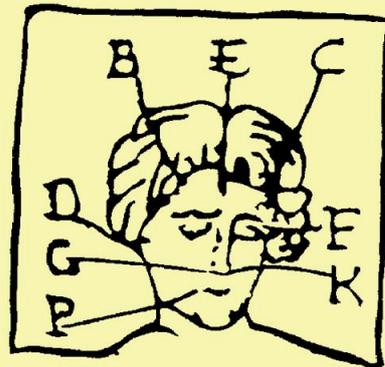


CORPUS

revue de philosophie

n° 63

*Questions sur la connaissance de soi
à l'âge classique*



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS OUEST NANTERRE LA DEFENSE

N° ISSN : 0296-8916

CORPUS

revue de philosophie

n° 63

*Questions sur la connaissance de soi
à l'âge classique*

*mis en œuvre par
Christiane Frémont*

© Revue éditée par l'Association pour la revue Corpus, 2012

N° ISSN : 0296-8916

TABLE DES MATIÈRES

Pierre Guenancia	
<i>Préface</i>	7
Agnès Minazzoli	
« <i>C'est moi que je peins</i> » : <i>conscience et connaissance de soi selon Montaigne...</i>	13
Christiane Frémont	
<i>Les replis du cœur : François Lamy et la méconnaissance de soi</i>	39
Laurence Devillairs	
<i>Fénelon lecteur de Descartes</i>	65
Hélène Michon	
<i>La connaissance de soi : un chemin spirituel ?</i>	83
Laurence Plazenet	
<i>Connaissance de soi et secret des consciences : une ambition du roman français au XVII^e siècle ?</i>	101

Liste des sommaires : voir notre site <http://www.revuecorpus.com>

La collection *Corpus des Œuvres de philosophie en Langue française* a réédité le traité de François Lamy : *De la Connaissance de soi-même* (1694-1698) en trois volumes parus successivement en 2008, 2009, 2010.

A l'occasion de la parution du dernier volume, le Centre Georges Chevrier (Université de Bourgogne) a organisé un colloque sur le thème de la connaissance de soi au dix-septième siècle qui s'est tenu à Dijon les 15 et 16 décembre 2010.

On trouvera dans le présent numéro de *Corpus, revue de philosophie* les Actes de ce colloque.

PRÉFACE

LA CONNAISSANCE DE SOI

La question de la connaissance de soi est une question vénérable par son antiquité, mais elle n'est pas pour autant une question dont le sens est bien clair et dépourvu d'ambiguïté. La prescription de l'oracle de Delphes considérée à juste titre comme l'origine et le commencement de la philosophie, placée comme *l'incipit* de toute investigation des autres choses que soi, peut être entendue au moins de deux manières très différentes. À la manière de Hobbes, par exemple, qui place l'injonction de se connaître soi-même au frontispice de sa grande œuvre, le *Léviathan*, la sagesse consistant selon lui non pas à lire les livres mais à lire les hommes. Mais après lui, une autre interprétation de la maxime socratique commence à s'imposer, et c'est elle qui va dominer par la suite et jusqu'à nous. Car la connaissance de soi c'est-à-dire des hommes, ou de l'homme que chacun est, ne paraît ni aussi facile qu'il le semblait ni aussi indispensable pour progresser dans la connaissance des autres choses que soi. Il semble au contraire plus facile et plus sûr de chercher à connaître les choses extérieures que l'intérieur de l'homme appelé le soi, ou le moi. Cela ne vient pas de ce que l'on aurait découvert une complexité dont on n'aurait pas jusque là pris la mesure exacte, mais de ce que le terme de soi ne désigne pas la même chose : il n'est plus synonyme d'homme, de nature humaine, mais de subjectivité, de l'être de chacun en ce qu'il diffère de celui des autres, être dont la caractéristique est sa singularité ou son unicité.

