



HAL
open science

”Descartes dans les Rêveries du promeneur solitaire : méditation, méthode et écriture de soi”

Christine Hammann - Décoppet

► To cite this version:

Christine Hammann - Décoppet. ”Descartes dans les Rêveries du promeneur solitaire : méditation, méthode et écriture de soi”. Marilina Gianico et Christine Hammann. Le Geste autobiographique. Ecrire sa vie (XVIIe-XVIIIe siècles), Classiques Garnier, pp.187-206, 2021, 978-2-406-12058-2. halshs-04232119

HAL Id: halshs-04232119

<https://shs.hal.science/halshs-04232119>

Submitted on 7 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

DESCARTES DANS LES *REVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE* : MEDITATION, METHODE ET ECRITURE DE SOI

Christine Hammann-Décoppet
Université de Haute-Alsace - ILLE

On ne saurait dire que les *Rêveries du promeneur solitaire*, sorte d'hapax produit par Rousseau dans les dernières années de sa vie (automne 1776 - avril 1778¹) s'inscrivent dans un genre. Pour Marc Eigeldinger comme pour beaucoup de critiques, dont Jean Starobinski, ce texte forme le dernier panneau du « triptyque autobiographique² » de Rousseau, prolongeant les *Confessions* et les *Dialogues*, quoiqu'il s'en distingue par l'intention et la forme. Mais les tenants de la lecture autobiographique des *Rêveries*, qu'Emmanuel Martineau, dans une démonstration brillante, a d'ailleurs travaillé à déconstruire³, ne s'accordent pas pour autant sur la caractérisation générique du texte. Eigeldinger, consultant les dictionnaires de l'époque, le rapproche avec précaution de ce que l'on appellera le journal intime⁴, rapprochement dont Philippe Lejeune a montré les limites⁵. Selon Marcel Raymond, comme pour d'autres, dont Céline Spector, « s'il est un genre littéraire français dont se rapproche la méditation-rêverie écrite de Rousseau, c'est [...] l'*Essai* de Montaigne⁶ ». Rappelant, comme d'ailleurs plus tard Robert Morissey⁷, le terme « rêverie » à son sens premier : *vagabonder* (du latin *reexvagare*), il souligne l'idée de dérèglement, de désordre, voire de *délire*, liée à l'activité du dormeur qui lui est attachée⁸.

De fait, la première Promenade, qui devrait poser le pacte de lecture, semble tout faire pour brouiller les pistes : l'auteur y parle de ces pages comme pouvant « être regardées comme un appendice de [s]es *Confessions*⁹ », ce qui semble la ranger dans la classe des écrits

¹ La date de composition des *Rêveries* n'est pas connue précisément, mais la plupart des chercheurs s'accordent à considérer que Rousseau les écrivit entre l'automne (voire l'hiver) 1776 et avril 1778.

² Marc Eigeldinger, Introduction aux *Rêveries du promeneur solitaire : fac-similé du manuscrit original*, Bibliothèque de Neuchâtel, Genève, Slatkine, 1978, p. 1. Jean Starobinski inscrit de son côté le texte dans ce qu'il appelle l'« œuvre autobiographique » de Rousseau (Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle ; suivi de : Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, « Tel. Gallimard », 2013, p. 216).

³ Emmanuel Martineau, « Nouvelles réflexions sur les *Rêveries*. La Première Promenade et son "projet" », *Archives de Philosophie*, vol. 47, n° 2, 1984, p. 207-246, p. 216). Martineau voit dans les *Rêveries* « une crise de la confession comme événement indivis de pensée et de langue » (p. 221).

⁴ Marc Eigeldinger, *op. cit.*, p. 3-5. Alain Girard (*Le Journal intime*, Paris, PUF, 1963) et Pierre Pachet (*Les Baromètres de l'âme. Naissance du journal intime*, Paris, Hachette littératures, « Pluriel », 2001) ont fait de Rousseau un précurseur des formes d'expression de l'intime.

⁵ Voir Philippe Lejeune, « Pourquoi Rousseau n'a-t-il pas écrit de journal ? », *Aux origines du journal personnel. France, 1750-1815*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 33-40. Lejeune montre notamment que presque rien ne correspond au protocole ordinaire d'un journal dans les *Rêveries*. Il n'y a pas, comme il l'annonce, appliqué le baromètre à son âme. Mais en y rêvant, Rousseau a tracé certains contours de ce que sera le « journal intime » selon le critique.

⁶ Introduction à Jean-Jacques Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire, Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, t. 1, p. LXXXI. Voir aussi Céline Spector, « Vérité et subjectivité : des *Essais* aux *Rêveries* », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Société Jean-Jacques Rousseau, 2012, p. 321-350.

⁷ Robert Morissey (*La Rêverie jusqu'à Rousseau. Recherches sur un topos littéraire*, French Forum Publishers, Lexington, Kentucky, 1984) met en valeur comme « topos littéraire », la rêverie, dont il remonte le fil de Chrétien de Troyes à Rousseau en passant par Montaigne et Descartes. Morissey, suivant J. Judd, rattache le verbe *resver* au *vagare* latin. Il aurait, selon le *Dictionnaire de Godefroy*, deux significations principales : *vagabonder* et *délirer*.

⁸ Dans le chapitre « Rêver à la Suisse » de son *Jean-Jacques Rousseau, La Quête de soi et la rêverie*, Marcel Raymond consacre un long développement au sémantisme du mot « rêverie » citant notamment la définition de Furetière : « Faire des songes extravagants, et particulièrement quand on est malade », « dire et faire, à l'état de veille, des choses extravagantes, comme un homme qui rêve en dormant et s'éloigne de toute pensée raisonnable » (Marcel Raymond, *Jean-Jacques Rousseau, La Quête de soi et la rêverie*, Paris, Corti, 1962, rééd. 1970, p. 160).

