



HAL
open science

“ La présence chez Descartes et Rousseau ”, Michel Briand et Isabelle Gadoin (dir.), La Présence : définitions, contextes, expériences, modalités littéraires et transmédiales, Rennes, La Licorne, n° 121, Presses Universitaires de Rennes, mai 2016

Guilhem Farrugia

► To cite this version:

Guilhem Farrugia. “ La présence chez Descartes et Rousseau ”, Michel Briand et Isabelle Gadoin (dir.), La Présence : définitions, contextes, expériences, modalités littéraires et transmédiales, Rennes, La Licorne, n° 121, Presses Universitaires de Rennes, mai 2016. La Licorne - Revue de langue et de littérature française, 2016, Michel Briand et Isabelle Gadoin (dir.), La Présence : définitions, contextes, expériences, modalités littéraires et transmédiales, n°121. hal-03144940

HAL Id: hal-03144940

<https://hal.science/hal-03144940>

Submitted on 18 Feb 2021

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.

L'EXPÉRIENCE DE LA PRÉSENCE CHEZ DESCARTES ET ROUSSEAU

Guilhem FARRUGIA

Descartes a été retenu comme un philosophe rationaliste, déployant un scepticisme logique, fondé sur le doute, véritable point de départ de sa philosophie, qui aboutit dans le *Discours de la méthode* et les *Principes de la philosophie* à la formulation du célèbre « *Je pense, donc je suis*¹ ». Descartes se trouve pourtant dans la nécessité de fonder la rationalité sur autre chose qu'elle-même. Il est nécessaire de constater, après une réflexion interprétative sur « la présence », que la conclusion de ce *Cogito* ne repose en effet sur aucun raisonnement, mais sur une expérience métaphysique de la présence. Contrairement à ce que l'on pourrait supposer, le principe premier de la philosophie rationnelle de Descartes est de l'ordre de l'expérience et de ce qui est éprouvé dans l'intériorité.

LA MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE DE LA PRÉSENCE : UNE PHILOSOPHIE DE L'EXPÉRIENCE DU SUJET

De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe* [*Ego sum, ego existo*], est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit².

C'est en ces termes que le philosophe poitevin formule le *Cogito* dans les *Méditations métaphysiques*. Le dernier segment de phrase énonce une condition de première importance : la vérité du *Cogito* est dépendante de sa présence en mon esprit. Cela signifie que la proposition : « *Je suis, j'existe* » n'est certaine que lorsque je la pense, et seulement durant le temps où je la pense. Dans ce même ouvrage, il procède à une autre formulation du *Cogito* : « *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense³ ». Le *Cogito* signifie par conséquent : je suis actuellement en train de penser. C'est donc à partir de la certitude qu'éprouve le sujet de déployer effectivement cet acte dans l'instant présent qu'il peut déduire l'affirmation de son existence.

Le *Cogito* est en réalité dans les *Méditations métaphysiques* l'aboutissement d'un *dubito*, c'est-à-dire d'un doute poussé à l'extrême, à la fois méthodique, radical, universel, global, hyperbolique, libre et volontaire. Au terme du doute, Descartes découvre cette vérité, indubitable : il ne peut se faire que, pendant que je doute ainsi, je n'existe pas. On peut douter de tout, excepté de ce que l'on éprouve alors même qu'on doute.

¹ René Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 7, *Œuvres et lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, La nouvelle Revue française, 1935, Textes présentés par André Bridoux, p. 435.

² R. Descartes, *Les méditations métaphysiques*, II, *ibid.*, p. 167.

³ *Ibid.*, II, p. 169.

L'énoncé « *Je pense, donc je suis* » ne peut par conséquent être considéré comme une proposition générale, dont la vérité pourrait être conclue de manière abstraite. Elle ne peut être séparée d'une expérimentation individuelle, effectuée par un sujet singulier. Pour être assuré de la vérité de cette proposition, l'individu doit donc éprouver cette expérience de la pensée, en son for intérieur. Descartes ne dit pas « *Sum, existo* », ce qui aurait pu être le cas, mais « *Ego sum, ego existo* », ce qui signifie : « Je suis, j'existe, Moi ». La présence ontologique qui est attestée est celle d'un moi, d'un « *Ego* ». La validité de cette déduction n'est par conséquent valable que pour l'*Ego* que je suis et exige le déploiement d'une pensée singulière. Aussi le verbe penser ne peut-il être employé à l'infinitif ou prononcé dans le cadre d'une tournure impersonnelle. Il faut que le « je » prenne en charge la formulation de cet énoncé, en conjuguant le verbe à la première personne du singulier : « Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer⁴ ».