Pour Socrate comme pour Hobbes, la connaissance de soi a la valeur d'une limitation, presque d'une négation. Il s'agit de prendre la mesure de ce qu'est l'homme, ou mieux de ce qu'il

CORPUS, revue de philosophie

n'est pas. Ni Dieu ni bête, l'homme tient le milieu entre deux extrêmes et c'est à cette place qu'il doit se tenir s'il ne veut pas dépasser la mesure et se perdre dans la démesure. L'homme n'est pas tout, ni même ce qu'il y a de meilleur dans le monde, mais cette conscience qui est celle de ses limites est aussi celle de la singularité de la condition d'homme. "Connais-toi toi-même", c'est-à-dire : ne te prends pas pour ce que tu n'es pas. Se connaître soi-même est la forme positive d'une maxime de type critique comme : ne pas se méconnaître et transgresser ses limites, qui sont celles de la nature ou de la condition humaine. Dans la perspective hobbesienne de fondation de l'état civil, cette maxime invite l'homme à sortir de lui-même, à ne pas être complice de lui-même en se prenant pour le centre du monde, elle l'incite à porter sur lui le regard qu'il porte sur les autres afin de savoir qu'il est comme les autres et que les autres sont comme lui, qu'il a des verres grossissants pour voir son intérêt et que l'égalité des uns et des autres est la source de la rivalité qui peut dégénérer en état de guerre en l'absence d'un pouvoir commun.

Certes cette idée d'un soi en quelque sorte partagé ne va pas subitement disparaître, mais à côté d'elle et même contre elle va se développer une autre interprétation du « connais-toi toi-même », où le soi est considéré comme une chose unique et propre à chacun de nous, si complexe qu'une vie entière n'est pas suffisante à faire l'inventaire de ce qui constitue une vie, à déchiffrer le mystère que chacun est pour lui-même. Foucault a montré comment se sont imposées ces formes multiples d'attention à soi, des confessions à l'aveu et au déchiffrement de ce que veulent nos désirs. La question socratique pivote alors sur elle-même, elle n'exhorte pas chaque homme à réfléchir sur « ce que c'est qu'être homme » (selon la phrase de Pascal), elle indique une direction contraire à celle de cette essence commune, et que l'on pourrait nommer la direction de la subjectivité, de l'être de chacun en ce qu'il a d'incommensurable avec celui des autres. Une question comme celle de Locke portant sur l'identité personnelle marque un tournant, car pourquoi chercher à savoir ce qui fait que chacun se reconnaît comme le même si ce n'est pour faire de

Préface

ce soi, du *self*, une sorte de clôture séparatrice et protectrice de l'identité propre de chacun ?

La représentation de soi comme homme nous fait au contraire éviter le mirage de la pseudo- incommensurabilité des uns avec les autres (individus ou peuples, d'ailleurs), la culture de l'authenticité, de l'unique, culture du soi ou du Nous dont les plus grands penseurs, de Montaigne à Lévi-Strauss, ont montré le danger et la stérilité.

Cette distinction schématique des deux voies de la connaissance de soi peut être illustrée par les noms et les projets en apparence semblables de Montaigne et de Rousseau, le premier s'inscrivant dans la lignée socratique, le second ouvrant la voie, plus aristocratique que socratique, du culte du soi.

La différence entre l'attitude de Montaigne vis à vis de son moi (« Je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique, c'est ma physique »¹) et celle de Rousseau dans les *Confessions* ne tient pas seulement au mode – discret ou insistant –, au ton – léger, amusé ou grave et sérieux –, du rapport de chacun d'eux à leur moi, mais à la nature même de ce moi. Montaigne cherche à se représenter son moi, à en faire un objet pour la réflexion, Rousseau cherche à posséder ce moi dont il assemble les fragments pour en apercevoir enfin la véritable figure, comme si c'était un véritable être organisé. La phrase de Montaigne qui nous paraît le mieux souligner cet effort d'objectivation de soi qui seul peut nous délivrer de l'idolâtrie (positive ou négative) envers le moi, est celle-ci :

J'ose non seulement parler de moi, mais parler seulement de moi... Je ne m'aime pas si indiscretement et ne suis si attaché et mêlé à moi que je ne me puisse distinguer et considérer à quartier, comme un voisin, comme un arbre².

