuze. *La Nouvelle Héloïse* apparaît encore, dans cette lecture deleuzienne, comme une mise en application de plusieurs hypothèses. Deleuze revient en effet sur les méthodes incarnées par les propositions des personnages : il y a bien la « méthode Julie », que Deleuze voit comme une fuite platonicienne, et la « méthode St-Preux », qui serait une transformation de la situation par la volonté. Cette prééminence de la volonté sur les choses pourrait nous orienter vers un rapprochement avec la philosophie stoïcienne opérée par Deleuze implicitement. Ce qui paraît probable, le terme « stoïcien » est bien employé par Deleuze dans la suite de son cours, au sujet de l'état de nature chez Rousseau (Deleuze 1959 : 9). Néo ou moyen- platonisme (Deleuze a par ailleurs bien connaissance des influences de Rousseau, lequel se réfère sans cesse dans les *Réveries* à Plutarque) sont ainsi convoqués en filigrane du commentaire de Deleuze.

Mais finalement, ces deux méthodes sont écartées par Deleuze, eu égard à l'échec de Julie. Une autre solution de l'ordre de la méthode est dégagée par Deleuze, celle-ci étant portée par Wolmar : la sagesse, étant par essence l'alliance de la vertu et de la jouissance. Cette conception de la sagesse se situe bien, dans la lecture de Deleuze, dans une perspective antique —l'ataraxie stoïcienne ou épicurienne. Wolmar veut réaliser une sélection opérée dans la situation même ; il s'agit d'une sélection sur les temps et les lieux. Pour ce qui est du temps, il s'agit de couvrir le passé par le présent : pour les lieux, rendre familier ce qui fut sacré.

Ce moment du cours de Deleuze est ici particulièrement intéressant car il aborde les *Rêveries*, en rapport avec cette thématique temporelle, œuvre que par ailleurs l'article « JJ précurseur » n'abordait pas. Les *Rêveries* insistent, selon Deleuze, sur le « sentiment d'existence », c'est-à-dire sur le sentiment du temps qui passe. Ici se trouve le lien profond entre *La Nouvelle Héloïse* et les *Rêveries* pour Deleuze : la méthode de sélection opérée par Wolmar aboutit en fait aux *Rêveries*, l'on dépouille le temps de toute succession d'objets.

Il nous faut donc observer que Deleuze trace une ligne cohérente dans l'œuvre de Rousseau : « Au début, il fallait utiliser notre dépendance à l'égard des choses. A la fin de sa vie, Rousseau affirme qu'il faut se libérer de cette dépendance. Et instaurer un vide. » (p.7) Cette lecture de Deleuze instaure donc plus que toujours un champ de force en évolution, une ligne continue. Pour Deleuze, il y a en effet une évolution entre le contrôle des objets de Wolmar et le matérialisme du sage:

Dans les *Rêveries*, Rousseau ne croit guère qu'il suffit de changer les situations pour être heureux. Il y substitue la rêverie qui permet de coïncider avec le pur passage du temps quand les objets n'ont plus d'action sur nous. (*Deleuze 1959 :7*)

L'article « J-J Rousseau précurseur » traçait lui aussi une cohérence dans l'œuvre de Rousseau. A la fin de ce texte, Deleuze délaisse les récits autographiques et les fictions de Rousseau pour aborder frontalement *L'Emile* et *Le contrat social*, les « deux pôles de l'œuvre philosophique » (Deleuze 1959, p.7) de Rousseau dans la mesure où ces œuvres sont des propositions pour remédier à ce mal de l'homme, qui se résume par le fait que l'homme n'est plus ni homme privé ni citoyen. *L'Emile* vient refonder l'homme privé, *Le contrat* le citoyen. Cependant *l'Emile* vient avant *Le contrat*, car il propose de refonder le rapport de l'homme aux choses, et de subordonner ce rapport au rapport entre les hommes.