La pensée qui permet de conclure que le « je » existe doit ainsi être entendue comme pensée pensante, au sens de l'action de pensée déployée par le sujet lorsqu'il est en train de douter. L'existence n'est pas saisie par le « je » comme un objet de pensée, mais comme une présence interne, éprouvée et expérimentée. Il s'agit de pousser le doute à son extrême, de récuser la véracité de tout objet de pensée et d'atteindre par là-même à ce qui est indubitable : l'existence du sujet qui pense, même si tout ce qu'il pense est faux. Aussi, même si la certitude du *Cogito* nécessite l'expérience singulière d'un individu, elle implique cette vérité universelle : « Pour penser, il faut être ». L'expérience temporelle d'un sujet fonde la nécessité logique d'une vérité intemporelle. Dans les *Secondes Réponses*, il déclarera à nouveau :

[...] lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit [...] elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe⁵.

La relation nécessaire qui fait le lien entre l'acte de penser et le fait d'exister est établie par « intuition », c'est-à-dire par une vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle. Dans la *Lettre à Newcastle*, datant de mars 1648, il sera encore plus clair sur le fait que le *Cogito* n'est pas découvert comme un principe rationnel, mais comme une expérience intuitive de la présence :

Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition : *Je pense, donc je suis* ? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée ; votre esprit la voie, la sent⁶.

⁴ *Ibid.*, II, p. 171.

⁵ R. Descartes, *Secondes réponses*, *ibid.*, p. 266-267.

⁶ R. Descartes, *Lettre au marquis de Newcastle de mars ou avril 1648*, *ibid.*, p. 1060-1061.

Aucun raisonnement ne peut assurer le sujet de l'effectivité de son existence. Seule une expérience intuitive permet d'étayer la validité de la déduction qui est opérée dans le *Cogito*. Le lien nécessaire des deux affirmations, le « je pense » et le « je suis » est saisi immédiatement par intuition comme une connaissance claire et distincte, qui repose sur l'évidence de la présence. Selon Descartes, est claire une connaissance « qui est présente et manifeste à un esprit attentif⁷ ». Il écrira encore : « [...] *Je pense, donc je suis* [est] la première et la plus certaine [conclusion] qui se *présente* à celui qui conduit ses pensées par ordre⁸ ».

Il ne s'agit pas d'une conscience qui serait de l'ordre de la représentation, car alors la certitude du *Cogito* ne pourrait être avérée. Il s'agit d'une relation immédiate de soi avec soi. C'est précisément l'immédiateté de la présence à soi-même, en deçà de toute représentation, qui fait du *Cogito* une connaissance claire, distincte et certaine. Dans le système philosophique cartésien, la relation entre le sujet et l'objet s'établit par un rapport de représentation, qui implique l'idée d'un deuxième degré, d'un médiateur, d'une présentation par quelque chose. Le rapport de l'existence du sujet avec lui-même est au contraire un rapport immédiat, de « je » à « je ». C'est sur cette absence de médiation que repose la vérité du *Cogito*. Plutôt qu'une représentation, le *Cogito* relève bien plutôt d'une présentation, c'est-à-dire de quelque chose qui m'est donné à voir, qui m'est rendu présent. La pensée [*cogitatio*] est caractérisée par une présence immédiate à elle-même. C'est parce que la pensée s'éprouve elle-même quand elle pense qu'elle peut être déterminée comme pensée : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement⁹ ». Selon Descartes, la pensée implique par conséquent une immédiateté de la présence à soi.

Le *Cogito* relève d'une métaphysique moderne de la présence, et repose sur une expérience intérieure de la présence, comme Descartes le déclare à Burman : « Je prête attention seulement à ce que j'expérimente [*experior*] en moi, comme *je pense donc je suis* ». Si l'on ne met pas au premier plan « la présence » chez cet auteur, on ne saisit pas que le principe premier de sa philosophie rationnelle est une expérience, et non un raisonnement.

Chez Rousseau, cette expérience est réitérée, mais sous une forme différente, ce qui révèle une rupture fondamentale de l'expérience de la présence dans la pensée moderne française. La prise en considération de Descartes vaut par conséquent ici comme contrepoint, comme manière de manifester l'originalité et la créativité de l'expérience rousseauiste de la présence. Cette présence de Rousseau par rapport à Descartes permet de saisir le passage d'une expérience métaphysique à une expérience existentielle, d'un sujet logique à un sujet intime, pourvu d'affects et d'émotions. L'affirmation contenue dans *Les lettres morales* : « Je pense donc j'existe¹⁰ » implique de dépasser l'opposition cartésienne entre le sujet et l'objet, entre la substance pensante et la substance étendue.