⁹ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, Première Promenade, *op. cit.*, p. 1000.

autobiographiques, tout en ajoutant qu'il ne leur donne pas ce titre, « ne [se] sentant plus rien à dire qui puisse le mériter¹⁰ ». Mais les *Rêveries* se démarquent des *Confessions* sur plusieurs points. Il ne s'agit plus d'un récit mais d'un discours, selon les catégories reprises par Genette à Benveniste. À cet égard le choix des temps verbaux parle de lui-même : présent, passé-composé, parfois futur s'imposent, au détriment du passé simple qui n'apparaît plus que de manière incidente. L'objectif avoué n'est plus de reconstituer une vie, mais de livrer un courant de conscience. C'est dans son actualité (et seulement épisodiquement par la réminiscence d'expériences passées) que Rousseau entend représenter son âme. On serait donc effectivement proche de l'autoportrait selon Montaigne s'attachant à représenter, dans leur désordre, pensées et sentiments¹¹ mais aussi des œuvres morales de Plutarque dont Rousseau se réclame (dans la quatrième Promenade) aussi bien que l'essayiste. Cette dimension morale, de même que l'écriture périodique des *Rêveries*¹² s'inscrivent aussi dans la lignée des périodiques d'observation morale qui se sont développés en France à la suite du *Spectator* anglais, dont elles conservent, non seulement le caractère décousu mais aussi la présence d'un rédacteur individué aux états d'âme nombreux. Le rapprochement avec les dits *journaux* de Marivaux est possible dans la première Promenade, où Rousseau parle, aussi bien que le Spectateur français, de ses « feuilles » et de l'« informe journal de [ses] rêveries¹³ ». Mais l'auteur entend également « fixer » les « contemplations » de ses promenades, tenir « registre » des opérations de son âme¹⁴, offrir un « examen » de soi. Cette caractérisation quelque peu disparate, et par touches diverses, suggère que l'ouvrage s'inscrit à la croisée de plusieurs genres, ou sous-genres, plusieurs démarches, au rang desquelles, la *méditation*.

Méditation, rêverie et méthode

Le terme apparaît d'emblée en première Promenade : « Si à force de réfléchir sur mes dispositions intérieures, je parviens à les mettre en meilleur ordre et à corriger le mal qui peut y rester, mes méditations ne seront pas entièrement inutiles¹⁵. » « Méditation » et « méditer » apparaissent quinze fois dans les promenades, parfois comme modalité de la rêverie¹⁶, parfois comme contre-point : « la rêverie me délasse et m'amuse, la réflexion me fatigue et m'attriste ; penser fut toujours pour moi une occupation pénible et sans charme. Quelquefois mes rêveries finissent par la méditation, mais plus souvent mes méditations finissent par la rêverie¹⁷ ». Henri Gouhier remarque le caractère équivoque de l'usage de ce terme dans les *Dialogues* et les *Rêveries*, selon que la méditation interrompt la rêverie ou la compose¹⁸, tandis que Béatrice Didier relève le glissement continué d'un registre à l'autre¹⁹. Car rêver, c'est aussi « penser, méditer profondément » (*Dictionnaire de l'Académie*, 1^{re} édition, 1694). L'idée dans les deux cas, est celle d'un retour à soi, d'un « enfoncement en soi-même²⁰ » dans l'appréhension d'une

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Sur Montaigne et Rousseau, voir l'article de Céline Spector déjà cité.

¹² Les *Rêveries* marquent la temporalité propre de leur gestation comme de leur rédaction. Ainsi la quatrième Promenade est le fruit d'une promenade méditative décidée la veille (« hier ») pour le lendemain suite à la lecture concomitante (« avant-hier ») d'un traité des œuvres morales de Plutarque et de l'exemplaire d'un journal de l'abbé Rosier (*ibid.*, p. 1024).

¹³ J.-J. Rousseau, Première Promenade, *op. cit.*, p. 1000.

¹⁴ Sur l'usage de ce terme, voir M. Eigeldinger, *op. cit.*, p. 4.

¹⁵ J.-J. Rousseau, Première Promenade, *op. cit.*, p. 999.

¹⁶ « Je ne médite, je ne rêve jamais plus délicieusement que quand je m'oublie moi-même » (J.-J. Rousseau, Septième Promenade, *op. cit.*, p. 1065).

¹⁷ J.-J. Rousseau, Septième Promenade, *op. cit.*, p. 1062.

¹⁸ Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, 2^e éd., Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1984, p. 181 sq.

¹⁹ Béatrice Didier, *À l'extrême de l'écriture de soi : les derniers textes autobiographiques de J.-J. Rousseau*, Rosenberg & Sellier, « Biblioteca di Studi Francesi », 2020 ; ouvrage en ligne.

²⁰ Marcel Raymond, *op. cit.*, p. 162.

idée, d'un objet, comme le suggère M. Raymond. Ainsi l'interversion ou l'équivalence entre les deux termes va dans les deux sens. Si Rousseau appelle « rêverie » une dérive de la philosophie s'attachant à des questions oiseuses²¹, Descartes déjà, et sans connotation autrement péjorative que celle d'une modestie d'auteur, qualifiait à plusieurs reprises ses *Méditations métaphysiques* de « rêveries²² ». Le *Dictionnaire de l'Académie*, dans sa 4^e édition (1762) souligne la polysémie du terme, distinguant l'« opération de l'esprit », philosophique ou religieuse, du texte qui peut en résulter :

MÉDITATION. s. f. Opération de l'esprit, qui s'applique à approfondir quelque sujet, quelque matière. Les méditations des Philosophes. Après une profonde méditation sur ce sujet. La méditation de la mort.

Il se dit aussi Des écrits composés sur quelques sujets de Dévotion ou de Philosophie. Les méditations de sainte Thérèse. Les méditations de Descartes.

Il signifie aussi Oraison mentale. Les Religieux font la méditation. Une méditation d'une heure. Longue méditation. Entrer en méditation. L'heure de la méditation.

La méditation suppose tantôt la contention de l'esprit, ce qui l'éloigne de la rêverie, tantôt une forme de dépossession de soi qui pourrait l'en rapprocher. La connotation religieuse est présente sous la plume de Rousseau qui trouve d'emblée des accents d'anachorète pour évoquer les « méditations solitaires²³ » dont ses rêveries sont le fruit. Il souligne dans la première Promenade leur statut d'examen de conscience²⁴ et dans la troisième leur qualité contemplative : « La méditation dans la retraite, l'étude de la nature, la contemplation de l'univers forcent un solitaire à s'élancer incessamment vers l'Auteur des choses, et à chercher avec une douce inquiétude la fin de tout ce qu'il voit et la cause de tout ce qu'il sent²⁵. » La méditation ainsi entendue touche aux questions métaphysiques (« fin » et « cause ») tout en procurant au contemplatif une stimulation, « douce inquiétude » qui donne élan à sa quête. Cette démarche n'est pas ascétique mais, comme le souligne C. Spector, une voie d'accès au plaisir de l'âme²⁶. Elle n'en suit pas moins un ordre, engage une démarche pour ne pas dire une *méthode*. Rousseau s'en défend pourtant dès la première Promenade, mais le mot récusé résonne : « Pour [procéder avec succès à l'examen de ma situation] *il y faudrait procéder avec ordre et méthode* : mais je suis incapable de ce travail et même il m'écarterait de mon but qui est de me rendre compte des modifications de mon âme et de leurs successions²⁷. »

Certes, la marche réglée de celui que Rousseau appelle dans les *Lettres Morales* le « sage et méthodique Descartes²⁸ » semble bien éloignée des tours et détours du promeneur solitaire. Selon Michel Philippon, « Rousseau invente la *Wanderlust*, cette douce jouissance de l'incertitude quant au chemin qu'on va prendre, ce plaisir bien peu rationaliste de ne pas savoir exactement où l'on va ni comment on y va. Le détour est toujours possible : la méthode

²¹ Ainsi dans la troisième des *Lettres morales* : « Ne nous étonnons pas de voir la philosophie orgueilleuse et vaine se perdre dans ses rêveries et les plus beaux génies s'épuiser sur des puérités » (*OC*, t. IV, p. 1095).

