

Date de soumission : 25/12/2023 | Date d'acceptation : 31/05/2023 | Date de publication : 02/07/2023



Rousseau lecteur de Descartes : Imagination, entendement et altérité

Rousseau as a reader of Descartes: Imagination, understanding and otherness

Samir OUARTSI¹

Université 8 Mai 1945 de Guelma | Algérie
ouartsi.samir@univ-guelma.dz

Résumé : Cet article tente à partir de la comparaison de deux textes majeurs de la civilisation occidentale, à savoir *Le Discours de la méthode* et *Les Rêveries du promeneur solitaire*, de dépasser les distinctions entre les notions d'entendement, d'imagination et d'altérité d'une part, et d'examiner leur corrélation d'autre part. Nous verrons comment se déploie violemment chez Rousseau la dialectique entre intériorité et extériorité, entre le dedans de l'âme pensante d'abord, imaginante ensuite, et les rêveries du dehors qui la convertissent enfin à une altérité non dictée par le devoir, mais qui découle de la gratuité de l'acte imaginatif ?

Mots-clés : imagination, entendement, altérité, intériorité, extériorité.

Abstract: This article attempts, starting from the comparison of two major texts of Western civilization, namely *The Discourse on Method* and *The Reveries of the Solitary Walker*, to go beyond the distinctions between the notions of understanding, imagination and otherness of on the one hand, and to examine their correlation on the other hand. We will see how the dialectic between interiority and exteriority unfolds violently in Rousseau, between the interior of the thinking soul first, then imagining, and the daydreams of the outside which finally convert it to an otherness not dictated by duty but which derives from the gratuitousness of the imaginative act?

Keywords: imagination, understanding, alterity, interiority, exteriority.



¹ Auteur correspondant : Samir OUARTSI | ouartsi.samir@univ-guelma.dz

Le grand retour de certains philosophes et de leurs philosophies, tel qu'a été l'héritage hellénique pour la Renaissance européenne, témoigne de toutes les occasions que leurs contemporains ou les générations successives ont ratées pour les rencontrer. Aux moments de crise, nous les rappelons volontiers à remédier aux insuffisances de notre présent inhumain. Comme pour Rousseau et d'autant qu'il espérait revenir auprès d'une « génération meilleure ». Lu et relu, il triomphe de sa solitude, de la nôtre également et de l'oubli. N'est-ce pas grâce à lui et à Descartes, plus que d'autres que « Nous ne sommes plus nous-mêmes. Chacun connaîtra les siens. Nous avons été aidés, aspirés, multipliés. »² (Deleuze et Guattari, 1980 : 9) Nous leur demanderons davantage dans cet article de nous aider à mieux nous comprendre. Les enjeux à cet effet ne sont ni plus ni moins que le vivre ensemble tributaire d'une altérité-aussi sensible qu'insoupçonnée-, que nous découvrirons chez Rousseau lecteur de Descartes. Ce sont essentiellement les allusions au *Discours de la méthode* dans *Les Rêveries du promeneur solitaire* qui nous invitent vivement à les entrecroiser.

Au premier constat, l'imagination, l'entendement et l'altérité sont trois notions qui ne vont pas de pair. Pour l'imagination et l'altérité, elles se refusent à être délimitées ou précisées via le concept parce que, de loin, elles le débordent de leur sensibilité inouïe et de leur plus haute imprégnation subjective. Comme elles se recoupent difficilement, ou sont carrément distinctes dans le cas de l'imagination et de l'entendement, autrement-dit : dans le distinguo épistémique entre pensée rationnelle et pensée symbolique et la primauté du premier mode de connaissance sur le second, et ce depuis le discours de la méthode. Nous nous contenterons de notre part à instaurer un dialogue entre ces deux textes fondateurs de la civilisation humaine selon le principe dialogique de l'égalité des voix, c'est-à-dire : sans chercher à les supplanter par une quelconque synthèse. Nous verrons comment Rousseau, en empruntant les maximes centrales de la méthode, s'en écarte à la fin, décline les hiérarchies établies par Descartes entre entendement et imagination et aspire à une nouvelle existence dictée davantage par les rêveries que par la raison. Il s'agirait-là d'une véritable initiative à l'encontre de ce que Starobinski pensait des gestes de Rousseau comme autant de ripostes. Toutefois, Starobinski a magistralement « saisi (...) sur le vif l'une de ces conversions à l'imaginaire dont Rousseau est coutumier. » (Starobinski, 1960 : 198). Des conversions impulsées par l'archétype du regard qui orbite selon Gilbert Durand avec la parole et la lumière autour du schème ascensionnel de la « Toute-Puissance » (Durand, 1969 : 164). Nous proposerons à côté de ce regard que Starobinski qualifie de « regard clandestin » qui tenterait d'« échapper au regard réprobateur » de l'autre convoité, un regard altruiste qui serait porteur d'un grand projet d'avenir.

² Nous ne pouvons qu'adhérer à la notion de rhizome. Qu'il s'agit de Rousseau ou de Descartes, d'Ibn Sina (Avicenne) ou d'Ibn Rochd (Averroès), de ceux également qui nous restent inaccessibles ou inconnus à cause de notre ignorance, notre identité est essentiellement plurielle (syncrétique). Ainsi conçue et mise en action, elle pourrait nous prémunir contre les dangers de célébrer comme vérité absolue ou terroriste l'une de nos identités particulières, et contre le « choc des ignorances » qui est à prévaloir selon Mohammed Arkoun sur le heurt des civilisations tenu pour longtemps comme un postulat inébranlable. Nous pouvons évoquer aussi Amin Maalouf qui les qualifie avec justesse d'« identités meurtrières » dans son essai qui porte d'ailleurs le même titre.

Notre objectif dans cette étude est de développer une argumentation qui nous permettra de penser ensemble les trois notions de l'imagination, de l'entendement et de l'altérité. Nous essayerons d'établir leurs interférences ou correspondances chez Rousseau et Descartes. Néanmoins, pouvons-nous à ce stade parler de leur interdépendance ? Dès lors au sein de quel système philosophique les intégrer ? Sinon les confronter toutes au dualisme intenable entre intériorité et extériorité. De les recouper ainsi, l'imagination égocentrique qui était exclusivement fille de la vie intérieure, pourrait s'ouvrir sur la réversibilité du désir et de la *conversion* d'abord chez Rousseau de l'extériorité en intériorité (expérience esthétique), puis de l'intériorité en extériorité (expérience éthique). Ces conversions du philosophe pourraient nous éclairer sur tant d'autres métamorphoses susceptibles de rendre l'être à Dieu (dans l'expérience mystico-religieuse), à soi (dans l'art romantique), mais plus radicalement aux autres dans le cas de Rousseau.

1. De l'affolement des facultés à la station du repos épistémique

1.1. De l'affolement des facultés

Ce qui retiendra notre attention, ce sont surtout les jeux du dedans et du dehors dans les deux textes ainsi que le recours de Descartes et Rousseau à des images différentes correspondant pour chacun à leurs desseins respectifs. D'emblée, nous pouvons dire à la suite des quelques rapprochements conceptuels déjà signalés, que Rousseau désormais loin de la société des hommes, cherche à donner un sens nouveau à son existence solitaire. Pour ce faire, il emprunte ainsi à Descartes sa méthode grâce à laquelle ce dernier s'est affranchi de toutes les idées reçues à l'École et auprès de ses précepteurs en prenant la décision « de ne chercher plus autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même », « à m'éprouver moi-même » (Descartes, 1998 : 24), et plus loin « je pris un jour résolution d'étudier en moi-même. » (Descartes, 1998 : 25). Rousseau suit comme Descartes la même trajectoire du dehors (corrompu) et présomptueux au-dedans plus innocent et riche. D'un dehors peuplé jadis d'amis vers un dedans plus riches en sensations pour le premier, et d'un dehors peuplé de prêt à penser vers le dedans de l'âme pensante pour le second. L'un veut purifier ses rêveries esseulées et champêtres, l'autre veut délibérément « bien conduire sa raison » dans une solitude momentanée et bien meublée. Alors, Rousseau prend pour ainsi dire la même résolution au début de ses promenades que Descartes sans en changer les termes : « Je consacre mes derniers jours à m'étudier moi-même... » (Rousseau, 2005 : 17).