### **Les *Rêveries* comme causes des îles désertes**

L'aspect méthodique dégagé par Deleuze chez Rousseau et ce dans ce corpus romanesque et autographe, que l'on aurait pu bien au contraire voir comme non-méthodique, fictif, justement des « rêveries », est à bien des égards à rapprocher des analyses de Jacques Darriulat, qui compare les *Rêveries* aux *Méditations métaphysiques* de Descartes.

Plus profondément, le cheminement même de la promenade rousseauiste n'est pas sans rapport avec l'itinéraire cartésien. Ce n'est pas un hasard si l'un des meilleurs ouvrages, à ma connaissance, qu'on ait écrit sur Rousseau d'un point de vue philosophique, celui qu'Henri Gouhier publie chez Vrin en 1970, s'intitule précisément : *Les Méditations métaphysiques de JJ Rousseau*. Et il faut bien reconnaître que le texte qui est le plus immédiatement apparenté à la succession méthodique des six Méditations est sans doute celui des dix *Rêveries*. (Darriulat 2009)

Nous relevons simplement des analyses de Jacques Darriulat les deux premiers termes de sa comparaison entre Descartes et Rousseau, car ce sont ces deux premiers qui sont également au cœur de la lecture de Deleuze. Jacques Darriulat esquisse un lien profond entre les deux

premières méditations de Descartes et les deux premières promenades de Rousseau : « la première promenade, qui exprime le renoncement au monde et la solitude du rêveur, n'est pas sans rapport avec l'ascèse du doute » (Darriulat 2009, en ligne) de Descartes. Au-delà de la différence entre les deux postures, les deux textes conduisent à une « révolution fondatrice, un renversement heureux », vus chez Rousseau comme la découverte d'une subjectivité originaire.

Nous voulons ici nous risquer à un lien entre cette découverte et la lecture de Rousseau par Deleuze, qui ne se trouve pas dans le texte du cours ou dans l'article « J-J Rousseau précurseur », mais que les remarques concernant le dépouillement et le matérialisme du sage permettent d'avancer. Ce lien permet d'augmenter notre compréhension de cette vision philosophique de renaissance. Ce lien réside dans un autre court texte de Deleuze, « Causes et raisons des îles désertes », paru dans le recueil d'entretiens et de textes *L'île déserte* publié en 2002.

Ce texte de Deleuze mène une réflexion sur l'imaginaire des îles désertes : il s'avère particulièrement efficace dans sa relation à Rousseau car les îles désertes permettent à Deleuze de penser les « fictions de fondation » (Dalcourt 2005 : 127). Deux sortes d'îles existent selon les géographes, les « îles continentales », qui sont des îles accidentelles, dérivées des continents, ainsi que les îles « océaniques », c'est-à-dire originaires, issues des océans —fruits des éruptions sous-marines ou des coraux. Cette observation scientifique est pour Deleuze une confirmation de ce que l'imagination savait déjà : en effet, l'île métaphorise le conflit éternel entre l'océan et la terre, et chaque île est en réalité à la fois continentale et originaire : « L'élan de l'homme qui l'entraîne vers les îles reprend le double mouvement qui produit les îles en elles-mêmes. » (2002 :13)

Pour Deleuze, le rêve de l'île déserte est ainsi toujours à la fois un rêve de séparation, et celui d'un recommencement. L'on reprend l'un ou l'autre de ces mouvements, et on l'assume même sur une île qui n'a pas ce mouvement : on peut se séparer sur une île originaire, ou recréer sur une île dérivée. Toute île est ainsi philosophiquement déserte, et le mouvement vers l'île reprend et prolonge l'élan qui produisait l'île comme île déserte : « L'île serait seulement le rêve de l'homme, et l'homme, la pure conscience de l'île. » (*ibidem*)

A la question « quels êtres existent sur l'île déserte ? », la réponse est qu'il s'agit de l'homme, mais un homme peu commun, absolument séparé, absolument créateur.