²² M. Raymond, *op. cit.*, p. 162 sq. Voir notamment la lettre du 12 novembre 1640 à Huyghens où Descartes qualifie les *Méditations* de « rêveries métaphysiques » ou de « rêveries » (*Œuvres de Descartes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf, 1907, t. III, p. 241 sq).

²³ J.-J. Rousseau, Première Promenade, *op. cit.*, p. 1001.

²⁴ « Si à force de réfléchir sur mes dispositions intérieures je parviens à les mettre en meilleur ordre et à corriger le mal qui peut y rester mes méditations ne seront pas entièrement inutiles » (Première Promenade, *ibid.*, p. 999).

²⁵ J.-J. Rousseau, Troisième Promenade, *op. cit.*, p. 1014.

²⁶ Céline Spector, art. cité.

²⁷ J.-J. Rousseau, Première Promenade, *op. cit.*, p. 1000 ; je souligne.

²⁸ J.-J. Rousseau, Troisième des *Lettres Morales*, *op. cit.*, p. 1096.

cartésienne est bien loin²⁹ ». Pour Alain Grosrichard, Descartes qui fut une référence théorique essentielle vingt ans plus tôt n'est plus, dans les *Rêveries*, « qu'un alibi³⁰ ».

La marche et la méthode cartésiennes sont-elles loin ? Nous voudrions avancer le contraire, en prenant à nouveaux frais la mesure de l'incidence de l'écriture cartésienne dans les *Rêveries*.

Descartes est une des lectures premières de Rousseau. Le matin aux Charmettes, il commençait, selon les *Confessions*, « par quelque livre de philosophie comme *La Logique* de Port-Royal, l'*Essai* de Locke, Malebranche, Leibnitz, Descartes, etc. » pour s'en faire un « magasin d'idées³¹ ». Pour autant, comme le souligne Jean-Christophe Bardout³², Rousseau cite peu Descartes : le chercheur compte une douzaine de mentions dans le corpus rousseauiste, parmi lesquelles la moitié concerne la physique, tandis qu'une seconde série magnifie le philosophe de manière topique sans s'attacher précisément à ses écrits. « Rousseau a-t-il jamais sérieusement lu Descartes ? demande de son côté Laure Verhaegue. Les études rousseauistes ne semblent pas avoir accordé à cette question toute l'attention qu'elle mérite au point, le plus souvent, de ne pas même l'avoir posée³³ ». Plusieurs études ont pourtant abordé le sujet de manière plus ou moins frontale, mettant notamment l'accent sur les deux textes rousseauistes qui entrent explicitement en dialogue avec Descartes : la troisième des *Lettres morales* et la Profession de foi du vicaire savoyard dans l'*Émile*, textes où, comme le signale J.-Chr. Bardout, Rousseau se confronte le plus directement à la tradition métaphysique et ses questions fondamentales³⁴. Nous voudrions porter une plus grande attention aux *Rêveries* pour montrer qu'il s'agit bien là des *méditations métaphysiques* de Rousseau : après la « réforme intellectuelle et morale » évoquée dans la troisième Promenade et largement menée, comme on le verra, d'après les préceptes de la *méthode*, réforme qui trouvait son expression définitive dans la Profession de foi du Vicaire savoyard, les *Rêveries* reviennent aux fondements cartésiens des quatre premières *Méditations*, inscrivant l'écriture de soi dans une série de méditations qui sont aussi préparation à la mort.

C'est dans les *Lettres morales* adressées à Sophie d'Houdetot en janvier 1758 que Rousseau entre dans la réflexion de Descartes pour la commenter et d'un même geste récuser ses conclusions³⁵ :

Descartes voulant couper tout d'un coup la racine de tous les préjugés commença par tout révoquer en doute, tout soumettre à l'examen de la raison ; partant de ce principe unique et incontestable : je pense, donc j'existe, et marchant avec les plus grandes précautions, il crut aller à la vérité et ne trouva que des mensonges. [...] Newton fit voir que l'essence de la matière ne consiste point dans l'étendue, Locke fit voir que l'essence de l'âme ne consiste point dans la pensée³⁶.

²⁹ Michel Philippon, « Jean-Jacques Rousseau, la prose du promeneur », *Aux Origines du poème en prose français (1750-1850)*, N. Vincent-Munnia, S. Bernard-Griffiths et R. Pickering (éds), Paris, Champion, 2003, p. 259.

³⁰ A. Grosrichard, « Où suis-je ? Que suis-je ? Réflexions sur la question de la place dans l'œuvre de J.-J. Rousseau, à partir d'un texte des *Rêveries*, dans *Rousseau et Voltaire et 78*, actes du colloque de Nice, Paris, Slatkine, 1978, p. 338-365, repris dans *Rêveries sans fin. Autour des Rêveries du promeneur solitaire*, éd. M. Coz et F. Jacob, Paradigme, Orléans, 1997, p. 30.

³¹ J.-J. Rousseau, *Confessions*, l. VI, OC I, p. 237.

³² Jean-Christophe Bardout, « Ce je pense par où il fallait finir. Une lecture rousseauiste du cogito ? », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n° 50, 31 décembre 2013, p. 55-79.

³³ Laure Verhaegue, « Rousseau interprète pascalien de Descartes : la troisième Lettre morale », *Les Études philosophiques*, n° 108, n° 1, 21 mai 2014, p. 115.

³⁴ Voir notamment Pierre-Maurice Masson, *La Profession de foi du vicaire savoyard : édition critique d'après les manuscrits de Genève*, Neuchâtel et Paris, 1914 ; Georges Beaulavon, « La philosophie de J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien », dans *Études sur Descartes*, publication de la *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1937 ; Robert Derathé, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1948 ; Henri Gouhier, *op. cit.* ; André Charrak, « Descartes et Rousseau », A. Charrak, J. Salem, *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 19-30 et André Charrak, *Rousseau De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013 ; Laure Verhaegue, art. cité. Alain Grosrichard, art. cité, Jacques Martineau, art. cité et Jean-Christophe Bardout, art. cité, s'intéressent plus particulièrement aux *Rêveries*.

³⁵ Laure Verhaegue a voulu montrer, dans son étude déjà citée, que la troisième lettre morale ne proposait pas la récusation de la métaphysique cartésienne.