¹ *Essais*, L.III, ch. XIII, éd. A. Thibaudet et M. Rat, Pléiade, 1962, p. 1050.

² *Essais*, L.III, ch. VIII, op. cit., p. 921.

CORPUS, revue de philosophie

Le moi de Rousseau est celui de Rousseau et de personne d'autre ; s'il était aussi celui d'un autre, et pire encore celui de tout un chacun, il n'intéresserait plus Rousseau qui le considérerait comme faux, factice, inauthentique parce que commun à tous et propre à personne en particulier. Rousseau cherche à se connaître *lui-même*, c'est la singularité de son être à travers l'unicité de son histoire qui est le but de ce parcours, à la fois anthropologique, exhaustif et introspectif. L'intimité va constituer l'objet caché et même recouvert par la vie sociale. Déchiffrer, décrypter : le moi est pour chacun ce qu'il y a de plus caché, dissimulé, inconnu. C'est à le découvrir que doit s'employer le sujet dans l'odyssée d'une confession. Cette voie est une des grandes voies dans lesquelles s'est engagée la pensée moderne (le moi profond de Bergson, le *Dasein* authentique de Heidegger, notamment). C'est la voie de la recherche de l'identité :

« Moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qu'il me reste à chercher » ; « Je fais la même entreprise que Montaigne, mais avec un but tout contraire au sien : car il n'écrivait ses essais que pour les autres, et je n'écris mes rêveries que pour moi »³.

« Je veux montrer un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme , ce sera moi. Moi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaud pas mieux, au moins je suis autre »⁴.

Montaigne dont on entend souvent dire qu'il a été le pionnier dans cette voie (cf. les jugements de Pascal, de Malebranche sur son entreprise : « le sot projet qu'il a de se peindre... »⁵) s'intéresse

³ *Réveries du promeneur solitaire*, Première Promenade, *Œuvres Complètes*, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Pléiade, 1964, Tome I, resp. p. 1001 et p. 995.

⁴ Les *Confessions*, livre 1, *Œuvres Complètes*, Tome I, p. 5.

⁵ Pascal, *Pensées*, fragment 780 (Lafuma)/ 62 (Brunschvicg).

Préface

pourtant à son moi tout autrement que pour le séparer de toute autre chose et le considérer comme si c'était une œuvre d'art, une création originale et unique. Le passage que l'on vient de citer est exemplaire de toute sa démarche dans les *Essais* (qui ne sont pas des confessions) où Montaigne cherche, non seulement à se voir au milieu des autres (ses contemporains aussi bien que les auteurs de l'antiquité grecque et romaine dont il nourrit continuellement sa réflexion) – et non pas séparé de tous les autres afin d'éviter le risque de l'altération –, mais cherche à se voir comme un autre, peu importe que cet autre soit un voisin ou un arbre. Car c'est le statut d'altérité qu'il lui faut conquérir afin de ne pas être complice de soi bien sûr, mais plus profondément parce que cette position d'altérité est la condition de possibilité de la variation indéfinie de l'objet du regard. C'est en se tenant au plus loin de soi que l'on peut justement se regarder comme on regarde un arbre ou un voisin, comme quelque chose qui n'est nullement singulier, rare, précieux, original, comme un mode, un des modes possibles de « l'humaine condition » (« une connaissance *du soi* qui git dans tout sujet humain » écrit Christiane Frémont ici même). Il se préserve ainsi du leurre de l'identité personnelle, de la croyance en une essence stable, fixe du moi, sans laquelle « la volonté de savoir » n'aurait plus d'objet à se mettre sous la dent. Libéré de cette illusion de substantialité qui, sous des formes mêmes négatives (et surtout sous des formes négatives !) hante la recherche moderne et contemporaine du moi véritable, profond, authentique, celui qui s'observe comme un voisin ou comme un arbre n'a plus besoin de se croire unique pour être intéressé par sa recherche, car il sait que ce qu'il aperçoit est toujours en mouvement, sujet à changements et variations, multiple et intotalisable. C'est cette universalité et ce cosmopolitisme du moi que dégage et retient le point de vue de la représentation de soi, contre l'entre-soi de la communauté, fut-elle composée d'un seul élément.