Deleuze a-t-il lu les *Rêveries du promeneur solitaire* en voyant dans ce Rousseau errant sur l'île de Saint-Pierre cet être pris dans cette double dialectique ; le moi de la première promenade n'est-il pas celui d'une séparation totale ? « Me voici donc seul sur terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même. » (Rousseau 1967 :15)

Un moi séparé, radicalement seul, dont le seul devoir désormais est de « s'abstenir », et pour qui tout est fini sur la terre. Il nous semble que ce lien entre Rousseau et le texte de Deleuze sur les îles désertes se justifie d'autant mieux qu'à aucun moment il n'est question de solitude réelle. Rousseau a bien de la compagnie sur l'île de Saint-Pierre : mais comme Deleuze le souligne, une île aurait beau être surpeuplée, elle est toujours philosophiquement déserte : « C'est dire à nouveau que l'essence de l'île est imaginaire et non réelle. » (Deleuze 2002, p.14) Et Rousseau ne cesse lui-même de crier sa solitude. L'on ne peut dès lors s'empêcher d'imaginer que cette solitude philosophique de l'île s'origine dans la pensée de Deleuze de la lecture des *Rêveries*.

Un moi séparé, mais recréateur. Cette renaissance fondatrice évoquée par Jacques Darriulat au sujet de Descartes et de Rousseau se lit dans la deuxième promenade :

Ces heures de solitude et de méditation sont les seules de la journée où je sois pleinement moi et à moi, sans diversion, sans obstacle, et où je puisse véritablement dire être ce que la nature a voulu.

Cette révolution tient au souvenir de Rousseau des accidents fondateurs, dont celui de Ménéilmontant. La mémoire de cet accident originaire et le dépouillement offert par cette solitude tiennent lieu de rêve de récréation :

L'accident de Ménéilmontant, en dépouillant brutalement l'individu Rousseau de toutes les qualités dont l'éducation et la société l'ont peu à peu affublé, lui révèle soudain une identité originaire qui touche à ce qu'il y a de plus essentiel en son existence, ce que Rousseau nomme par ailleurs « le pur sentiment de l'existence ». (Darrulat 2009)

Ce deuxième aspect de la comparaison entre Descartes et Rousseau nous amène vers la conception deleuzienne de la récréation présente dans « Causes et raisons des îles désertes ». En effet, pour Deleuze, la récréation est en réalité le signe d'une origine seconde, d'une répétition :

Il ne suffit pas que tout commence, il faut que tout se répète, une fois achevé le cycle des combinaisons possibles. Le second moment n'est pas celui qui succède au premier, mais la réapparition du premier quand le cycle des autres moments s'est achevé. (Deleuze 2002 : 15)

Ce que l'accident de Ménéilmontant relaté par Rousseau tend bien à souligner : l'idée d'un recommencement comme répétition d'un acte fondateur.

### Jean-Jacques Rousseau précurseur de .... ?

La comparaison entre Descartes et Rousseau amenée par Jacques Darrulat ne nous met pas uniquement sur la piste du texte de Deleuze sur les îles désertes. En effet, cette « subjectivité originaire » qu'évoque Jacques Darrulat, que l'on peut lier au matérialisme du sage mentionné par Deleuze dans son cours, met essentiellement l'accent sur la découverte d'un moi comme « pur sentiment d'existence », que Deleuze relevait comme élément majeur et ultime du cheminement philosophique de Rousseau.

L'on peut penser au célèbre passage de la cinquième promenade, dans lequel une sorte d'exégèse du *moi comme durée* est donné à lire :

Le flux et le reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles, frappant sans relâche mon oreille et mes yeux, suppléaient aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi, et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence [...] (Rousseau 1967, p.88)

Or, cette conception du bonheur chez Rousseau est non seulement appelée sentiment d'existence par Deleuze, mais aussi « sensation de la durée » dans son cours. Et c'est bien quelque chose qui intéresse Deleuze, notamment dans ses lectures de Bergson. L'intuition chez Bergson est bien une « méthode », et ceci en termes de durée. Dans *Matière et Mémoire* (1896), les questions sujet/objet doivent se poser en termes de durée. Pour quelles raisons s'agit-il d'une méthode ? Car le premier caractère de l'intuition, c'est que la chose se donne en personne, elle se présente, à l'inverse de la science. La philosophie est une autre relation aux choses. Il faut aussi un retour, la relation philosophique est ce retour car une chose se donne, mais cela implique que la relation a été un moment perdue. Ainsi, le point fondamental souligné par Deleuze au sujet de Bergson est que l'être par une « manière de durer ».