Par-delà le rationalisme du XVII^e siècle, Rousseau se fait penseur de l'émotion et des sentiments et assigne au « cœur » la capacité de supplanter la raison¹¹. Il éprouve l'existence dans le cadre d'une dynamique

⁷ R. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 45, *op. cit.*, p. 453.

⁸ *Ibid.*, I, 7, p. 435. Italiques de mon fait.

⁹ *Ibid.*, I, 9, p. 436.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres morales*, III, *Œuvres complètes*, t. IV, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1969, p. 1095. Toutes les citations des textes de J.-J. Rousseau sont issues de cette édition en cinq tomes.

¹¹ « [...] ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même ». J.-J. Rousseau, *Émile*, IV, *ibid.*, p. 573. Voir aussi « La raison prend à la longue le pli que le cœur lui donne ». J.-J. Rousseau, *Lettre du 15 janvier 1769 à Monsieur de Franquières*, n° 3781, t. XIX,

de la présence et de l'absence, le bonheur, sentiment existentiel par excellence, étant chez cet auteur tantôt tributaire d'une expérience de la rétraction en soi-même ; tantôt d'une expérience ravissante de l'expansion.

LE BONHEUR CHEZ ROUSSEAU : UNE DYNAMIQUE DE LA PRÉSENCE ET DE L'ABSENCE

« Présence ou rien, souvenez-vous de cela¹² ».

L'analyse de l'expérience de l'extase dans l'œuvre de Rousseau permet de faire émerger l'opposition entre un bonheur comme rétraction en soi-même et comme expansion hors de soi. La félicité de cette rétraction est une expérience de la présence intérieure. Celle qui est générée par l'expansion hors de soi est au contraire une expérience de l'absence, une abolition de la présence, une dissolution du moi dans le monde environnant. Chez cet auteur, le bonheur consiste en une « oscillation¹³ » entre présence et absence.

Le bonheur rétractif comme présence à soi-même

C'est dans la cinquième promenade des *Rêveries* qu'il décrit le bonheur de la rétraction dans l'intériorité. Lorsqu'il se concentre en lui-même, il expérimente le sentiment de plénitude intérieure. La présence à soi-même consiste alors à remplir son âme du seul sentiment actuel de l'existence. La description du bonheur de la présence en soi-même est formulée en ces termes :

Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir ; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui de notre seule existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière, tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux [...], d'un bonheur suffisant, parfait et plein qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir¹⁴.

La félicité de l'homme « rendu tout entier à lui-même¹⁵ », nécessite de se concentrer en soi-même et de jouir du sentiment actuel de son existence. Cette concentration en soi est condition du bonheur pour le solitaire : « Ô homme ! Resserre ton existence au-dedans de toi, et tu ne seras plus misérable¹⁶ » déclarait déjà Rousseau dans l'*Émile*. Cette rétraction ne peut être réalisée que par un retour vers l'intériorité et produit le bonheur dans la rêverie : « Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même

Correspondance Générale de Jean-Jacques Rousseau, collationnée sur les originaux, annotée et commentée par Théophile Du four, Armand Colin, 1933, p. 53. Toutes les lettres citées dans cet article sont issues de cette édition.

¹² J.-J. Rousseau, *Lettre du 8 septembre 1767 à Monsieur Du Peyrou*, n° 3468, t. XVII, C.G., p. 253.

¹³ « Dès lors mon âme en branle n'a plus fait que passer par la ligne du repos, et ses oscillations toujours renouvelées ne lui ont jamais permis de rester ». J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, IX, *Œuvres complètes*, t. I, 1959, p. 417.

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, V, p. 1046.

¹⁵ J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, VI, 3, *Œuvres complètes*, t. III, 1964, p. 510.

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Émile*, II, *Œuvres complètes*, t. IV, 1969, p. 308.

un sentiment précieux de contentement et de paix¹⁷ ». Le sentiment intérieur qui génère le bonheur rétractif est un sentiment de la présence à soi, qui permet, déclare Rousseau, de faire en sorte que « je sois pleinement moi¹⁸ ».