Par rapport au « Que sais-je ? » de Montaigne et le « Qui suis-je ? » cartésien, est plus fondamentale encore la question « Que suis-je moi-même ? » sans les autres, autrement dit, la mise en question de sa propre existence en l'absence des autres. Le doute rousseauiste a risqué un moment d'ébranler le cogito cartésien, car l'essence dépendrait ainsi dit de l'altérité. Cette altérité ne précède pas l'essence au sens du passé où les ascendants nous précèdent (grâce à la transmission des savoirs et des valeurs), mais coïncide avec elle au présent de la coexistence :

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 seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière... (Rousseau, 2005 : 80-81)

Entre sa mémoire douloureuse et l'attente déçue, Rousseau choisit de s'installer dans le présent. Un présent qui perdure néanmoins et sans succession est le vœu d'être dans le présent de l'existence où l'« être pour soi » pourrait enfin s'alléger de « l'être pour autrui ». Pourtant, si le temps présent est indéniablement le temps de l'action, comment Rousseau prétendrait-il s'y inscrire en se livrant tout au long de la sixième promenade au leitmotiv : « je m'abstiens d'agir » ? Au-delà de bien faire ou de mal faire, l'altérité serait inconcevable si elle ne se traduit pas en actes. Nous verrons à la fin comment Rousseau supplante cette contradiction. Aux premiers temps de la rupture, l'« imagination effarouchée » tente d'affronter le trouble que jette en elle l'éloignement, Rousseau le confesse ainsi :

Mon imagination déjà moins vive ne s'enflamme plus comme autrefois à la contemplation de l'objet qui l'anime, je m'enivre moins du délire de la rêverie ; il y a plus de réminiscence que de création dans ce qu'elle produit désormais, un tiède alanguissement énerve toutes mes facultés, l'esprit de vie s'éteint en moi par degrés ; mon âme ne s'élance plus qu'avec peine hors de sa caduque enveloppe, et sans l'espérance de l'état auquel j'aspire parce que je m'y sens avoir droit, je n'existerais plus que par des souvenirs. Ainsi pour me contempler moi-même avant mon déclin, il faut que je remonte au moins de quelques années au temps où perdant tout espoir ici-bas et ne trouvant plus d'aliment pour mon cœur sur la terre, je m'accoutumais peu à peu à le nourrir de sa propre substance et à chercher toute sa pâture au-dedans de moi. (Rousseau, 2005 : 21-22)

L'amoindrissement de la vivacité de l'imagination, se fait donc ressentir comme le plus alarmant par rapport au tiédissement des autres facultés, car elle ne s'enflamme plus de sa contemplation des objets extérieurs et n'arrive plus à atteindre l'ivresse de la rêverie. Et puisqu'on ne se souvient qu'avec les autres selon Ricœur (Ricœur, 2000 : 146-151), c'est par le biais des souvenirs qu'il tente d'abord de compenser ce qu'il se désolera plus loin de désigner comme son « imagination tarissante ». Cette dernière devient autophage, cela reviendrait à dire : si l'imagination se suffit à se nourrir du dedans duquel elle en fait sa pâture, elle risquerait tôt ou tard de le tarir si non de le détruire. Les promenades sont traversées de part en part par un trouble que nous essaierons d'explicitier avant que le promeneur n'arrive à la station du repos.

Il est clair que les deux objectifs assignés de part et d'autre divergent si bien que les moyens et les dispositions adoptées par chacun seront dissemblables. Les champs de l'entendement et de l'imagination sont à ce sujet différemment investis ou « affolés » si nous empruntons à Derrida le terme de son opposition à Foucault autour de la lecture du discours de la méthode (Macherey, 2014 : 33-54). Car pour Descartes, et ce dès les premières lignes, il s'agit de classer, par ordre non d'équivalence ou d'indifférence mais de propension, les facultés qu'il souhaite augmenter sans les vouloir toutes ensemble : « j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample, ... » (Descartes, 1998 : 18). Hormis cette hiérarchie désavouée du côté du souhait, Descartes semble vouloir même une imagination raisonnante « aussi nette et distincte » que la raison et nous propose de lire son discours comme une « histoire » ou « une fable » : comble de la modestie et de l'ironie quand on sait que le titre a déjà annoncé son inclination au discours, c'est-à-dire : au Logos. Pour Descartes la distinction entre entendement et imagination est fondamentale, elle est énoncée clairement dans la quatrième méditation comme suit :

Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime dans les écoles qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été, et il me semble que ceux qui veulent user de leur imagination pour les comprendre font tout de même que si, pour ouïr les sons ou sentir les odeurs, ils se voulaient servir de leurs yeux : Si non qu'il y a encore cette différence, que le sens de la vue ne nous assure pas moins de la vérité de ses objets que font ceux de l'odorat ou de l'ouïe, au lieu que ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose si notre entendement n'y intervient. (Descartes, 1998 : 54)

Ainsi l'entendement humain est le seul garant de la vérité et de la certitude alors que l'imagination n'est que dérèglement des sens et source de fausseté. C'est à partir de cette jonction que s'opère probablement la disjonction chez Rousseau qui n'a jamais été exclusivement sociale, mais une véritable révolution pour se départir du Logos cartésien. Il faut dire que cette dualité que nous avons plus haut qualifiée d'intenable, n'a aucun lieu chez un moniste comme Ibn Arabi³ pour lequel l'existence entière n'est fondée que sur des représentations. Afin de vérifier cette hypothèse, nous allons voir comment la faculté de l'imagination s'affirme à la raison et comment se manifeste avec force l'altérité d'un Rousseau qui devient étranger à lui-même (et à sa raison) ?

L'auteur entreprend aux débuts des rêveries « une grande révolution », « une grande revue » pour chasser ses anciens démons et désirs comme celui d'être connu et « la gloire littéraire » tant convoités. Rousseau entreprend de vider son âme et quelle terrible entreprise qui risque de le précipiter dans le néant. Il est un grand philosophe musulman, El Ghazali⁴ qui a traversé, durant soixante nuits, le désert de l'incertitude (épistémique) et de la crise spirituelle pour nous léguer *Le Sauveur de l'égarement*, ouvrage dans lequel il divorce d'avec une certaine philosophie et épouse un soufisme pratique et exotérique. Sa réfutation d'une religion fondée sur l'imitation le pousse à douter de tout ce que ses sens et sa raison ont eu tendance à poser comme évidence. Comme chez Descartes et Rousseau, ils finissent par attacher leurs amarres et se prémunir contre le doute permanent dans la seule certitude qui jaillit de l'intérieur comme une illumination : celle de l'existence de Dieu. Leur foi en « l'Être Parfait » est encore inébranlable. La raison occidentale n'aura qu'un bout de chemin à parcourir sous les faveurs du ciel avant de s'en séparer douloureusement. De ce bien précieux du cœur, Rousseau puise et épuise « délices internes », « trésors » « richesses » et « douces rêveries ».

Mais comment admettre à cet âge le déclin de la raison et mettre en cause l'être pensant ? Comment faire appel à l'imagination alors qu'elle s'effarouche et s'affaiblit ; pourrait-elle

³ Plus qu'un philosophe mystique gratifié du titre de Cheikh Akbar, Ibn Arabi (1165-1241) est le représentant d'un courant humaniste de pensée unique en son genre de par son monisme affirmé. La faculté de l'imagination chez lui est la source de toutes les vérités non celles du monde visible de la perception, mais du monde invisible ou divin auquel le mystique aspire ardemment.