³⁶ J.-J. Rousseau, *Lettres morales*, *op. cit.*, p. 1095.

Si le philosophe s'est trompé, ses successeurs n'ont pas véritablement répondu aux questions qu'il laissait ouvertes. La troisième lettre morale s'achève donc sur cette suspension de jugement sceptique : « Nous ne courons qu'après des ombres qui nous échappent. [...] Après avoir parcouru le cercle étroit [du] vain savoir [des philosophes] *il faut finir par où Descartes avait commencé*. Je pense donc j'existe. Voilà tout ce que nous savons³⁷. »

La divergence mais aussi la convergence des deux pensées se fait à la racine. Il n'est pas dans mon propos d'entrer dans les débats qui opposent les critiques sur le statut du *cogito* dans la pensée de Rousseau. On sait que selon Claude Lévi-Strauss, l'écrivain proclamait « la fin du *cogito*³⁸ ». Car c'est bien la conception rousseauiste de l'identité personnelle qui diffère de celle de Descartes, selon le philosophe commentant la célèbre reprise et subversion du *cogito* par le Vicaire savoyard dans l'*Émile*³⁹ : « Pour Rousseau, commente Lévi-Strauss, la notion de l'identité personnelle est acquise par inférence et [...] elle reste marquée d'ambiguïté⁴⁰. » Quant à la dépossession de soi impliquée par le sentiment de l'existence que Rousseau décrit dans la cinquième Promenade, elle éloignerait là encore Rousseau de Descartes. Pour Jean Wahl, déjà, le sentiment de l'existence rousseauiste s'opposait au *je pense* cartésien⁴¹. Jean-Christophe Bardout voit dans la confrontation de Rousseau avec le cartésianisme, dans l'*Émile* et les *Lettres morales*, l'occasion d'une lecture critique qui débouche sur une réécriture du *cogito*. L'étude des *Rêveries* confirme selon nous cette dernière proposition.

Force est d'abord de constater ce qui rapproche les *Rêveries du Promeneur solitaire* des *Méditations métaphysiques*. L'une et l'autre se présentent comme l'œuvre de la maturité : geste final pour Rousseau, présenté dans la troisième Promenade comme une préparation à la mort ; entreprise longtemps différée par Descartes : « cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter⁴² ». Comme le relève Henri Gouhier, les deux œuvres se présentent comme le fruit de la retraite. La méditation cartésienne suppose une application à laquelle le penseur se livre grâce au « repos assuré dans une paisible solitude⁴³ ». Rousseau tout en déplorant l'isolement dans lequel le laisse ce qui lui paraît la trahison des siens (on sait les premiers mots des *Rêveries*), souligne d'emblée le plaisir procuré par « les méditations solitaires dont [ces feuilles] sont le fruit⁴⁴ ».

Surtout, comme l'a souligné Roger Barny, Rousseau inscrit sa première rêverie sous le double sceau paradoxal du lyrisme et de la ratiocination⁴⁵. Aussi n'est-ce pas un hasard que l'œuvre s'ouvre sur le connecteur logique « donc » : « Me voici donc seul sur la terre... »

³⁷ *Ibid.*, p. 1099 ; je souligne.

³⁸ Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme » (1962), *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon 1973 et 1996, p. 50.

³⁹ « J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe et à laquelle je suis forcé d'acquiescer. Ai-je un sentiment de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations ? Voilà mon premier doute, qu'il m'est, quant à présent, impossible de résoudre. » (J.-J. Rousseau, *Émile*, l. IV, OC, t. IV, p. 570 sq).

⁴⁰ « Descartes, écrit Lévi-Strauss, croit passer directement de l'intériorité d'un homme à l'extériorité du monde sans voir qu'entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations, c'est-à-dire des mondes d'hommes. » Rousseau, quant à lui, qui a bien perçu que « je est un autre » (par quoi il est aussi possible de dire que l'autre est un je), objective le moi : il conçoit qu'« il existe un "il" qui se pense en moi, et qui me fait douter si c'est moi qui pense » (*op. cit.*, p. 48-49).

⁴¹ « aucun philosophe n'est plus près du pur sentiment de l'existence que Rousseau... Je pense, donc je suis, disait Descartes. Mais dans ces états que nous décrit Rousseau, je suis parce que je pense à peine, on pourrait dire parce que je ne pense pas » (Jean Wahl, *Tableau de la Philosophie française*, Paris, éd. de la Revue Fontaine, 1946, p. 94-95, cité par Marcel Raymond, Rousseau OC I, p. 1800).

⁴² René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Première méditation, *Œuvres complètes* IV, 1, Paris, Gallimard, « Tel Gallimard », 2018, p. 105. Henri Gouhier relève cette attente commune aux deux penseurs (*op. cit.*, p. 54 sq).

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ J.-J. Rousseau, Première Promenade, *op. cit.*, p. 1001.

⁴⁵ Roger Barny, « La première Promenade de Jean-Jacques Rousseau : du style argumentatif à la prose lyrique », *Aux origines du poème en prose*, éd. citée, p. 261-273.

Certes, comme l'écrit Jean Guéhenno, « Ce *donc* qui éclate, au premier temps de la plainte, comme un accord au début d'une symphonie, pour en fixer la tonalité, conclut une longue ratiocination⁴⁶ » : celle des dialogues de *Rousseau juge de Jean-Jacques* notamment. Mais aussi il la reconduit, toujours sur le mode du trouble et de l'angoisse. La première Promenade s'ouvre sur une question qui travaille l'ensemble du recueil. Passant de *moi* (« me voici seul sur la terre ») à *eux*, dont l'aliénation équivaut à une non-existence (« les voilà donc étrangers inconnus, nuls enfin pour moi puisqu'ils l'ont voulu⁴⁷ »), Rousseau pose la question fondamentale qui résonne puissamment en ouverture de ce finale : « *que suis-je moi-même*⁴⁸ ? » L'écrivain qui avait travaillé, dans ses *Confessions*, à révéler *qui* il était, espérant encore pouvoir se connaître⁴⁹, semble revenir à une appréhension existentielle beaucoup plus fondamentale : il ne s'agit plus de présenter un homme et un caractère, mais de comprendre ce qui reste du moi lorsque le corps se désagrège, que la société humaine se dénoue, et qu'il ne reste que le sentiment de l'âme souffrante. La question rejoint alors celle que posait Descartes dans sa *Méditation seconde*, titrée *De la nature de l'esprit humain et qu'il est plus aisé à connaître que le corps*, après avoir conclu que la proposition « Je suis, j'existe » était nécessairement vraie toutes les fois qu'il la prononçait : « je ne connais pas encore assez clairement *ce que je suis* moi qui suis certain que je suis⁵⁰ ».