Outre leur intérêt propre, les textes réunis dans ce volume présentent aussi l'intérêt de nous faire connaître très précisément et nous faire comprendre les stratégies différentes de penseurs et d'écrivains d'une époque qui se tient encore sur le versant

CORPUS, revue de philosophie

socratique de la connaissance de soi, même si, de ci de là, apparaissent déjà des signes de l'attention qui sera de plus en plus portée aux formes subjectives et privatives du rapport à soi*.

Pierre GUENANCIA
Université de Bourgogne, Centre G. Chevrier

* Je n'ai pas donné ma propre communication parce que je n'y faisais que reprendre les réflexions contenues dans la 3^{ème} section (« La représentation de soi ») de mon livre *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, PUF, 2009.

« C'EST MOI QUE JE PEINS » : CONSCIENCE ET CONNAISSANCE DE SOI SELON MONTAIGNE

Quand les poutres parlent...

À la fin de la Renaissance, à l'aube de l'âge classique, Montaigne avait déjà posé les questions fondamentales pour penser le « cogito », sans formuler pour autant le concept auquel Descartes donna toute son ampleur. Quand bien même l'aurait-il formulé, Montaigne n'aurait jamais conçu l'« ego » sous les mêmes termes que l'auteur des *Méditations métaphysiques* et le cours de l'histoire des pensées en aurait été changé.

Les philosophes du XVII^e siècle se sont beaucoup inspirés des *Essais*, ils en ont souvent cité des passages sans nommer l'auteur ; notamment Pascal. Comment se présente la notion de « connaissance de soi » selon Montaigne ? L'examen de l'autportrait et de la manière de se peindre soi-même sera une première approche susceptible d'éclairer cette question. Elle nous conduira à une nouvelle interrogation : en quoi la conscience réflexive, la conscience de soi, nous aide-t-elle à comprendre la connaissance que chaque homme a de lui-même ? Enfin, nous nous demanderons en quoi consiste cette connaissance.

Même si le « soi » ne fait l'objet d'aucun privilège particulier dans l'œuvre de Montaigne, il est pourtant central dans ses réflexions : parfois insaisissable tant il est labile et mouvant, il apparaît sous de multiples facettes, en divers visages souvent masqués.

Sous quel aspect Michel de Montaigne se présentait-il en sa physionomie ? Il existe plusieurs portraits peints de lui, mais

CORPUS, revue de philosophie

le seul à retenir l'attention des spécialistes érudits est attribué à Dumonstier. Il est exposé au musée de Condé à Chantilly¹.

Plus féconde que les disputes d'attribution, prétendument érudites mais souvent douteuses quant à leurs conclusions, une visite dans la demeure de Montaigne et dans sa « librairie », sa magnifique bibliothèque, nous donnera une forme d'autoportrait plus exact de l'auteur, car sa pensée y est présente.

Montaigne aime sa maison, il en est fier. « Ma maison a été de longtemps ouverte aux gens de savoir, et en est fort connue, car mon père qui l'a commandée cinquante ans et plus, échauffé de cette ardeur nouvelle, de quoi le Roi François Ier embrassa les lettres et les mit en crédit, rechercha avec grand soin et dépense l'accoutance des hommes doctes, les recevant chez lui, comme personnes saintes, et ayant quelque particulière inspiration de sagesse divine, recueillant leurs sentences et leurs discours comme des oracles, et avec d'autant plus de révérence, et de religion, qu'il avait moins de loi d'en juger, car il n'avait aucune connaissance des lettres, non plus que ses prédécesseurs. Moi je les aime bien, mais je ne les adore pas. »²