Ce sentiment interne de la présence est caractérisé par la plénitude d'une âme qui, « remplie tout entière » du seul sentiment de l'existence, cherche la stabilité d'un espace intérieur où elle puisse se « reposer tout entière et rassembler là tout son être ». Le bonheur nécessite la construction d'un espace affectif unifié. Le « vrai bonheur¹⁹ », c'est l'expérience de cet espace intérieur. Ce sentiment de la présence implique une prise de possession intégrale de cet espace : « Si le bonheur n'entre, pour ainsi dire, en dissolution dans notre âme, s'il ne fait que la toucher, l'effleurer par quelques points, il n'est qu'apparent, il n'est rien pour elle²⁰ ».

La félicité illusoire est au contraire caractérisée par l'absence, le vide et le néant qu'elle laisse dans l'âme, car « [...] comment appeler bonheur un état fugitif qui nous laisse le cœur inquiet et vide²¹ [...] ? ». Être malheureux, c'est sentir qu'on est privé de sentiments dont le cœur a besoin ; c'est percevoir le vide et le néant en soi-même, plutôt que le sentiment de l'existence actuelle. Dans la *Lettre à Voltaire du 18 août 1756*, Rousseau insiste sur cette conception du malheur comme absence, non-être, préférence du néant à la plénitude, de l'inexistence à l'existence. Écartés de la nature, les hommes sont en effet parvenus, à force de dégradation et d'altération, à se « rendre généralement la vie à charge et [à] préférer le néant à [leur] existence²² ».

La félicité est une expérience marquante et profondément touchante, fondamentale et fondatrice. Une fois que le cœur a goûté sa saveur unique, il oriente ses élans et ses désirs vers la production ou la reproduction de cet état. Dans *La Nouvelle Héloïse*, Saint-Preux a la conviction d'avoir laissé le bonheur s'échapper et n'en est que plus malheureux, éprouvant en quelque sorte la présence de sa perte : « Il valait mieux ne jamais goûter la félicité, que la goûter et la perdre²³ ». Le malheur implique par conséquent de sentir en soi la présence virtuelle de l'absence.

Comme son personnage de roman, Rousseau choisit les lieux de résidence²⁴ qui sont en accord avec l'état intérieur de son âme et les activités solitaires qui génèrent une présence pleine et entière à soi-même, antinomique du sentiment du néant :

J'habite un séjour fort agréable, où je vis solitaire autant que je puis, et broutant mon foin comme à l'ordinaire, sans rien craindre et rien désirer. J'ai trop senti le néant des choses de la vie pour donner aucun prix à rien de ce qui s'y passe²⁵.

Plutôt que d'expérimenter le néant et d'éprouver un vide intérieur, Rousseau souhaite accéder à une *ataraxie* fondamentale de l'âme et du corps, à une absence certes, mais qui n'est qu'absence de trouble,

¹⁷ J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, V, p. 1047.

¹⁸ *Ibid.*, II, p. 1002.

¹⁹ J.-J. Rousseau, *Dialogues*, I, *Œuvres complètes*, t. I, p. 687.

²⁰ J.-J. Rousseau, *Lettre du 17 janvier 1770 à Louise-Rose de Berthier*, n° 3875, t. XIX, p. 206.

²¹ J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, V, p. 1046.

²² J.-J. Rousseau, *Lettre du 18 août 1756 à Monsieur de Voltaire*, n° 300, t. II, p. 307-308.

²³ « [...] mon inquiétude en [l'] absence [de Mme de Warens] allait au point d'être douloureuse ». J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, II, 1, *Œuvres complètes*, t. II, 1964, p. 190.

²⁴ « [...] durant ma malheureuse existence, je ne puis m'empêcher d'être quelque part ». J.-J. Rousseau, *Lettre du 25 août 1767 à Monsieur Coindt*, n° 3455, t. XVII, p. 223.

²⁵ J.-J. Rousseau, *Lettre du 15 décembre 1767 à Monsieur Davenport*, n° 3548, t. XVIII, 1932, p. 20.

« immobilité d'extase²⁶ » : « [...] après avoir connu le néant de tous les biens cette vie, je n'en vois qu'un qui reste à désirer pour moi jusqu'à la mort ; c'est le repos²⁷ ».