⁴ El Ghazali, Abu Hamid (1058-1111). Aucun érudit n'a plus que lui contribué à la constitution de la conscience musulmane traditionnelle. De son parcours, il incarne lui aussi ce type de conversion ou repentance de ses premiers égarements selon lui de la philosophie (علم الكلام) à l'observance on ne peut plus sensualiste des préceptes de l'Islam, plus particulièrement dans son ouvrage monumental *La Revivification des sciences de la religion*. Ouvrage consacré dans la Tradition par la sentence : « celui qui n'a pas lu la revivification n'est pas un vivant ». Il aura le dernier mot dans la controverse l'opposant à Ibn Rochd, subordonnant à son issue et à jamais la Raison à la Tradition. Jusqu'à nos jours beaucoup de penseurs algériens tel que Malek Bennabi auteur de *Le problème des idées dans le monde musulman* ou plus récemment Mohamed Arkoun promoteur de *l'Histoire de la pensée islamique*, et tant d'autres dans l'univers arabo-musulman, tentent de changer la donne afin d'y promouvoir un véritable esprit critique.

au moins -si elle prend le devant-, absorber les maux et vaincre le doute doublé de la solitude et enfin rétablir l'être du dedans dans ses nouveaux rapports avec le dehors ?

Jamais Rousseau ne se rétablira complètement de son mal de l'autre, jusqu'au bout ce sont les autres, ses persécuteurs, ceux qui l'ont séquestrés, les trameurs du complot universel qui le travaillent davantage. Descartes n'a traversé sa courte réclusion qu'après son « m'éprouver moi-même » : elle est dans le test et l'expérience de la société. Descartes se met à l'épreuve, tandis que Rousseau c'est dans l'épreuve des sentiments, dans l'affliction de la rupture sociale et plus particulièrement dans l'affliction liée à la nécessité de s'initier à nouveau et de fonder une nouvelle morale. Le comble de ce pénible processus de désapprentissage- apprentissage fait essentiellement de résistances (et là nous simplifions à outrance en empruntant à la didactique ses notions, mais Rousseau de l'*Emile* ne serait que content !), c'est qu'il va s'effectuer dans la sphère des rêveries et non plus de la raison raisonnante. C'est ainsi que Rousseau cherche à réorganiser ses compétences philosophiques et à les enrichir, à ce sujet Rousseau aspire « augmenter » les compétences adéquates à sa nouvelle vocation. Ce redéploiement des forces relève de l'attitude du philosophe rationaliste dans la recherche de la bonne méthode, des outils et des notions les plus opératoires, mais le terrain ou le champ n'est plus le même, à savoir « la vérité dans les sciences ». C'est le domaine non pas de la vérité, mais du « plus croyable » :

J'avoue encore que je ne levai pas toujours à ma satisfaction toutes ces difficultés qui m'avaient embarrassé, et dont nos philosophes avaient si souvent rebattu mes oreilles. Mais, résolu de me décider enfin sur des matières où l'intelligence humaine a si peu de prise et trouvant de toutes parts des mystères impénétrables et des objections insolubles, j'adoptai dans chaque question le sentiment qui me parut le mieux établi directement, le plus croyable en lui-même, sans m'arrêter aux objections que je ne pouvais résoudre mais qui se rétorquaient par d'autres objections non moins fortes dans le système opposé. (Rousseau, 2005 : 42)

Nous le sentons s'engager dans une lutte intérieure donnant naissance à des idées originales, mais toujours paradoxales. Quoi de plus paradoxal, d'avouer simultanément la force de l'entendement puis son déclin, d'hésiter sur ses apports et ses limites à éclairer l'âme dans « *des matières si supérieures à l'entendement humain, une objection que je ne puis résoudre renversera-t-elle tout un corps de doctrine si solide,...* » (Rousseau, 2005 : 43) ; « Me voilà dans la maturité de l'âge, dans toute la force de l'entendement. Déjà je touche au déclin. Si j'attends encore, je n'aurai plus dans ma délibération tardive l'usage de toutes mes forces ; mes facultés intellectuelles auront déjà perdu de leur activité... » (Rousseau, 2005 : 40)

Doutes et hésitations rythment ce parcours de la connaissance intérieure, il semble que Rousseau confronte et conforte tant bien que mal son background face à ce raz de marée du sentir sur le penser. Car la raison doit être sauve et garder son avant-poste, tant mieux si par la suite le cœur puis l'assentiment intérieur viennent apposer leur sceau d'authenticité. Quoique ses facultés soient affaiblies, Rousseau s'attache à ses anciennes connaissances solidement acquises dans la fleur de l'âge et de la raison. Cependant plus loin le doute le gagne à nouveau. Pour la première fois la raison « circonscrite » concède sa place aux sens. Elle est désormais plus que limitée. Elle est assiégée et ne peut s'ouvrir comme chez Descartes sur de nouvelles perspectives, plus précisément sur la nouvelle perspective des rêveries.

Je savais en méditant sur ces matières que l'entendement humain, circonscrit par les sens, ne les pouvait embrasser dans toute leur étendue. Je m'en tins donc à ce qui était à ma portée sans m'engager dans ce qui la passait. Ce parti était raisonnable, je l'embrassai jadis, et m'y tins avec l'assentiment de mon cœur et de ma raison. (Rousseau, 2005 : 47)

Première concession donc, de laquelle nous passons avec Rousseau de la raison au raisonnable, du cœur qui la supplante et ce n'est qu'à partir de la cinquième promenade que s'opère la conversion miraculeuse à l'imagination. A l'île de la Motte, Rousseau se retrouve dans une situation privilégiée. Au plus près de la nature riante, mais aussi au plus près de sa nature de rêveur, il appelle ainsi au secours de l'imagination (non d'un secours de détresse, mais de résolution) : « *Alors le secours d'une imagination riante est nécessaire et se présente assez naturellement à ceux que le ciel en a gratifiés. Le mouvement qui ne vient pas du dehors se fait alors au dedans de nous. Le repos est moindre, il est vrai, mais il est aussi plus agréable...* » (Rousseau, 2005 : 82). Cependant, l'imagination qui tend peu à peu à devenir le nouveau socle de la connaissance n'apporte qu'un repos épistémique moindre par rapport au discours de la raison. Le renversement radical ou plutôt la construction de cette nouvelle assise aussi fragile encore que les sensations qui la soutiennent, ne s'opéreront que plus loin : « 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 » (Rousseau, 2005 : 100). Et il est à nouveau question pour lui de planer sur « les ailes de l'imagination ».

À ce tournant, il est tôt pour crier victoire, si Rousseau est en devenir, il ressent son état actuel comme une dégradation. C'est au tour de la faculté de l'imagination d'être proie au paradoxe, c'est à ce moment qu'il est épris de regretter encore la dégradation de ses idées en sensations, et l'impuissance de son entendement : « Mes idées ne sont presque plus que des sensations, et la sphère de mon entendement ne passe pas les objets dont je suis immédiatement entouré » (Rousseau, 2005 : 106). Rousseau a l'impression de marcher à reculons puisque c'est par l'entendement que nous parvenons selon Hume à passer des sensations aux idées. Faire des progrès à l'envers l'éprouve indéniablement.