¹ Portrait en buste, peinture sur toile, non signé, 1578, mais attribué à Dumonstier, musée de Condé à Chantilly. « L'attribution de ce portrait à Dumonstier est des plus problématiques car elle ne s'appuie que sur une estampe de 1772, réalisée par Ficquet, et qui porte l'inscription : « Dumonstier pinx. 1578 ». (...) À mi-corps, tourné de trois-quarts vers la gauche, Montaigne est représenté chef nu, regardant de face. (...) En haut de la toile, une inscription à l'horizontale en lettres capitales romaines et dorées nous renseigne sur le personnage représenté : « LE SEIGNEVR DE MONTAIGNE ». Il faut pourtant noter que Montaigne est représenté dans ses habits de maire de Bordeaux, fonction qu'il exerça entre 1581-1585. (...) Il est difficile de confirmer si ce tableau fut peint du vivant de Montaigne ou s'il s'agit au contraire d'une représentation posthume. Ce portrait est donc un portrait douteux (...). Le portrait de Chantilly reste pourtant aujourd'hui le portrait le plus reproduit et le plus copié ». Philippe Desan, auteur du *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, éditions Honoré Champion, 2004 ; numérisé en 2008, l'original provenant de l'Université du Michigan. Cf. Philippe Desan, *Portraits à l'essai. Iconographie de Montaigne*, avec la collaboration de Béatrice Le Court Grandmaison, Champion, 2007, p. 79-84.

² « Apologie de Raimond Sebond », *Essais*, II, 12, p. 138.

Agnès Minazzoli

Si Montaigne n'adore pas les gens doctes, il sait aimer les hommes qui lui sont chers. Dans les *Essais*, l'amitié fait l'objet d'un chapitre consacré à l'irremplaçable Etienne de La Boétie. L'amitié est chose rare, elle se cultive, elle fait partie intégrante de la pensée de la Renaissance, dans les échanges intellectuels avec les vivants et les morts.

Érasme invitait ses lecteurs à faire « parler » leurs maisons. Comme pour tant d'autres cabinets d'humanistes, les murs, les poutres et les plinthes, les tentures et les gobelets, tout devait porter la marque de l'esprit des habitants. Pour un homme de lettres, la demeure n'est pas simplement un lieu utilitaire où se nourrir et où dormir, elle est un intérieur profondément habité par ses préoccupations intellectuelles, par ses aspirations voire ses fantaisies.

À travers les sentences, grecques et latines, inscrites sur les poutres de son lieu de travail, miroir de ses pensées et de ses convictions philosophiques, la bibliothèque de Montaigne offre de lui un visage plus juste que tout autre portrait, un visage à multiples facettes. Les poutres parlent³. De leur lecteur, l'habitant de la maison, elles sont l'image, l'image d'un auteur qui se nourrissait des écrits des anciens, car il était leur contemporain, résolument moderne. Selon des sources du XVIII^e siècle, une inscription, consacrée à l'amitié, figurait parmi les autres dans cette immense librairie où Montaigne aurait recueilli les livres de La Boétie.

Il existe plusieurs éditions des *Essais* de Montaigne. Je n'en ferai pas ici la recension. Je me réfère souvent à celle de Pierre Villey, conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, Paris, Presses Universitaires de France, nouvelle édition 1965 ; deuxième édition, collection « Quadrige », Paris, 1992. Toutefois, pour des raisons de lisibilité du texte, pour les étudiants et les lecteurs étrangers, je me réfère dans ces pages à l'édition établie par Pierre Michel, Paris, Gallimard, 1962, préfacée par André Gide, collection « Folio », 1973.

³ Sur les sentences voir Alain Legros, *Essais sur les poutres – Peintures et inscriptions chez Montaigne*, Préface de Michael Screech, Paris, Klincksieck, 2000.

CORPUS, revue de philosophie

Hugo Friedrich était très sensible à l'écriture polyphonique des *Essais*⁴. A plusieurs voix, les sentences s'organisent en un espace architectonique dans cette grande librairie, tapissée de livres sur cinq degrés, où Montaigne pensait en marchant, écrivait en relisant et reprenait ses écrits.

Cette librairie était un espace « où s'étudier à soi »⁵, un espace voué à l'exercice de la réflexion et à celui du doute qui permettaient à notre auteur de déterminer le point de vue de ses « cogitations ». En latin, le terme de *sententia* ne se réduit pas au sens d'un énoncé moral, il désigne surtout une façon de penser, un sentiment, une opinion, un jugement.