Pour distinguer le vrai bonheur de la fausse félicité, il est nécessaire de faire un détour par l'anthropologie naissante²⁸ qui est à l'œuvre chez Rousseau, et d'opposer l'homme mondain, enclin aux plaisirs frivoles et cette figure fictive qu'est Émile, éduqué en vue de jouir du bonheur. Le premier avance masqué ; son être n'est pour lui qu'apparaître et sa présence²⁹ n'est qu'extérieure, éphémère et feinte. Il est incapable de vivre seul avec lui-même, fuyant autant que possible sa propre présence et ne sachant jouir que des choses : « L'homme du monde est tout entier dans son masque. N'étant presque jamais en lui-même, il y est toujours étranger et mal à l'aise, quand il est forcé d'y rentrer. Ce qu'il est n'est rien, ce qu'il paraît est tout pour lui³⁰ ». Au contraire, Émile est un homme capable de réunir l'être et l'apparence³¹, et surtout de rentrer en lui-même, sans que cela ne lui cause de souffrances, préférant jouir des « trésors internes » plutôt que de jouir des choses. C'est ce sentiment la présence intérieure qui rendait l'homme heureux dans l'état de nature : « [...] [les sauvages] ne jouissent pas des choses, mais d'eux³² ». Le projet anthropologique rousseauiste vise donc à reconstruire artificiellement dans l'état social les éléments qui rendaient l'homme heureux dans l'état de nature, en particulier ce sentiment de la présence.

La mise en lumière de l'expérience de la présence permet donc de faire émerger une condition essentielle du bonheur selon Rousseau : la spatialité de la félicité. Pour ce qui est du temps, et non plus de l'espace, le bonheur implique l'unité temporelle d'une durée une et ininterrompue, qui est jouissance de l'instant, de l'actualité de l'existence. Lorsque Rousseau parle de la présence à soi-même, il décrit donc le fait d'éprouver sa propre existence dans le présent. Le bonheur de la rétraction implique par conséquent une double modalité de la présence : dans le temps et dans l'espace. Le bonheur génère une présence spatiale : la dimension ici / là-bas, qui est réduite à l'être-là ; et la dimension temporelle : passé-présent-futur, qui est réduite à l'actualité de l'existence. Être vraiment heureux, c'est ressentir pleinement une unité spatio-temporelle. C'est cette unité qui produit le bonheur. C'est en ce sens que Robert Mauzi déclarait dans *L'idée de bonheur* : « L'idéal du bonheur comme resserrement [...] tend surtout à l'unité [...]. L'unité de la personne constitue le thème central de toute la pensée morale de Rousseau³³ ».

Le bonheur expansif comme abolition de la présence

Le bonheur relève de l'aménagement d'un espace, à saisir dans sa dualité : espace extérieur, environnement, lieu de déambulations, de résidences, de promenades, mais aussi espace intérieur, espace

²⁶ J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, V, 3, p. 558.

²⁷ J.-J. Rousseau, *Lettre du 2 octobre 1768 à Monsieur Davenport*, n° 3747, t. XVIII, p. 368.

²⁸ « L'émergence des sciences de l'homme coïncide avec l'aspiration du temps au bonheur ». Jacques Domenech, « Rousseau : l'idée d'un peuple heureux », *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, Le bonheur et l'utile*, La Découverte, 2001.

²⁹ « L'homme qui prospère en impose par sa présence, le jeu de l'intrigue et la méchanceté se soutient, se renouvelle, et bientôt son effets sans cesse renaissant efface tout ce qui l'a précédé ». J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, IX, p. 484.

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, IV, p. 515.

³¹ « Rendez les hommes conséquents à eux-mêmes étant ce qu'ils veulent paraître et paraissant ce qu'ils sont [...], ils seront heureux ». Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, VI, 3, p. 510.

³² Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, IV, p. 515.

³³ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Slatkine, 1979 [1960].

intime de la méditation, de la rêverie, de la réflexion. Le bonheur engage donc une sorte de topique de soi-même. Cette spatialité comprise dans sa dimension intime, peut être comprise comme corrélative d'un processus d'entrée en soi-même, de rétraction, ou bien au contraire d'expansion, lorsque l'âme trouve un espace en lequel l'intériorité affective peut se rendre présente hors d'elle-même. Ces expériences de l'expansion affective diffèrent en intensité, qu'il s'agisse de la simple amitié, de la « fusion » amoureuse³⁴ impliquant la « présence³⁵ » de l'être aimé, de l'expansion fictive dans le « pays des chimères » ou enfin, en son degré le plus exaltant, de la fusion avec l'environnement naturel.

C'est dans la seconde promenade des *Réveries du promeneur solitaire* qu'il décrit le plus clairement l'expérience du bonheur expansif, d'une absence à soi-même. Rousseau expérimente alors de manière extrême ce qu'il nomme la « plénitude expansive³⁶ » et occupe un « espace » extérieur.

Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent, je ne me souvenais de rien ; je n'avais nulle notion distincte de mon individu [...] ; je ne savais ni qui j'étais ni où j'étais ; je ne sentais ni mal, ni crainte, ni inquiétude [...]. Je sentais dans tout mon être un calme ravissant³⁷.