1.2. La station du repos épistémique

La voici la véritable métamorphose de l'être rousseauiste : il s'est retiré presque complètement du champ de la raison. En plus, la véritable solitude, sa traversée du désert aride, séparé de son Descartes comme purificateur de la raison. Pour Rousseau, Descartes est déjà devenu le représentant de la doxa trop contraignante telle une loi implacable. Il veut à ce moment-là être le Descartes de la déconstruction avant qu'il ne bâtit l'édifice de la raison occidentale. La nouvelle entreprise de Rousseau le conduit à rebrousser chemin et de revenir au discours de la méthode dans ce qu'il a de plus vertueux ou de plus mystique : le désir de la purification⁵, non plus de la raison par la méthode, mais de l'imagination par la nature. Il implore ainsi la nature : « Brillantes fleurs, émail des prés,

⁵ Nous trouvons une telle idée chez El-Roumi qui est l'un des plus grands maîtres soufis sous forme injonctive : « Purifiez vos imaginaires ». Nous la rencontrons également chez Bachelard qui lui donne pleinement son sens alchimique dans *L'Air et les songes*, du fait que l'alchimiste travaille avec les mêmes matières les broie, les brûle, les distille et les purifie pour obtenir des élixirs : « Nous allons trouver une telle occasion de contre-psychanalyse en faveur d'une purification de l'imaginaire chez un auteur qui a été un très grand rêveur du cœur et un très pauvre rêveur des yeux. George Sand. » Certaines images surtout religieuses sont celles qui se répètent le plus, se propagent et se répandent au gré des Traditions et des littératures. De ce fait, si elles se prêtent facilement à l'emprunt, le plus souvent de manière inconsciente, elles sont sujettes dans le langage nietzschéen à être allégées et déchargées, termes qu'il substitue à la purification morale de la catharsis prônée par Aristote.

ombrages frais, ruisseaux, bosquets, verdure, venez purifier mon imagination salie par tous ces hideux objets. » (Rousseau, 2005 : 109).

Rousseau n'appelle plus au secours de l'imagination car elle ne peut suppléer les défaillances du logos. Il faut savoir que le paradoxe rousseauiste est en majeure partie lié à son objet d'étude qui est le moi-même, objet inouï mais rétif à l'analyse barométrique que le philosophe prétend régler sur les nouvelles vibrations de son âme. Rousseau cherche à élaborer inconsciemment une « théorie de l'être » : voilà le point culminant de son génie. Il lui manquait probablement la science psychanalytique et sa méthode ; Kristeva n'a-t-elle pas reproché à Bakhtine son trop d'humanisme parce qu'il lui manquait justement une telle théorie du sujet⁶ (Bakhtine, 1970 : 10-11) ? Ce champ totalement vierge et incompréhensible à l'être pensant, Rousseau tente de l'investir autrement que par la raison en réglant sa méthode sur un autre mode de connaissance qui est la rêverie. Il rêve au lieu de rêver afin d'éviter le piège du songe chimérique opposé à la vérité ; la rêverie au moins est un état de veille où les sens et les facultés gardent un pied sur terre ferme sans se déconnecter complètement du réel. Il essaye de se découvrir faute d'intéressement intellectuel dans le désintéressement de ses nouvelles habitudes : rêver en état de veille, se promener, être seul offrent en plus du répit et du calme un degré de relâchement théorique « agréable ». Il règle ainsi ses fins sur ses moyens. Pour me connaître, voilà ce que j'ai à ma disposition : un minimum d'esprit que l'imagination vient d'envahir, « Des dispositions bien différentes ont fait pour moi de cette étude une espèce de passion qui remplit le vide de toutes celles que je n'ai plus. » (Rousseau, 2005 : 111)

Le trouble a été donc d'ordre épistémique. À plusieurs reprises, Rousseau tend à ce repos après tant de luttes d'une « raison affolée ». Repos bien sûr au sens du « travail qui repose » selon Bachelard et que Descartes à la fin de ses méditations estime sur toutes choses. Pour Descartes c'est le repos mérité du soldat après tant de batailles pour « vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité ». (Descartes, 1998 : 83)

Car bien que je n'aime pas la gloire par excès, ou même, si je l'ose dire, que je la haïsse, en tant que je la juge contraire au repos lequel j'estime sur toutes choses, toutefois aussi je n'ai jamais tâché de cacher mes actions comme des crimes, ni n'ai usé de beaucoup de précautions pour être inconnu ; tant à cause que j'eusse cru me faire tort, qu'à cause que cela m'aurait donné quelque espèce d'inquiétude qui eût derechef été contraire au parfait repos d'esprit que je cherche. (Descartes, 1998 : 90)

Le repos de l'esprit cartésien intervient à la fin d'une longue bataille contre les difficultés méthodologiques et les erreurs du raisonnement. Ce repos n'est pas une sensation de calme et de tranquillité, mais il s'agit d'un repos épistémique, fruit de la méthode solidement construite. Après cet affolement, la raison recouvre sa raison. Mais que de peines pour Rousseau car il lui était impensable de trouver le repos autre que dans la raison, comment l'aurait-il trouvé en s'attaquant à cette question centrale de la philosophie ontologique depuis Nietzsche, depuis *L'Etre et le temps* de Heidegger et de

⁶ Dans la préface de la deuxième édition de *La Poétique* de Dostoïevski, Julia Kristeva s'interroge si les limites de l'approche bakhtinienne ne l'astreignent-elles pas : « Ces limites : psychologisme, manque d'une théorie du sujet, analyse linguistique rudimentaire, impact inconscient du Christianisme... » Mais elle ne manque pas de les astreindre à l'autocritique de Bakhtine lui-même dont « l'ambition se (bornait) à poser les problèmes, non à les résoudre. »

L'Être et le néant de Sartre⁷ ? Rousseau a tout le mérite de l'avoir pressenti. Le repos est la métaphore de l'assise épistémique de l'être, de la stabilité des connaissances et de la victoire sur le doute momentané auquel le discours de la méthode et les rêveries convergent. Il est au début chez le promeneur un vœu plus qu'un aboutissement, « Cessant donc de chercher parmi les hommes le bonheur que je sentais n'y pouvoir trouver, mon ardente imagination sautait déjà par-dessus l'espace de ma vie à peine commencée, comme sur un terrain qui m'était étranger, pour se reposer sur une assiette tranquille où je pusse me fixer. » (Rousseau, 2005 : 35). Il ne cessera plus tard de se débattre de la raison qui reviendra à la charge sous forme de crises de doutes qui n'ont pas la force, nous-dit Rousseau, de « troubler (son) repos » et que son esprit « restant dans la plus solide assiette que j'avais pu lui donner, s'accoutuma si bien à s'y reposer à l'abri de ma conscience, qu'aucune doctrine étrangère ancienne ou nouvelle ne peut plus l'émouvoir ni troubler un instant mon repos. » (Rousseau, 2005 : 48). Mais le repos dans l'imagination, il ne le retrouvera comme nous l'avons déjà signalé qu'à un degré moindre, moins dans l'utilité scientifique que dans l'agréable.

Rousseau herboriste trouve dans cette occupation oiseuse et totalement indifférente à l'effort de pensée un champ pratique où son imagination pouvait volontiers paître. Car les plantes ne sont pas au ciel comme les étoiles pour lesquelles il faut « de bien longues échelles pour les atteindre et les rapprocher à notre portée » (Rousseau, 2005 : 110). Rousseau ne rêve plus d'ascension, ni d'échelle pour l'élever au ciel, mais dans ce nouveau champ de la terre, il commence d'abord par la purification du seul univers accessible à son âge, à la disposition de sa situation et à la portée de son imagination. Il purifie la réalité botaniste de tous les intérêts qu'on lui porte : leur vertu médicinale et leur étude dans le but d'en faire une profession. Il veut se donner gratuitement à cette passion sans chercher comme dans le passé à s'octroyer les honneurs qui déshonorent selon un Flaubert clairvoyant.