Cette question résulte chez les deux écrivains d'un même trouble, d'une même angoisse baroque exprimée dans leur première méditation. Ainsi Rousseau :

Depuis quinze ans et plus que je suis dans cette étrange position, elle me paraît encore un rêve. Je m'imagine toujours qu'une indigestion me tourmente, que je dors d'un mauvais sommeil, et que je vais me réveiller bien soulagé de ma peine en me retrouvant avec mes amis. Oui sans doute, il faut que j'aie fait sans que je m'en aperçusse *un saut de la veille au sommeil, ou plutôt de la vie à la mort*. Tiré je ne sais comment de l'ordre des choses, je me suis vu précipité dans un chaos incompréhensible où je n'aperçois rien du tout, et plus je pense à ma situation présente et moins je puis comprendre où je suis⁵¹.

La rêverie rousseauiste se présente d'abord comme le reflet d'un cauchemar, d'une réalité à ce point obscurcie qu'elle induit une perte de repères : non seulement Rousseau ne sait plus *qui* il est, mais, n'ayant plus d'appréhension intelligible, il ne sait pas non plus *où* il est, et même s'il est (éveillé). Ainsi que les dormeurs de Sardaigne dont parlait Aristote, il n'a pas vu passer l'instant qui le faisait basculer de la veille au sommeil, voire, de la vie à la mort. La possibilité d'un saut insensible de l'être au non-être est aussi envisagée par Descartes dans la troisième méditation : « tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres, et ainsi de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être⁵²... » Georges Poulet commentait : « cette absence de "dépendance", et la difficulté qui en résulte, de passer d'un instant à l'autre, domineront toute la pensée de Descartes [...] voici qu'à ce moment-là même l'irruption soudaine de l'affectif dans le conscient par le moyen du songe, le forçait de constater l'urgence et le caractère tragique du problème. [...] Ainsi au bout de cette chose sans bout qu'est chaque instant, il n'y a peut-être plus rien, plus rien d'autre qu'un trou où l'on tombe. C'est l'angoisse

⁴⁶ Jean Guéhenno, *La Dernière Confession de Jean-Jacques*, N.R.F., *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. XXIII, p. 63, cité J. J. Rousseau, *OC*, t. I, p. 1763.

⁴⁷ J.-J. Rousseau, Première Promenade, *op. cit.*, p. 995.

⁴⁸ *Ibid.* ; je souligne. Voir Alain Grosrichard, art. cité. Voir aussi Claude Lévi-Strauss art. cité.

⁴⁹ Les *Rêveries* mettent en cause cette possibilité. Si Rousseau se livre à une introspection dans sa quatrième Promenade, c'est pour s'y voir « confirmé dans l'opinion déjà prise que le connois-toi toi-même du Temple de Delphes n'étoit pas une maxime si facile à suivre qu'[il] l'avoit cru dans [s]es *Confessions* » (*op. cit.*, p. 1024).

⁵⁰ René Descartes, *Méditations Métaphysiques*, éd. citée, p. 119. La question « qui suis-je ? », entendue dans un sens métaphysique est également posée par le Vicaire (J.-J. Rousseau, *OC*, t. IV, p. 570). Cf. à ce sujet le commentaire de J.-Chr. Bardout, art. cité.

⁵¹ J.-J. Rousseau, Première promenade, *op. cit.*, p. 995 ; je souligne.

⁵² R. Descartes, Méditation troisième, *op. cit.*, p. 165.

la plus forte de toutes, l'«épouvante», comme dit Descartes⁵³ ». Chez Rousseau, la situation est d'autant plus chaotique qu'à l'horizon de son complexe de persécution subsiste cette incertitude : le mal vient-il du dehors ou est-il forgé par son esprit égaré ?

Ce trouble n'est pas sans rappeler celui qu'exprime Descartes dans la Première Méditation, quand, ne sachant s'il peut se fier à ses sens, il doute s'il dort :

[...] j'ai ici à considérer que [...] j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer pendant la nuit que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit. [...] Je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors⁵⁴.

Mais, alors que Descartes « appréhende de [se] réveiller de cet assoupissement⁵⁵ », Rousseau lui espère sortir de ce qu'il voudrait être un cauchemar. Le « chaos incompréhensible » dans lequel il se débat répond aux « ténèbres des difficultés⁵⁶ » de Descartes. Et si ce dernier se « compare à ces insensés⁵⁷ » qui s'imaginent être des cruches, Rousseau, pour son compte, insiste sur le « délire » dans lequel il fut plongé pendant plus d'une dizaine d'années⁵⁸. À cet égard, chez l'un comme chez l'autre, la rêverie est l'envers de la méditation comme le sommeil est l'envers de la veille : « peut-être que je dors, reprend Descartes en conclusion de la cinquième méditation, ou bien que toutes les pensées que j'ai maintenant ne sont pas plus vraies que les rêveries que nous imaginons étant endormis ? Mais quand bien même je dormirais, tout ce qui se présente à mon esprit avec évidence est absolument véritable⁵⁹ ». Le rêve est un mode d'existence différent de la veille, mais dont les perceptions ne sont pas à invalider nécessairement, Dieu servant de garant à la connaissance véritable, du monde et de soi. De fait, les trois songes de Descartes ont eu pour lui l'effet de sceller sa vocation de philosophe et de savant. Ainsi, dès la méditation seconde, Descartes répond à la question *Que suis-je ?* Et la réponse va au-delà de la lapidaire *res cogitans* :

qu'est-ce donc que je suis ? une chose qui pense ; qu'est-ce qu'une chose qui pense ? c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent⁶⁰.

Je suis une chose pensante, mais aussi une chose imaginante et sensible : res sentiens. Voilà bien sur quoi Rousseau mettra l'accent. Comme l'écrivait J.-Chr. Bardout à propos des *Lettres morales*, la reformulation rousseauiste du *cogito* privilégie « le mode ultime de la pensée, le sentir, qui, Descartes l'a montré et Rousseau le confirme à sa manière, implique la co-présence du corps et de l'esprit⁶¹ ». Cette dimension est amplifiée dans les *Rêveries*. Le penseur y déclare dès la première Promenade se replier sur la partie immatérielle, *quoique sensible*, de son être, seule destinée à survivre :

dans ce désœuvrement du corps mon âme est encore active, *elle produit encore des sentiments, des pensées*, et sa vie interne et morale semble encore s'être accrue par la mort de tout intérêt terrestre et

⁵³ Georges Poulet, « Le songe de Descartes », *Études sur le temps humain* 1, Paris, Plon, 1952, p. 72 sq.

⁵⁴ R. Descartes, Méditation première, *op. cit.*, p. 107 sq.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁸ « Mes agitations, mon indignation me plongèrent dans un délire qui n'a pas eu trop de dix ans pour se calmer, et dans cet intervalle, tombé d'erreur en erreur... » (J.-J. Rousseau, Première promenade, *op. cit.*, p. 996).