En décrivant ainsi l'état dans lequel il se trouve, après s'être évanoui, renversé par un carrosse à Ménilmontant, le 24 octobre 1776, Rousseau caractérise et définit un sentiment heureux de l'existence, lié à l'absence et tributaire d'une désindividualisation du moi, d'une dissolution de l'âme dans le monde extérieur. Cet épisode constitue l'une des deux expériences fondamentales de la félicité humaine. Il cristallise une manière prototypique de ressentir cette félicité : le bonheur expansif, par opposition à celui qui est rétractif. Lors de ce processus de dissolution du moi dans l'extériorité, à l'occasion de cette prise de possession du monde environnant, il s'opère une perte des limites du moi, une abolition des frontières et des « bornes » qui délimitent l'individualité. C'est une sorte de dépersonnalisation d'un moi qui se fond et se confond avec l'extériorité, avec « tous les objets » qui l'environnent.

Le sentiment de l'absence consiste alors en un « ravissement³⁸ ». Pour être heureuse, l'âme a besoin de l'*extasis*, de l'égarement de l'esprit, au sens d'acheminement hors de soi-même. L'expansion de l'existence est souvent définie par Rousseau comme un « transport » hors de soi. Dans cet état où le moi se trouve dissous dans l'extériorité, le sentiment de l'existence génère alors le bonheur, état dans lequel on sent « dans tout [s]on être un calme ravissant³⁹ ». Plutôt que de vivre une sorte d'identification avec le monde extérieur, Rousseau a l'impression d'en faire partie et éprouve un sentiment de fusion avec ce dernier. Le moi et le monde sont alors confondus, la conscience de soi et l'individualité ayant été abolies.

³⁴ Les situations amoureuses en fournissent cependant des occasions privilégiées. Il faut alors sentir en commun et éprouver ensemble les affects : « Nous ne pouvons plus être heureux ou malheureux qu'ensemble. Nos âmes se sont, pour ainsi dire, touchées par tous les points, et nous avons partout senti la même cohérence ». J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, I, 11, p. 55.

³⁵ Ma présence lui faisait plaisir encore, mais elle ne lui faisait plus besoin [...]. Je sentis que la présence personnelle et l'éloignement de cœur d'une femme qui m'était si chère irritait ma douleur ». J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, VI, p. 266.

³⁶ J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, II, p. 58.

³⁷ J.-J. Rousseau, *Les Réveries du promeneur solitaire*, II, p. 1005.

³⁸ Voir : « [...] je ne sais quel ravissement que je ne peux exprimer ». J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, II, 25, p. 291. Voir également : « tout ce qui peut entrer de doux, de ravissant dans une âme pénétra la mienne d'un sentiment exquis [...] ». J.-J. Rousseau, *Émile et Sophie, Œuvres complètes*, IV, 1969, p. 883.

³⁹ J.-J. Rousseau, *Les Réveries du promeneur solitaire*, II, p. 1005.

En faisant éclater les frontières du moi, en opérant cette dissolution, en fusionnant ainsi avec le cosmos, il retrouve une posture inaugurée par le stoïcisme, puisqu'il n'éprouve plus sa présence au monde sous le registre de la distinction du moi et de l'univers. Ne pensant plus en termes de sujet et d'objet, mais éprouvant l'existence en termes d'intégration d'une partie à la totalité, il prend ses distances avec la distinction introduite par René Descartes, entre le sujet et l'objet, entre la « substance pensante » et la « substance étendue ». Rousseau n'est pas dans cette logique de la méditation scientifique. Il ne pense pas en termes de raisonnement et n'éprouve pas un rapport médiat au monde, mais immédiat. Par-delà le rationalisme du XVII^e siècle, il renoue avec le stoïcisme antique en envisageant la nature non comme un objet de connaissance, mais comme une entité cosmique (*Gaïa*).

LA FICTION COMME MATRICE DE LA DIALECTIQUE DE LA PRÉSENCE ET DE L'ABSENCE

Le bonheur dans la fiction

La matrice de cette dialectique de la présence et de l'absence, constitutive du bonheur d'exister, est cependant à comprendre dans le cadre plus général d'une théorie moderne et novatrice de la « fiction⁴⁰ » chez Rousseau, permettant à l'individu de se dispenser de la « présence⁴¹ » réelle des hommes, qu'il cherche souvent à fuir, et d'éprouver la présence de ce qui n'existe que dans l'intériorité, de résider dans « le pays des chimères [qui] est en ce monde le seul digne d'être habité⁴² ».