1.3. Les espaces des imaginaires rousseauiste et cartésien

Cette douce victoire de l'imagination sur l'entendement, le promeneur va l'emporter dans un autre système où les images sont d'une simplicité déconcertante. L'imagination s'organise autour du centre métaphorique d'une « nature riante », pourtant l'association de « nature » à l'adjectif verbal « riante » est un cliché littéraire rebattu. Rousseau ne pouvait se livrer aux sophismes de l'intelligence ou aux excès du lyrisme. Sa relation avec la nature est d'une sobriété mystique émanant de la nature même des objets qui s'offrent

⁷ Nous ne pouvons se dédouaner ici de Sartre sans aborder son refus dans *L'Être et le néant* du dualisme intérieur/extérieur contre lequel il propose le monisme du phénomène : « L'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle : elle est l'essence. L'essence d'un existant n'est plus une vertu enfoncée au creux de cet existant, c'est la loi manifeste qui préside à la succession de ses apparitions,... » (1943, p.12). Mais si nous partons des deux textes de Rousseau et de Descartes, ce dualisme manifeste s'inscrivant dans l'esprit de leur temps, autorise le recours à un tel couple. D'autant que nous ferons appel à Levinas qui en tant que continuateur de cette philosophie de la conscience a saisi l'impossibilité pour une intériorité totalement fermée de se soucier d'autrui. C'est pourquoi la dialectique du couple intérieur/extérieur de cette tradition philosophique, fait fureur dans son essai sur l'extériorité : « Mais il faut d'autre part, que dans l'intériorité même que creuse la jouissance, se produise une hétéronomie qui incite à un autre destin qu'à cette complaisance animale en soi. Si la dimension d'intériorité ne peut démentir son intériorité par l'apparition d'un élément hétérogène au cours de cette descente en soi sur la pente du plaisir [...], il faut cependant que dans cette descente se produise un heurt qui, sans inverser le mouvement de l'intériorisation, sans rompre la trame de la substance intérieure, fournisse l'occasion d'une reprise de relations avec l'extériorité. L'intériorité doit, à la fois, être fermée ou ouverte. Par-là se décrit certainement la possibilité de décoller de la condition animale. »

à l'imagination sans peine, sans l'effort de la méthode qui bataille pour construire son objet d'étude. Le promeneur embrasse l'objet dans sa totalité sans le démembrer, il se livre aux impressions et aux effets que les éléments naturels suscitent en lui sans chercher à établir des analogies ou à se servir des symboles naturels. Ces nouveaux objets, Rousseau les appelle : « les enfants de mes fantaisies que j'ai créés selon mon cœur » (Rousseau, 2005 : 127).

Alors tous les objets particuliers lui échappent ; il ne voit et ne sent rien que dans le tout. Il faut que quelque circonstance particulière resserre ses idées et circoncrive son imagination pour qu'il puisse observer par parties cet univers qu'il s'efforçait d'embrasser. [...] Mon imagination qui se refuse aux objets de peine laissait mes sens se livrer aux impressions légères mais douces des objets environnants. (Rousseau, 2005 : 102)

Ces nouveaux objets caressent les sens du « contemplateur à l'âme sensible » plus qu'il ne les caresse. Rousseau ne cherche plus comme Descartes à « distinguer le vrai d'avec le faux » car il n'y a rien de faux et d'inauthentique chez les enfants qu'il rencontre, il n'y a que du rêve. De plus, les règles cartésiennes de l'analyse et de la gradation en allant du plus simple au plus complexe ne peuvent plus opérer dans ce champ ouvert de la rêverie. Descartes privilégie de son côté des images spatiales qui cadrent mieux avec la rigueur et la précision de la méthode. Ce sont les images architecturales et géométriques qui la structurent. L'être pensant ne peut se permettre des randonnées pédestres, à rêver comme Rousseau d'être le premier à avoir foulé le sol d'une forêt perdue. Au contraire la forêt est l'espace où l'on risque de s'égarer chez Descartes. La pensée doit évoluer dans un espace bien cadré, parfaitement défini et maîtrisé où la morale est toujours à l'arrière-plan de la logique. Seule l'espace bien délimité de la ville peut nous prémunir contre le risque ou le péché de s'égarer.

Le discours de la méthode choisit bien ses analogies où il fait un usage mesuré des symboles sans verser dans l'exaltation. Son objectif n'est pas d'émouvoir mais de convaincre. Le symbolique cartésien est subordonné à l'acte de « bâtir » c'est-à-dire de penser, car Descartes est un bâtisseur de méthode et non un rêveur. C'est ainsi que la ville avait présentée suite à la contemplation analytique autant de défauts à ses yeux, son architecture aurait été meilleure si elle était construite par un seul homme. Ainsi, elle irradierait de cohérence et d'unité sublimes. Elle aurait ressemblé au plus profond de lui à la cité céleste parfaitement construite par la main de Dieu. Les autres images ne s'écartent pas de cette logique du symbole presque défini, convoqué pour servir des représentations liées à la précision, à l'ordre et renvoyant au premier degré au critère de la perfection divine et à la rectitude morale. Aux images cartésiennes s'applique le commentaire d'images *rationalisées* que Bachelard réserve à l'œuvre de Michelet. Le cœur humain est une horloge infaillible (Descartes, 1998 : 67), et Descartes n'économise pas son discours lorsqu'il consacre plusieurs pages à l'anatomie du cœur. Ce démemberment du cœur humain, Descartes le fait par souci de méthode, il le fait en tant qu'analyste de la perfection créatrice de Dieu et non en tant qu'anatomiste. Cet exemple lui permet d'expérimenter sa méthode sur la science du cœur. Le corps quant à lui, est une machine « qui ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée... » (Descartes, 1998 : 72). Ce corps est dépourvu de raison car seule « l'âme raisonnable » est de nature à penser.

Si la pensée cartésienne s'est développée dans l'espace bien défini des constructions de la ville, du corps et de l'esprit, Rousseau subit quant à lui la sentence platonicienne : chassé de la cité, loin de l'espace civilisé et de ses images policées, il n'avait qu'à devenir poète ! La ville comme le nouveau centre de la vie moderne a repoussé la nature à la périphérie et a chassé avec le poète ses rêveries. L'espace champêtre permet à Rousseau ainsi dire de se ressourcer dans les paradoxes de la nature. Il lui permet de découvrir ce dehors naturel avec lequel il s'identifie désormais sans peine, après avoir rompu avec l'extérieur social. Le « Tout ce qui m'est extérieur m'est étranger désormais » (Rousseau, 2005 : 16) du début est abandonné pour accueillir une familiarité naissante avec la nature.

La campagne encore verte et riante, mais défeuillée en partie et déjà presque déserte, offrait partout l'image de la solitude et des approches de l'hiver. Il résultait de son aspect un mélange d'impression douce et triste trop analogue à mon âge et à mon sort pour que je ne m'en fisse pas l'application. Je me voyais au déclin d'une vie innocente et infortunée, l'âme encore pleine de sentiments vivaces et l'esprit encore orné de quelques fleurs, mais déjà flétries par la tristesse et desséchées par les ennuis. (Rousseau, 2005 : 23-24)

Rousseau accueille la nature dans sa totalité, sans cultiver pour autant des sentiments animistes à son égard. Il ne s'abandonne pas dans le creux humide et chaud de la Mère nature, mais il aspire de par sa purification recouvrir la vivacité de son imagination. Au déclin de sa vie, le promeneur est animé par une nouvelle faculté magique devant le spectacle de la nature, il l'embrasse d'un seul coup d'œil sans chercher à la décrire ou à la morceler. L'imagination lui offre la possibilité de rassembler. Cette conception de l'imagination de l'observateur qui « ne voit et ne sent rien que dans le tout », est étrangement un clin d'œil à son bienfaiteur et contradicteur David Hume selon lequel l'imagination possède une telle force d'unification :