⁵⁹ R. Descartes, Méditation cinquième, *op. cit.*, p. 207.

⁶⁰ R. Descartes, Méditation seconde, *op. cit.*, p. 125 ; je souligne.

⁶¹ J.-Chr. Bardout, art. cité, p. 70.

temporel. Mon corps n'est plus pour moi qu'un embarras, qu'un obstacle, et je m'en dégage d'avance autant que je puis⁶².

Des sentiments et des pensées animent son âme : en cela *je* est aussi *res cogitans et sentiens*. Car loin que toute perception sensible soit bannie de l'expérience, l'âme ainsi animée s'éveille au monde qui l'entoure de manière inédite et singulière.

Il faut peut-être revenir aux *Lettres morales* pour comprendre ce paradoxe :

Que pouvons-nous dire de l'âme dont nous ne connaissons rien que ce qui agit par les sens ? Que savons-nous si elle n'a pas une infinité d'autres facultés qui n'attendent pour se développer qu'une organisation convenable ou le retour de la liberté ? *Nos lumières nous viennent-elles du dehors au dedans par les sens selon les matérialistes, ou s'échappent-elles du dedans au dehors* comme le prétendait Platon ? Si le jour entre dans la maison par les fenêtres les sens sont le siège de l'entendement. Au contraire si la maison est éclairée en dedans, vous fermeriez tout que la lumière n'existerait pas moins quoique retenue, mais *plus vous ouvrirez de fenêtres plus il sortira de clarté et plus il vous sera facile de distinguer les objets environnants*⁶³.

L'âme est-elle éclairée de l'extérieur par les sens, ou de l'intérieur, par une lumière intérieure ? Cette question de la troisième lettre morale est déjà posée en des termes similaires dans la troisième méditation métaphysique de Descartes, où le philosophe cherchait à distinguer les idées innées, d'une part de celles qui viennent « du dehors⁶⁴ », d'autre part de celles qu'il forgeait lui-même. Si la certitude d'exister lui vient d'une « lumière naturelle⁶⁵ », il n'en va pas de même de l'idée du soleil :

si je vois le soleil, si je sens de la chaleur, jusqu'à cette heure j'ai jugé que ces sentiments procédaient de quelques choses qui existent *hors de moi* [...] [Or] je trouve *dans mon esprit deux idées du soleil* toutes diverses ; *l'une tire son origine des sens*, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus *venir de dehors*, par laquelle il me paraît extrêmement petit ; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines *notions nées avec moi*, ou enfin est *formée par moi-même* de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre⁶⁶.

L'idée du soleil tirée des sens est la plus fallacieuse. Ainsi le cheminement de la troisième Méditation débouche sur l'idée (innée) de Dieu et, partant, son existence. Chez Rousseau la question posée reste sans réponse. Et pourtant : une lumière du dedans permettant de mieux envisager les objets environnants, n'est-ce pas très précisément ce que l'écrivain présente dans la deuxième Promenade, lorsqu'il évoque l'accident de Mênilmontant qui lui offrit, à l'instant où il reprit conscience, une vision à la fois hyperesthésique et cosmique de la réalité :

La nuit s'avavançait. J'aperçus le ciel, quelques étoiles et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentais encore que par là. Je naissais dans cet instant à la vie et il me semblait que *je remplissais* de ma légère existence tous les objets que j'apercevais⁶⁷.

Ici, la lumière semble venir du dedans, se projeter sur la voute céleste, éclairant toutes choses comme au premier jour du monde. Ainsi la perception sensorielle entre en résonnance avec le sentiment intérieur, celui de l'existence. Ce que l'écrivain appelle plus loin son « âme expansive » « s'éten[d] sur d'autres objets⁶⁸ » et projette, sur sa sphère de vie, ses affections. Le parallèle souvent établi entre l'accident de Mênilmontant et l'expérience fameuse de la

⁶² J.-J. Rousseau, Première promenade, *op. cit.*, p. 1000 ; je souligne.

⁶³ J.-J. Rousseau, Troisième des *Lettres morales*, *op. cit.*, p. 1097 sq ; je souligne.

⁶⁴ R. Descartes, Méditation troisième, *op. cit.*, p. 147.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 145.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 143 et 147 ; je souligne.

⁶⁷ J.-J. Rousseau, Deuxième promenade, *op. cit.*, p. 1005.

⁶⁸ J.-J. Rousseau, Huitième Promenade, *op. cit.*, p. 1074.

dérive sur le lac de Biemme évoquée dans la prose poétique de la cinquième Promenade, vaut encore ici, quoique la situation semble inversée :

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, sans prendre la peine de penser⁶⁹.

Dans ce cas, le mouvement va de l'extérieur vers l'intérieur : la sensation se fait sentiment pur. Jean-Jacques existe, sans presque penser⁷⁰. Est-ce là l'anticogito ? Non, car c'est ici précisément l'expression d'une *res sentiens* vivant cette expérience que Descartes lui-même encourageait Élisabeth de Bohème à vivre en prenant les eaux de Spa pour se refaire une santé :

[...] il se faut entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, *se persuadent qu'ils ne pensent à rien. Ce qui n'est pas perdre le temps, mais le bien employer*⁷¹.

Ici comme dans les promenades, *ne rien penser* ne s'apparente nullement à un divertissement au sens métaphysique du terme, mais bien à un recentrement de l'être, autrement hors de son lieu, dispersé, aliéné par l'inquiétude ou le désir. Ainsi, la méditation sensorielle et l'expérience existentielle sont étroitement corrélées à la pensée métaphysique dans les *Rêveries*.

Métaphysique de la méditation et méthode

La troisième Promenade offre l'équivalent rousseauiste de la troisième Méditation, ce que suggèrent A. Grosrichard et Fr. Jacob⁷². *De Dieu ; qu'il existe*, titrait Descartes. Le cheminement réflexif de la troisième Promenade pointe vers la question de la foi dans l'existence de Dieu, ou plus exactement, de la manière dont la question, ayant été antérieurement réfléchi, trouve dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* une réponse suffisamment éclairante, pour que le promeneur, par méthode, ne veuille pas en remettre en cause les conclusions dans un âge plus avancé. De fait, le retour autobiographique au passé simple auquel Rousseau procède dans la troisième Promenade est remarquablement proche de l'autobiographie intellectuelle du *Discours de la méthode*.