Deux éléments dans la lecture de Bergson par Deleuze nous intéressent dans le cadre de ce développement sur Deleuze et Rousseau : le premier est celui d'une méthode (celle de

l'intuition) dégagée chez Bergson et que Deleuze en même temps réalise et fait émerger chez Rousseau, en étudiant son œuvre dans sa globalité, mais aussi en voyant dans Rousseau ce caractère intuitif. Rousseau est méthodique pour Deleuze, dans le rapport aux choses qu'il faut réinstaurer, dans la nécessité de dépouiller la durée de toute succession d'objets, et dans cette notion de retour. Le deuxième élément majeur est la *durée*, devenue critère ultime d'étude de la philosophie pour Bergson, et qui apparaît comme une aspiration absolue dans *Les Réveries*.

L'on voit dès lors pourquoi les *Réveries* tiennent une place si importante pour Deleuze, car ces concepts —méthode et durée— n'émergent pas aussi vivement dans *L'Emile* ou *Le Contrat social*; dans lesquels la mise en place d'un rapport philosophique méthodique et d'étude de la durée ne se présentent pas de telle sorte.

Bien d'autres liens seraient à éclairer entre Deleuze et l'auteur des *Confessions*. Le *devenir-animal* n'est-il pas présent dans l'imaginaire de Rousseau, présent déjà dans l'état de nature qui résiste en nous et est objet d'aspiration dans l'attraction du vide des *Réveries*? Quant à la puissance logique et au génie comique de Rousseau, l'on ne saurait s'empêcher de les rapprocher des *blocs d'intensités* et des *machines d'expression* de Kafka: la méthode de Deleuze et Guattari, qui forment des cartes d'intensités ou des machines à partir d'éléments de corpus de Kafka est similaire à celle de Deleuze lorsqu'il lit Rousseau. Si les nouvelles de Kafka forment « la carte d'intensité », ses lettres le « dédoublement kafkaïen » —intégrées au rhizome— et les romans « les agencements machiniques », certaines composantes de l'œuvre de Rousseau fournissent de la même manière, dans la lecture de Deleuze, certains types de *machines* (venues soit de l'œuvre romanesque, des écrits autographes ou bien de l'œuvre philosophique) qui peuvent former une structure ouverte.

## BIBLIOGRAPHIE

BERGSON, H. (1896). *Matière et mémoire*. Paris : Félix Alcan.

DALCOURT, I. (2005). « Le déluge comme île déserte. Analyse de 'Causes et raisons des îles désertes' de Gilles Deleuze ». In : *Le déluge et ses récits : points de vue sémiotiques*. Québec, QC : Presses Universitaires de Laval, pp. 111-132.

DARRIULAT, J. *Les Réveries du promeneur solitaire* 1776-1778. [En ligne], Mis en ligne le 1er janvier 2009, <http://www.jdarrulat.net/Auteurs/Rousseau/Reveries/ReveriesIntrod.html>, (Page consultée le 22/12/2016).

DELEUZE, G. (1959-1960). Cours sur Rousseau donné à La Sorbonne, [En ligne], <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=232&groupe=Rousseau&langue=1>, (Page consultée le 22/12/2016).

----- et GUATTARI, F. (1975). *Kafka : pour une littérature mineure*. Paris : Editions de Minuit.

-----, (2002). « Causes et raisons des îles désertes », *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*. Paris : Editions de Minuit, pp.11-17.

-----, (2002). « Instincts et institutions ». In : *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*. Paris : Editions de Minuit, pp.24-27.

-----, (2002). « Jean-Jacques Rousseau précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge », In : *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*. Paris : Editions de Minuit, pp.24-27.

DERRIDA, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris : Editions de Minuit.

HUGHES, Joe. (2012). *Philosophy after Deleuze*. London : Bloomsbury.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1967 [1776-1778]) *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Droz.

-----, (2012 [1775]). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, GF Philosophie.