Rien n'est plus admirable que la promptitude avec laquelle l'imagination suggère ses idées et les présente à l'instant même où elles deviennent nécessaires ou utiles. La fantaisie court d'un bout de l'univers à l'autre pour rassembler les idées qui appartiennent à un sujet quelconque. On croirait que tout le monde intellectuel des idées a été d'un coup soumis à notre vue, et que nous n'avons fait que choisir celles qui étaient les plus appropriées à notre dessein. Il ne peut pas, cependant, y avoir d'autres idées présentes que celles-là même qui sont ainsi rassemblées par une sorte de faculté magique de l'âme qui, quoiqu'elle soit toujours la plus parfaite chez les grands génies, et soit proprement ce que nous appelons le génie, est néanmoins inexplicable par tous les efforts possibles de l'entendement humain. (Hume, 34-35)

Enfin, ce retour dans les bras de la terre-mère, l'esprit encore en fleurs et le corps desséché, se fait sans les illusions d'une mort refoulée ou déguisée. Ultime sagesse de se recueillir auprès de la seule certitude de la mort. S'il a un désir, il est question pour lui de postérité et non d'éternité, de revenir auprès des hommes afin de mourir en rêveur inconnu au lieu de rajeunir à la notoriété de la raison. Rousseau trouve enfin une passion étrangère à ses habitudes mentales, qui va lui permettre de se réconcilier avec l'extérieur quoiqu'il soit d'une nature tantôt riante tantôt déserte. C'est quand même une brèche ouverte vers l'autre grâce à l'imagination qui enseigne à l'être la gratuité, au sens de se dépenser dans une activité avec plaisir, sans attendre de retour. N'exprime-t-il pas malgré ses réticences de s'abstenir d'agir qu' « *un bienfait purement gratuit est certainement une œuvre que j'aime à faire* » (Rousseau, 2005 : 89) ? Rousseau est d'emblée très conscient de bien situer son altérité dans le vouloir et non dans le devoir.

2. Rousseau l'étranger et l'altérité du plaisir

L'altérité est plus riche, plus signifiante et plus humaine encore. Elle est en effervescence loin de l'autre lorsqu'il il me devient étranger, ou je lui deviens étranger⁸. C'est par pure humanité que je ne peux lui ressembler à ce moment, ni être son égal puisque c'est de l'égalité et de la ressemblance du dire et du faire collectifs, nous-dit René Girard que se déchaîne la violence. Être un étranger aux autres est parfois plus qu'une nécessité comme la seule vaccine contre la contagion de la violence. N'est-ce pas les quelques allemands qui étaient étrangers à la frénésie nazie qui ont été capable d'acte de résistance ? L'élection divine des prophètes n'est-ce pas cela aussi, un Ibrahim (Abraham) que le Coran gratifie d'avoir été à lui seul une nation : « Abraham était une nation »⁹. Pour le commun des mortels : le seul contre tous ne s'engage souvent dans la dissidence que pour l'intérêt de tous. Toutefois, l'impression d'étrangeté devient indifférence si elle se prolonge, autrement-dit : puisque je partage peu ou ne partage rien avec l'autre, son sort m'indiffère. Par conséquent, si l'étrangeté devient d'attitude, elle paralyse l'être et l'empêche d'agir. Elle doit être le terrible seuil à franchir vers une action d'altérité.

Il n'y a pas de plus subtil que la littérature pour comprendre ce que se sentir étranger et il n'y a de plus clairvoyant que Camus dans *L'Etranger* pour dire l'absurdité du meurtre colonial. Meursault tue un arabe qui lui est totalement étranger, lui-même est étranger à ce monde et indifférent aux autres. De toutes les lectures de *L'Etranger* persiste toujours la question : comment condamne-t-on d'immoralité un enfant qui ne pleure pas sa défunte mère, par contre on s'obstine à réconforter la morale coloniale dans ses justifications meurtrières ? Camus n'occulte pas la violence coloniale, mais il lui intente un procès d'indifférence. Face à tout un peuple qui agonise, Camus ne pouvait choisir un corps particulier, parce que dans son espace mythique, le soleil est déjà démythifié. C'est un soleil noir, agressif et criminel, s'il ne tue pas il aveugle. Le soleil camusien n'est plus clément et bienfaiteur, il n'exalte plus l'âme. Sous un tel soleil, la lumière ne pouvait être qu'éclairante, mais c'est le regard humain qui n'est plus d'un Dieu justicier, qui la noircit. La silhouette de l'arabe serait toute cette société arabo musulmane dénaturée que le natif (Camus) voit comme une masse difforme et redoutable. Jamais le soleil et la mer ne seront plus étrangers à l'imagination camusienne qu'à ce moment-là ! Dans l'espace le plus euphorique, l'auteur frappe sur la porte du malheur : non pas celle du meurtre mais du fait d'être capable de tuer un parfait inconnu dans un espace parfaitement connu. D'être ainsi capable d'une telle violence dans l'espace de sa propre beauté intérieure. C'est l'indifférence qui conduit au meurtre : ce n'est pas un crime odieux et condamnable selon la justice de Dieu et des hommes (Meursault est totalement étranger à ces deux justices), mais le suicide du moi social aussi bien que du moi intime. La faillite de la justice humaine n'est-elle pas une faillite de l'altérité, de ce vœu si cher à Ricœur et à l'humanité de vivre « une vie juste » ? L'absurde ne peut alors que continuer son bout de chemin. Cette révolution intérieure de Camus n'aboutit pas à l'extérieur car elle ne s'érige ni contre la

⁸ Nous pouvons lire à ce sujet dans *Étrangers à nous-mêmes* de Julia Kristeva de très belles lignes : « Etrangement, l'étranger nous habite : il est la face cachée de notre identité, l'espace qui ruine notre demeure, le temps où s'abîment l'entente et la sympathie. Symptôme qui rend précisément le « nous » problématique, peut-être impossible, l'étranger commence lorsque surgit la conscience de ma différence et s'achève lorsque nous nous reconnaissons tous étrangers, rebelles aux liens et aux communautés. » Dans : Kristeva, J. 1988. *Étrangers à nous-mêmes*. Fayard. Paris. P. 5.

⁹ "إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يكن من المشركين" (النحل، 120).

violence coloniale, ni prend parti pour les damnés, mais à la mort ou à la rigueur au rejet du conformisme social et des lieux communs qui le sous-tendent.

La mutilation de la beauté camusienne ou la démystification solaire et thalassique, mettent l'imagination en crise si bien que tout contact avec l'extérieur (communauté arabe, administration coloniale) est condamné au trépas dont l'endroit est l'inaction et l'envers est l'absurdité de l'agir humain. Camus serait dans le langage de Sartre un homme révolté et non un révolutionnaire¹⁰. Tout différent, Rousseau se sent étranger à lui-même et plus particulièrement à ses facultés maîtresses d'antan lorsqu'il était notoirement cartésien parmi ses pairs. Au-delà des confessions et des ondulations de l'imagination tantôt « effarouchée », tantôt « riante », il appert que Rousseau souffre du trouble mettant à mal les vérités premières de sa jeunesse : du déclin de l'entendement et du philosophique qui s'étiolent avec l'âge. Il est en devenir dans et par une nature riante et « vêtue de sa robe de nocces », autant se marier à elle puisqu'il ne lui reste que le champ des rêveries gratuitement offert à son imagination. À partir de cette conversion magistrale, le promeneur redécouvre son humanité et reconstruit dans le vouloir son altérité : « L'imagination renforçant la sensation m'identifie avec l'être souffrant et me donne souvent plus d'angoisse qu'il n'en sent lui-même. Un visage mécontent est encore un spectacle qu'il m'est impossible de soutenir. » (Rousseau, 2005 : 144).