Des rêveries philosophiques du *Discours sur l'origine de l'inégalité* aux rêveries littéraires du promeneur solitaire, de la fiction de pensée à l'errance fictive de l'imagination, Rousseau expérimente un « bonheur imaginaire » qui ne peut être élucidé sans mettre au premier plan le concept de « fiction » qu'il a remodelé et réinventé. De l'éducation fictive d'un être imaginaire dans *l'Émile* à la création fictive d'une « société selon son cœur » dans *La Nouvelle Héloïse*, de l'existence romanesque dans *Les Confessions* aux extases décrites dans sa *Correspondance*, des « heureuses fictions » des *Dialogues* aux « fictions » des *Réveries du promeneur solitaire*, Rousseau s'affirme comme le fondateur d'une théorie moderne de la « fiction ».

La décision d'envisager la théorie rousseauiste de la félicité à partir du concept de « fiction » s'enracine dans le constat que l'écriture des œuvres littéraires de Rousseau passe par une libération des figures et des modalités de la fiction, par un bonheur toujours renouvelé de rêver et d'imaginer, par ce que Louis Althusser a nommé le « triomphe fictif⁴³ » d'une écriture littéraire sans précédent. Cette théorie de la « fiction » s'épanouit chez Rousseau dans la mesure où l'imagination n'est plus seulement considérée par cet

⁴⁰ Pour un développement plus approfondi de la théorie de la fiction chez Rousseau, on consultera mon ouvrage : Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, Classiques Garnier, « L'Europe des Lumières », 2012, 365 p.

⁴¹ « Je m'occupe [des hommes] et bien malgré moi par leur présence, mais jamais par leur souvenir ». J.-J. Rousseau, *Les Réveries*, VI, p. 1057. Voir aussi : « mon cœur se nourrit encore des sentiments pour lesquels il était né et j'en jouis avec les êtres imaginaires qui les produisent et qui les partagent comme si ces êtres existaient réellement. Ils existent pour moi qui les ai créés [...]. La présence de l'homme à eux m'affecte violemment mais sitôt qu'il disparaît l'impression cesse ». J.-J. Rousseau, *Les Réveries*, VIII, p. 1081.

⁴² J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, VI, 25, p. 693.

⁴³ Louis Althusser, « L'impensé de Jean-Jacques Rousseau », *Cahiers pour l'analyse*, Seuil, 1978.

auteur comme une faculté imitatrice, mais comme créatrice. Comme le déclare Michel Delon dans la préface de *Bonheur et fiction chez Rousseau* : « La dynamique de l'imagination créatrice est rousseauiste⁴⁴ ».

L'écriture de l'existence comme appropriation de la présence

Dans un premier temps, Rousseau n'a pas besoin de l'écriture pour être heureux. Dans une adresse au lecteur des *Confessions*, il déclare :

Pourquoi, direz-vous, ne pas écrire [les moments de bonheur] ? Et pourquoi les écrire, vous répondrais-je : pourquoi m'ôter le charme actuel de la jouissance pour dire à d'autres que j'avais joui ? Que m'importait des lecteurs, un public et toute la terre, tandis que je planais dans le ciel⁴⁵ ?

Avant de devenir vieux, Rousseau pouvait à tout moment goûter au bonheur de la remémoration. Mais au fil du temps, ses facultés se tarissent ; il oublie, et il sent qu'il devient nécessaire de fixer le passé heureux dans l'écriture. Celle-ci est une manière de rendre durable la félicité, de fixer la fugacité du bonheur, de l'extraire du flux du temps. Le bonheur dépend de l'aménagement d'un espace proprement littéraire. Cet espace de félicité, ce sont ses *Rêveries*, sa dernière œuvre, écrite pour lui-même et non destinée à être publiée. L'écriture va permettre aux souvenirs et à l'émotion passée de refaire surface : « En voulant me rappeler tant de douces rêveries, au lieu de les décrire j'y retombais⁴⁶ ». L'écriture est une méthode du bonheur : « C'est un état que son souvenir ramène, et qu'on cesserait bientôt de connaître en cessant tout à fait de le sentir⁴⁷ ».

L'écriture de l'existence devient alors une existence par l'écriture ; et l'écriture du bonheur devient bonheur par l'écriture :

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 jouissance⁴⁸.

En se projetant dans le futur, Rousseau se rend compte qu'il deviendra nécessairement son propre lecteur, lorsqu'il aura fini d'écrire ses *Rêveries*. Cette lecture lui permettra à la fois de revivre l'écriture de celles-ci, mais également d'expérimenter à nouveau les moments de bonheur vécus : « [...] leur lecture me rappellera la douceur que je goûte à les écrire et faisant ainsi renaître pour moi le temps passé doublera pour ainsi dire mon existence⁴⁹ ».