Dans cette Promenade, Rousseau dit s'être trouvé perplexe devant le peu de certitude offert par les philosophes modernes, « ardents missionnaires d'athéisme⁷³ » :

Je me dis enfin : me laisserai-je éternellement balloter par les sophismes les mieux disants, dont je ne suis pas même sûr que les opinions qu'ils prêchent [...] soient bien les leurs à eux-mêmes ? [...] Leur philosophie est pour les autres ; il m'en faudrait une pour moi. Cherchons-la de toutes mes forces tandis qu'il est temps encore afin d'avoir une *règle fixe de conduite* pour le reste de mes jours. Me voilà dans la

⁶⁹ J.-J. Rousseau, Cinquième Promenade, *op. cit.*, p. 1045. Sur le rapprochement entre l'expérience relatée dans la deuxième et la cinquième Promenade, voir G. Poulet, « Rousseau », *Études sur le temps humain* 1, éd. citée, p. 214-216.

⁷⁰ « J'existe, et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. [...] Ai-je un sentiment propre de mon existence ou ne la sens-je que par mes sensations ? Voilà mon premier doute, qu'il m'est, quant à présent, impossible de résoudre. Car étant continuellement affecté de sensations, ou immédiatement, ou par la mémoire, comment puis-je savoir si le sentiment du moi est quelque chose hors de ces mêmes sensations, et s'il peut être indépendant d'elles ? » (*Émile*, OC, t. IV, p. 570 sq). La question du Vicaire ne semble pas trouver dans les *Rêveries* de réponse décisive, dans la mesure où le sentiment de l'existence est toujours corrélé à une sensation.

⁷¹ Descartes, Lettre à Élisabeth, mai ou juin 1645, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard « Bibliothèque de la Pléiade », 1953, p. 1187 ; je souligne.

⁷² Les chercheurs suggèrent dans leur introduction aux *Rêveries* que la troisième Promenade serait « un peu sa troisième Méditation à lui », Rousseau (OC, Classiques Garnier, Introduction, p. 48).

⁷³ J.-J. Rousseau, Troisième Promenade, *op. cit.*, p. 1016.

maturité de l'âge, dans toute la force de l'entendement. [...] *Fixons* une bonne fois mes opinions, mes principes, et soyons pour le reste de ma vie ce que j'aurai trouvé devoir être après y avoir bien pensé⁷⁴.

Le texte de Rousseau, laissant résonner, comme déjà dans la deuxième Lettre morale, le *semel in vita* du *Discours de la méthode*, vient comme en redoubler la démarche :

Je ne dirai rien de la philosophie, écrivait Descartes, sinon que [...] il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse [...] Mais [...] *je pris un jour la résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre*⁷⁵.

De part et d'autre, la marche est ardue et périlleuse : « Je m'y trouvai d'abord dans un tel labyrinthe d'embarras, de difficultés, d'objections, de tortuosités, de ténèbres⁷⁶ », écrit Rousseau, quand Descartes se décrivait « comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres⁷⁷ ». Dans les deux cas, l'exécution est laborieuse et demande du temps : « J'exécutai ce projet lentement et à diverses reprises, lit-on dans la troisième Promenade, mais avec tout l'effort et toute l'attention dont j'étais capable⁷⁸ » ; « je me résolus, écrivait Descartes, d'aller si lentement et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien au moins de tomber⁷⁹. »

L'un et l'autre mettent en cause les acquis de la philosophie et des sciences qui en empruntent leurs principes. En l'absence de certitude, d'un côté comme de l'autre, tous deux choisissent d'envisager la question métaphysique à nouveaux frais. Si l'auteur du *Discours de la méthode* « jugeai[t] qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fut solide sur des fondements si peu fermes⁸⁰ », Rousseau, trouvant, sur la question de Dieu, « de toutes parts des mystères impénétrables et des objections insolubles », écrit avoir adopté « dans chaque question le sentiment qui [lui] parut le mieux établi directement, *le plus croyable en lui-même* sans [s]'arrêter aux objections qu'[il] ne pouva[t] résoudre mais qui se rétorquaient par d'autres objections non moins fortes dans le système opposé⁸¹ ». La profession de foi, celle du vicaire savoyard, qui en résulte, donne lieu à l'équivalent d'une « morale par provision⁸² » encore effective au temps des *Rêveries*, et point trop éloignée de celle d'un Descartes choisissant « les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès⁸³ ». Ainsi, Rousseau choisit de s'arrêter définitivement à l'opinion, qu'après cet examen mûrement mené, il juge la plus vraisemblable ou la plus crédible :

Depuis lors resté tranquille dans les principes que j'avais adoptés après une méditation si longue et si réfléchie, j'en ai fait la règle immuable de ma conduite et de ma foi, sans plus m'inquiéter ni des objections que je n'avais pu résoudre ni de celles que je n'avais pu prévoir et qui se présentaient nouvellement de temps à autre à mon esprit⁸⁴.

Il ne fait en cela que mettre en œuvre la seconde maxime du *Discours de la méthode*, que Descartes formulait ainsi : « être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et [...] ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m'y serais

⁷⁴ J.-J. Rousseau, Troisième Promenade, p. 1016 ; je souligne.

⁷⁵ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Première partie, *Œuvres et Lettres*, éd. citée, p. 130 sqq ; je souligne.

⁷⁶ J.-J. Rousseau, Troisième Promenade, *op. cit.*, p. 1016 sq.

⁷⁷ R. Descartes, Deuxième partie, *op. cit.*, p. 136.

⁷⁸ J.-J. Rousseau, Troisième Promenade, *op. cit.*, p. 1016.

⁷⁹ R. Descartes, Deuxième partie, *op. cit.*, p. 136.

⁸⁰ R. Descartes, Première partie, *op. cit.*, p. 131.

⁸¹ J.-J. Rousseau, Troisième Promenade, *op. cit.*, p. 1018 ; je souligne.

⁸² R. Descartes, Troisième partie, *op. cit.*, p. 141.

⁸³ *Id.*

⁸⁴ J.-J. Rousseau, Troisième Promenade, *op. cit.*, p. 1018.

une fois déterminé que si elles eussent été très assurées⁸⁵ ». L'écriture rousseauiste est ici proche du décalque : c'est bien le récit de sa méthode qu'elle donne.