D'un intérieur converti à l'imagination, Rousseau réforme ses désirs de l'extérieur, il ne s'agit plus de notoriété mais de préserver son incognito, il n'agit plus pour plaire mais par pur plaisir, il ne se soucie plus des êtres familiers qui l'ont fait souffrir, mais il s'identifie à tout « être souffrant » étranger soit-il. De toute façon, si Rousseau a une conception de l'altérité, elle est diamétralement opposée à celle de Levinas qui la conçoit dans le devoir. Elle est chez Levinas le Commandement des commandements. Par contre Rousseau la situe hors de toute forme de loi qui oblige, elle n'est nullement une bonté naturelle comme on a tendance à le croire, mais elle s'est construite comme une seconde nature au terme de cette épreuve pénible du moi que nous avons seulement effleurée. C'est l'expression somatique du « visage mécontent » qui l'interpelle et non la métaphysique du visage (inexpressif) de Levinas qui commande à l'autre de le sauver, c'est sur le désintéressement du plaisir que Rousseau rêve l'altérité alors que Levinas la fonde sur une éthique prescriptive :

Si ma figure et mes traits étaient aussi parfaitement inconnus aux hommes que le sont mon caractère et mon naturel, je vivrais encore sans peine au milieu d'eux ; leur société même pourrait me plaire tant que je leur serais parfaitement étranger. Livré sans contrainte à mes inclinations naturelles, je les aimerais encore s'ils ne s'occupaient jamais de moi.

J'exercerais sur eux une bienveillance universelle et parfaitement désintéressée : mais sans former jamais d'attachement particulier, et sans porter le joug d'aucun devoir, je ferais envers eux librement et de moi-même, tout ce qu'ils ont tant de peine à faire incités par leur amour-propre et contraints par toutes leurs lois. (Rousseau, 2005 : 94)

Rousseau incarne ici une expérience artistique, susceptible plus que d'autres de saisir les hésitations et les sentiments les plus ineffables relatifs à une imagination qui ne bat que de l'aile de la vie intérieure. De son côté, Levinas ne manque pas de signaler que l'évolution de la pensée occidentale a été marquée par un retour à soi, ou un repli sur soi.

¹⁰ « Le révolutionnaire veut changer le monde, il le dépasse vers l'avenir, vers un ordre de valeurs qu'il invente ; le révolté a soin de maintenir intacts les abus dont il souffre pour pouvoir se révolter contre eux. »

Ce « retour dans l'immanence » implique pour lui que « toute extériorité » se réduit ou retourne à l'immanence d'une subjectivité qui, elle-même et en elle-même s'extériorise. » Ce recroquevillement s'est manifesté de plus bel dans l'art romantique influencé par un certain mysticisme religieux. Chez l'artiste incompris, la solitude devient une attitude plus qu'une expression lyrique. Le sentiment d'une étrangeté insoutenable le submerge jusqu'à l'isolement ou au suicide. Levinas s'accorde à expliciter l'abus du repli et à décrire ses dégâts sur les facultés humaines, surtout sur la vie en commun. Comme remède, il prône ainsi le commandement de l'altérité, susceptible de rompre radicalement cette retraite, « Toute sortie de soi représente la fissure qui s'instaure dans le Même vers l'autre. Désir métamorphosé en attitude d'ouverture à l'extériorité. Ouverture qui est appel et réponse à autrui. La proximité de l'autre, origine de toute mise en question de soi. »¹¹ (Levinas, 1995 : 114).

La solitude est presque un péché face à la sollicitude de « l'être ensemble ». L'humain pour Levinas se dévoile sur le visage d'autrui dans toute sa droiture, sans aucune expression qui pourrait trahir une détresse ou un appel à l'aide, visage qui nous assigne à la responsabilité. Mais ce visage auquel on doit obéir impérativement est un clin d'œil sévère aspirant au-delà de l'altérité du visage, rencontrer ou apaiser le Regard en feu de Jahvé¹², le Dieu sévère et autoritaire des hébreux. Cette sortie de soi est un « retour à la mauvaise conscience », à « l'âme haïssable » de Pascal, toujours indigne de son insuffisance et indigne de l'altérité qui la fonde. Cet esprit judaïque qui travaille le philosophe n'est pas étranger à la maxime coranique répétée par les âmes charitables qui offrent gratuitement sans attendre ni récompense, ni gratitude car le visage de Dieu, le musulman l'entrevoit sans passer par l'autre « C'est pour le visage d'Allah que nous vous nourrissons : nous ne voulons de vous ni récompense ni gratitude. »¹³

Au plus près de l'humain, le Coran dont la Sourate en question porte le nom de « l'Homme », ne commande pas, il oriente sans imposer, il ne s'adresse jamais à un surhomme, mais à tous les hommes au-delà de leurs croyances. Sans que le visage d'autrui intercède pour me rapprocher de Dieu car Il est dans le Coran tout près, d'une proximité indulgente, intime même : « Et quand Mes sujets t'interrogent sur Moi... Alors Je suis tout proche : Je réponds à l'appel de celui qui Me prie quand il Me prie. Qu'ils répondent à Mon appel, et qu'ils croient en Moi, afin qu'ils soient bien guidés ». ¹⁴

On ne peut rencontrer Dieu selon Levinas sans obéir aux commandements du visage humain car derrière lui se trouve le visage de Dieu. Mais cette altérité qui se confond avec la bonté, et que le philosophe lui-même trouve des plus pesantes, est une altérité insoutenable. Elle est carrément divine. Ce désir d'une altérité répondant à l'impératif d'une responsabilité infinie, risque de faire de l'altérité un concept orthodoxe dont l'éthique est plutôt religieuse. De l'autre qui ne me laisse aucun choix, son visage me somme de le sauver de la mort si bien que chacun doit s'instituer en sauveur. C'est une altérité dans laquelle le moi doit s'anéantir pour que l'autre puisse exister.

¹¹ Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995, p. 114.

¹² Au Sinaï, Jahvé apparaît dans un nuage de feu qui inspire l'effroi : « alors, le Seigneur apparaît à Moïse dans une flamme de feu » Exode III, 2 Nicole. *Anthropologie religieuse. Le Dieu Jahvé*. Dans : *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, V° Série. Tome 3, 1902. pp. 573-581.

¹³ «إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا» (الإنسان 9)

¹⁴ "وإذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان (البقرة 186)
فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون"

Levinas a le mérite d'avoir situé l'altérité dans la proximité extérieure du visage sans pour autant la fonder comme Rousseau sur la gratuité de l'acte/plaisir duquel il n'attend aucune reconnaissance, au point de formuler le vœu de la bienveillance anonyme et divine. Il ne va pas jusqu'à dire comme le grand poète et martyr de la cause soufie EL Hallaj, s'unifiant avec l'Être suprême et tant aimé : « Je suis Dieu ! », mais « Si j'eusse été invisible et tout-puissant comme Dieu, j'aurais été bienfaisant et bon comme lui. C'est la force et la liberté qui font les excellents hommes. La faiblesse et l'esclavage n'ont fait jamais que des méchants. » (Rousseau, 2005 : 95).

De s'imaginer un moment posséder l'attribut de la Bonté infinie est une preuve de la sincérité de Rousseau qui ne demande la toute-puissance que pour avoir la liberté de donner, alors que Descartes entreprend de s'imaginer comme observateur cosmique assistant à nouveau à la cosmogénèse puis à la création du microcosme humain par Dieu :

[...] si Dieu créait maintenant quelque part dans les espaces imaginaires assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre, et que par après il ne fît autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir selon les lois qu'il a établies. (Rousseau, 2005 : 61)

Le conditionnel de la formulation chez les deux exprime soit l'impuissance humaine, soit sa différence ou sa subordination à la Toute-Puissance de Dieu : dans supposer il y a toujours une part d'imaginer. Seul le mystique soufi est en mesure d'affirmer ce qu'il imagine ou rêve, car c'est son imaginaire qui fonde l'ultime vérité de son union avec Dieu. Mais Rousseau n'aspire pas à une telle rencontre ici-bas pouvant lui ôter le souvenir des hommes. Il aspirait à une altérité d'une subtilité prophétique comme celle du Prophète Mohamed, rongé par le doute, il décide de s'écarter des traditions Koraïchites, de leurs modes de penser et d'agir. Ces derniers l'ont accueilli avant la révélation à bras ouverts comme saintement étranger¹⁵, mais de cette même étrangeté qui l'avait rendue différent des siens et non indifférent à leur sort. Parce qu'il ne leur ressemblait guère, on lui confia bêtes, cœurs et fortunes, on lui confia même de décider de leur paix : qu'ils étaient heureux ceux là-mêmes qui vont le persécuter prophète ! Ils étaient sur le point de s'entretuer de qui aurait l'honneur de déposer la pierre noire après la reconstruction de la Kaaba. Qu'ils étaient heureux de voir ce juge de la providence après leur accord d'arbitrer le premier venu ! Qu'ils étaient heureux enfin de sa sagesse le voyant mettre la pierre dans sa robe et les priant de la porter tous, mais qu'ils étaient heureux surtout de son acte promoteur de la paix et de leur avoir épargné un bain de sang sans précédent !