La lecture projetée de ses propres œuvres sera le moyen de se souvenir d'un moi qui n'est plus et dont le souvenir s'estompe. Il s'agit d'un moi devenu fictif, puisqu'il n'existe plus, pas même dans sa

⁴⁴ Michel Delon, *Préface de Bonheur et fiction chez Rousseau, op. cit.*, p. 10.

⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, IV, p. 162.

⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Les Rêveries*, II, p. 1003.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ J.-J. Rousseau, *Les Rêveries*, I, p. 999-1000.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 1001.

mémoire. Il est oublié et effacé, hormis lorsqu'il est rendu présent lors de la lecture. Le bonheur de la présence existentielle est rendu possible par une présence de la fiction.

L'écriture participe par conséquent de la création d'un monde fictif, visant à l'appropriation intérieure et affective de la présence :

Telle serait la leçon de l'écriture dans l'existence de Rousseau : l'acte d'écrire serait essentiellement – et ici de manière exemplaire – le plus grand sacrifice visant à la plus grande réappropriation symbolique de la présence⁵⁰.

Vivre à la surface de l'âme : la rêverie, entre absence et présence

Il existe cependant une voie médiane entre l'absence et la présence, que Rousseau formalise explicitement en écrivant *Les Réveries du promeneur solitaire*, sa dernière œuvre. Dans les deux dernières années de sa vie, il substitue à l'oscillation entre présence et absence, entre expansion et rétraction, un bonheur linéaire, impliquant une théorie de la modération et de l'équilibre héritée de l'Antiquité, en particulier de la conception aristotélicienne de l'entre-deux et du juste milieu⁵¹. Il s'agit alors d'expérimenter pleinement la rêverie, c'est-à-dire, d'un point de vue spatial, de vivre aux contours de l'intériorité. La rêverie se situe entre le sommeil et l'éveil, entre l'absence et la présence, entre l'extériorité fluctuante et la catalepsie intérieure. Être en état de rêverie, ce n'est ni se plonger dans les profondeurs de l'âme, ni s'oublier soi-même en se dissolvant dans l'extériorité. Toujours aux frontières et aux limites du moi, le rêveur déambule alors à la surface de l'âme, en périphérie, comme les idées qui l'affectent : « Le repos est moindre, il est vrai, mais il est aussi plus agréable quand de légères et douces idées, sans agiter le fond de l'âme, ne font pour ainsi dire qu'en effleurer la surface⁵² ».

Chez Descartes, l'intuition du *Cogito* est inséparable d'une expérience métaphysique de la présence. La proposition « *Ego sum, ego existo* » est une vérité ontologique, en deçà de toute représentation, qui relève d'une expérience du « Moi », éprouvé immédiatement par un sujet singulier. L'affirmation du *Cogito*, acquise sur la base d'une « intuition », d'une vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit, met en jeu une expérience de la pensée qui est indissociablement une expérience de l'être. Pour éprouver ainsi de l'intérieur cette vérité subjective mais universelle, la pensée doit être immédiatement présente à elle-même. La conclusion du *Cogito* ne repose par conséquent sur aucun raisonnement, mais sur une expérience fondamentale de la présence.

L'expérience rousseauiste du bonheur révèle une rupture fondamentale de l'expérience de la présence dans la littérature et la pensée moderne française. Lorsqu'il déclare : « *Je pense, donc j'existe* », il reformule le *Cogito* cartésien et ne considère plus le sujet comme une instance logique, mais comme un individu pourvu d'affects et d'émotions. L'anthropologie rousseauiste implique donc de dépasser le

⁵⁰ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, collection critique, 1992.

⁵¹ « La vertu est un milieu ». Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1106b27, Paris, Presses-Pocket, réed. 1992.

⁵² J.-J. Rousseau, *Les Réveries*, V, p. 1048.

rationalisme cartésien, mais d'en conserver le principe fondamental, celui d'une expérience intérieure et non rationnelle de la présence. La dynamique de la présence et de l'absence, constitutive du bonheur d'exister, est cependant à saisir dans l'élaboration plus générale d'une théorie moderne de la « fiction », permettant à l'individu d'éprouver la présence de ce qui n'existe que dans l'intériorité. En dernier recours, l'écriture et la rêverie participent également de la création d'un monde fictif, visant à l'appropriation affective de la présence.