La progression que l'écrivain propose n'est certainement pas aussi erratique qu'il le suggère, et cela vaut aussi à l'échelle du recueil, qui s'inspire plus directement de celle des *Méditations métaphysiques*. Il n'a jamais été dit, à ma connaissance, que chez Rousseau comme chez Descartes, la première méditation représente le *doute* et porte la question de l'*identité personnelle*, la seconde touche au sentiment de l'*existence*, la troisième porte sur l'*existence de Dieu*, la quatrième sur la *distinction entre vérité et mensonge*. *Du vrai et du faux*, titrait Descartes : c'est le titre que pourrait porter la quatrième Promenade. Ainsi, lorsque Rousseau écrit dans la septième Promenade : « Quelquefois mes rêveries finissent par la méditation, mais plus souvent mes méditations finissent par la rêverie⁸⁶ », peut-être faut-il entendre le plus sérieusement du monde que les promenades offrent des méditations entrecoupées de rêveries. Il s'agit alors moins de parler de soi, que de se *connaître* dans sa condition d'homme et au sens le plus métaphysique du terme – au sens où le voulait Socrate. N'est-ce pas exactement ce que Rousseau affirme au seuil du recueil, considérant que « pour [procéder avec succès à l'examen de sa situation], il y faudrait procéder avec ordre et méthode » : « mais je suis incapable de ce travail, ajoute l'écrivain, et même il m'écarterait de mon but qui est de me rendre compte des modifications de mon âme et de leurs successions⁸⁷. » Pourtant, des modifications de l'âme de Rousseau, comme l'a montré Philippe Lejeune⁸⁸, il est assez peu question. Il nous paraît donc que les promenades entremêlent deux manières apparemment fort diverses, la méditation – dont l'auteur était sans doute plus capable qu'il ne l'écrivit – et qui est quête ordonnée de soi, et la rêverie, grâce à laquelle le moi se perd dans la contemplation du tout.

Des hommes machines

Non seulement la méditation cartésienne informe le regard que l'écrivain porte sur lui-même, mais elle colore aussi le regard qu'il porte sur autrui. L'enfermement de Rousseau dans sa solitude résulte du constat de la parfaite inintelligibilité pour lui des actions des autres. Voici en quels termes il l'évoque, dans la huitième Promenade :

Alors je commençai à me voir seul sur la terre et je compris que mes contemporains n'étaient par rapport à moi que des *êtres mécaniques* qui n'agissaient que par impulsion et dont je ne pouvais calculer l'action que par les lois du mouvement. Quelque intention, quelque passion que j'eusse pu supposer dans leurs âmes, elles n'auraient *jamais expliqué leur conduite à mon égard d'une façon que je pusse entendre*. C'est ainsi que leurs dispositions intérieures cessèrent d'être quelque chose pour moi. Je ne vis plus en eux que des masses différemment mues, dépourvues à mon égard de toute moralité⁸⁹.

Les *Rêveries* entérinent une méconnaissance des autres, dont le sujet subit les actions comme résultant d'une mécanique incompréhensible et même inhumaine. Il prend alors à rebours l'expérience proposée par Descartes dans la deuxième méditation :

[je regarde] d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes [...]; et cependant que vois-je de cette fenêtre sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes ; et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux⁹⁰.

⁸⁵ R. Descartes, Troisième partie, *op. cit.*, p. 142.

⁸⁶ J.-J. Rousseau, Septième Promenade, *op. cit.*, p. 1062.

⁸⁷ *Id.*, p. 1000 ; je souligne.

⁸⁸ Ph. Lejeune, article cité.

⁸⁹ J.-J. Rousseau, Huitième Promenade, *op. cit.*, p. 1078.

⁹⁰ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Deuxième méditation, *op. cit.*, p. 131 sq.

Le philosophe, disant qu'il *voit* des hommes, *juge* que les êtres qu'il voit se mouvoir sont des hommes, de même que c'est par le jugement qu'il conçoit ce qu'est la cire. Pourrait-il se tromper ? La cinquième partie du *Discours de la méthode* l'envisage, considérant « combien de divers *automates*, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal⁹¹ ». La confusion est donc possible, mais Descartes propose deux critères devant permettre de distinguer l'automate de l'humain : l'usage de la parole et l'intelligence des actions. Car,

bien que [les machines] fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles *manqueraient infailliblement en quelques autres*, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car *au lieu que la raison est un instrument universel* qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine, pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir⁹².

Le bon sens et la raison ne sont pas le partage des machines, et c'est ce qui les distingue des humains, dotés d'une âme. Or, c'est peut-être ce second critère qui autorise Rousseau à déclasser ses contemporains au rang d'automates. L'auteur des *Rêveries* déclare l'inconnaissabilité de ses congénères, spectres sans âmes qui, gouvernés par l'opinion, convertis au matérialisme des philosophes, ne pensant plus par eux-mêmes⁹³, se rendent ainsi « étrangers, inconnus, nuls⁹⁴ » pour lui. Mais, de la même manière, les promenades n'éclairent plus que d'un jour défléchi le moi d'un vieillard dont l'âme, « morte à tous les grands mouvements, ne peut plus s'affecter que par des objets sensibles⁹⁵ ». À cet égard, nous rejoignons J.-Chr. Bardout selon lequel « le “j'existe” rousseauiste est [...] en déficience sur le “je pense” cartésien, puisqu'il ne livre plus accès à la nature de ce qui se donne à sentir⁹⁶ ». La possibilité d'une connaissance de soi et des autres est largement hypothéquée dans les *Rêveries*.

« Il faut finir par où Descartes avait commencé, écrivait Rousseau dans sa troisième Lettre morale. Je pense donc j'existe. Voilà tout ce que nous savons⁹⁷ ». Les *Rêveries* nous paraissent mettre en œuvre ce programme. Partant des mêmes prémisses que Descartes, suivant à bien des égards le même chemin, Rousseau, loin de reconstruire le monde à partir de soi, représente la déliquescence d'un environnement aliéné qu'il n'est plus en mesure de redessiner, comme il le faisait auparavant, par la seule force de son imagination et de ses désirs. Passé de la veille au cauchemar, il suit les pas de *ce cavalier français qui partit d'un si bon pas* pour jeter quelque jour sur une situation, la sienne, incompréhensible à ses yeux. Adoptant sa méthode, il s'essaie à un parcours de méditations qui adopte, dans ses quatre premiers mouvements, l'ordre cartésien. Il adhère aussi à partie de ses conclusions, quoique l'accent soit mis sur la sensorialité du moi plutôt que sur sa dimension cognitive. Mais s'il reflète à cet égard la pensée empiriste, Rousseau force l'opposition entre corps et âme que Descartes voulait très intimement liés. Car il préfigure le moment de leur séparation. Ainsi, les *Rêveries*, au croisement entre expérience

⁹¹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Cinquième partie, *op. cit.*, p. 164.

⁹² *Ibid.*, p. 165 ; je souligne

⁹³ Saint Preux dans *La Nouvelle Héloïse* déplore aussi de voir dans les Parisiens « des machines qui ne pensent point et qu'on fait penser par ressorts » (J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, II, 14, *OC*, t. II, p. 234).

⁹⁴ J.-J. Rousseau, Première Promenade, *op. cit.*, p. 995.

⁹⁵ J.-J. Rousseau, Septième Promenade, *op. cit.*, p. 1068.

⁹⁶ J.-Chr. Bardout, art. cité, p. 72-73.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 1099 ; je souligne.

personnelle et inférence métaphysique, peuvent-elles se lire comme autant de méditations préparant l'âme à son dernier voyage.