Se sentir étranger semble être l'ultime station qui précède les grandes métamorphoses de l'être prophétique ou de son homologue mystique, de l'être cartésien ou de Rousseau enfin qui s'est allégé par ses rêveries du sérieux de la mission et de la méthode. Un « gai savoir », ainsi était la faculté de l'imagination pour ce promeneur solitaire, lui permettant de subjuguier son amour-propre¹⁶ et de reconstruire son humanité. Grâce aux murmures

¹⁵ Le prophète dans un sublime hadith dit : « L'Islam est venu étranger, et il le redeviendra comme à ses débuts, ainsi bienheureux, soient les étrangers. » Les commentateurs restreignent ce sentiment d'étrangeté à la sphère rituelle de l'individu qui n'est institué en tant que tel qu'en apparence, alors qu'il était pour le prophète que ce soit avant ou après la Révélation un engagement risqué au sein de la sphère sociale pour le changement.

¹⁶ Rousseau distingue bien entre l'estime de soi et l'amour-propre « mais quand la fraude enfin se découvre et que l'amour propre ne peut plus se cacher, dès lors il n'est plus à craindre et quoiqu'on l'étouffe avec peine on le subjugué au moins aisément. » (Rousseau, 2005 : 124).

augustiniens de l'âme, Rousseau nous livre sa plus grande découverte sur la nature humaine encline à la violence parce que la racine du mal « est en nous-mêmes et c'est là qu'il faut travailler pour l'arracher tout à fait. » (Rousseau, 2005 : 123). Quoiqu'elle reste une découverte flottante, Rousseau pointe du doigt l'origine du mal : l'enfer ce n'est pas les autres, l'enfer est en nous-mêmes. Mais il ne s'arrête pas au constat de cette terrible vérité narcissique¹⁷ allant à l'encontre de ses premières certitudes. Il se détourne ainsi de sa « raison ne (lui) démontrant que des absurdités » et réalise ce qui relève de l'impensé (par rapport à l'esprit de son temps) : un retour sur soi des plus sensibles répondant gratuitement à l'appel de la nature et de l'autre. Devenir étranger pour Rousseau a été la seule voie pour reconquérir son altérité. Étranger, il l'est devenu à la société des hommes, aux mœurs et au discours tout tracé de la méthode. Seule la purification de son imagination lui a permis d'affirmer son humanité et de se réconcilier à nouveau avec un extérieur on ne peut plus humain. « Mais n'est-ce rien que de se dire : je suis homme et reçu chez des humains » (Rousseau, 2005 : 148). Après avoir réappris à imaginer, les derniers mots du vieux Rousseau le situent indéniablement aux seuils d'une praxis à venir.

Comment ne pas laisser entendre tout au long de cet article la préséance de la faculté de l'imagination sur l'entendement ? N'est-ce pas grâce à ses rêveries que Rousseau découvre en parfait incognito le paradigme d'une altérité légère et se déleste ainsi du souci trop pesant de soi et du « je pense donc je suis » ? Aux seuils de la station du repos s'estompe donc avec le doute la dichotomie entre entendement et imagination pour ne laisser entrevoir que la seule certitude de l'existence de Dieu. Descartes édifie sa méthode sur la vérité intime du Logos et rêve d'imiter la perfection divine. Quant à Rousseau, ses rêveries le conduisent dans sa nouvelle existence à purifier son imagination si bien qu'il se rapproche de la bonté divine et de sa gratuité absolue du don. « L'œuvre n'est-elle pas un pardon pour celui qui a mal vécu », disait gracieusement Gaston Bachelard. Des rêveries découlent ainsi le pardon à soi et aux autres. Après le postulat « tout ce qui m'est extérieur, m'est étranger », Rousseau ne tient à souci à la fin que de témoigner sa compassion pour des êtres qui lui sont parfaitement étrangers. Que la solitude et le sentiment d'étrangeté aient conduit Rousseau à la sollicitude, conforte le potentiel de la faculté magique de l'imagination à humaniser davantage la vie de l'intérieur comme à l'extérieur.

Références bibliographiques

- BAKHTINE M. 1970. *La Poétique de Dostoïevski*. Seuil. Paris.
 DELEUZE G et Guattari F. 1980. *Milles plateaux*. Minuit. Paris.
 DESCARTES R. 1998. *Discours de la méthode*. Maxi-Livres Profrance. Paris.
 DURAND G. 1969. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Offset-Aubin. Paris.
 GIRARD R. 1972. *La violence et le sacré*. Grasset. Paris.

¹⁷ Lacan, pour ne citer que lui, dit que « le petit autre » n'est qu'une image par laquelle notre moi nous trompe parce que « Rien d'étonnant à ce que ce ne soit rien que moi-même que j'aime dans mon semblable. » Ce Grand homme rêvait du jour où la psychanalyse (avec son respect de la nature humaine et son relativisme) pourrait remplacer la morale religieuse. In Jacques Lacan, *Le Triomphe de la religion*, Paris, Seuil, 2005, p. 47. Si vérité absolue il y a, elle est celle de la vérité narcissique de l'être qui est à la fois la pierre angulaire de notre santé psychique, mais ses ondulations sont à l'origine de toutes les composantes névrotiques et des folies meurtrières. De ces détours violents de soi, de la nature ou des autres, nous pouvons chaque jour faire le constat de notre impuissance à répondre à l'appel à la pitié. Pis encore, nous sommes devenus les spectateurs passifs, qu'Amélie Nothomb décrit dans *Acide sulfurique*, applaudissant à l'occasion de la télé-banalité les souffrances d'autrui.

- HUME D. *Traité de la nature humaine*. Livre I. *De l'entendement*. [En ligne] Disponible sur http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. (Consulté le 26 juillet 2022).
- KRISTEVA J. 1988. *Étrangers à nous-mêmes*. Fayard. Paris.
- LEVINAS E. 1995. *Altérité et transcendance*. Fata Morgana. Montpellier.
- LEVINAS E. 2000. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. (éd originale Martinus Nijhoff, 1971). La Flèche. Paris.
- MACHEREY P. 2014. *Querelles cartésiennes*. (p. 33-54). Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion. [En ligne] Disponible sur <https://books.openedition.org/septentrion/28566>. (Consulté le 11 mars 2022).
- RICOEUR P. 2000. *La Mémoire. L'Histoire. L'Oubli*. Seuil. Paris.
- ROUSSEAU J-J. 2005. *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Éditions de la Seine. Paris.
- SARTRE J-P. 1947. *Baudelaire*. Gallimard. Paris.1947.
- SARTRE J-P. 1943. *L'être et le néant*. Gallimard. Paris.1943.
- STAROBINSKI J. 1960. *L'Œil vivant. Corneille. Racine. La Bruyère. Rousseau. Stendhal*. Gallimard. Paris.