Dans la première travée, nous pouvons lire cet extrait de *l'Ecclésiaste* : COGNOSCENDI STVDIVM HOMINI DEDIT DEVS EIVS TORQVENDI GRATIA. ECCL., 1, c'est-à-dire : « Soif de savoir : donnée par Dieu à l'homme pour le mettre sur le gril. » Ainsi la sentence n'énonce-t-elle pas tant un ordre moral qu'elle n'invite à un exercice intellectuel, à un art de la mémoire nécessaire au savoir. Notons, toutefois, qu'aucune poutre ne porte la devise de Montaigne, « Que sais-je ? ». Sans doute se trouve-t-elle implicitement gravée dans toutes les inscriptions, en filigrane.

Si les sentences élargissent le champ de vision imaginaire et philosophique du maître des lieux, inscriptions bibliques et devises sceptiques en coïncidence, elles jouent également un rôle propédeutique exemplaire par leur appel à la conscience des limites d'un savoir, par leur invitation au questionnement sur soi, sur le sens de l'existence, de sa finitude et de son ouverture au monde. Dès lors que signifie le « parler de soi » ?

Nulle connotation psychologique, aucune trace de narcissisme ne sont à chercher dans les lignes qui vont suivre où nous trouverons plutôt une vérité de fait. « J'ose non seulement parler de moi, mais parler seulement de moi ; je fourvoie quand j'écris d'autre chose et me dérobe à mon sujet. Je ne m'aime pas si

⁴ Voir *Montaigne* (1949), tr. fr., Paris, Gallimard, 1968, 1992.

⁵ « De trois commerces » III, 3, p. 61.

Agnès Minazzoli

indiscrètement et ne suis si attaché et mêlé à moi que je ne puisse distinguer et considérer à quartier, comme un voisin, comme un arbre. »⁶

Une chose est de penser à soi, autre chose est de parler de soi. La « présomption » ou la « sottise » de dire de soi « plus qu'il n'y en a », la complaisance menant à « tomber en amour de soi indiscrete » sont la « substance d'un vice »⁷.

Quand, le seul homme digne du nom de sage, Socrate, invitait à se connaître soi-même, c'était dans le but de se mépriser soi-même, affirme Montaigne, conscient de la « nihilité » de l'humaine condition⁸. A bien y réfléchir, je dirais des *Essais* qu'ils sont pour le lecteur une invitation, pour leur auteur un engagement à ne pas se méprendre sur soi.

Dans son avis au lecteur, en ouverture aux *Essais*, Montaigne entretient un jeu subtil et savant entre les trois premières personnes du singulier : il écrit à la première, le lecteur est sollicité à la deuxième et le livre est désigné à la troisième. Un lien de familiarité, inhabituel au XVI^e siècle, s'instaure ainsi entre trois individualités distinctes, le texte formant un pont, un passage entre le « Je » et le « Tu ». Le plus étonnant est la présentation de ce livre comme un être vivant, vivant au même titre que son auteur et son lecteur. D'une plus grande originalité encore est le geste ambigu et sincère de Montaigne qui convie son interlocuteur à lire ses pages tout en lui recommandant de ne surtout pas le faire.

⁶ « De l'art de conférer », III, 8, p. 209. « Indiscrètement » signifie « sans discernement ». « A quartier » signifie « avec recul ».

⁷ « Montaigne estime ne pouvoir véritablement connaître rien, que lui-même. De là cette extraordinaire défiance, dès qu'il raisonne : de là cette confiance, cette assurance, dès qu'il s'abandonne à lui-même et qu'il résigne à lui ses visées. C'est bien ce qui l'amène à tant parler de lui ; car la connaissance de soi lui paraît aussitôt plus importante que toute autre (...) S'il se peint, c'est pour se démasquer, convaincu que "l'être véritable est le commencement d'une grande vertu". Et je voudrais inscrire en tête des *Essais* ces mots admirables. » André Gide, préface aux *Essais*, éd. cit., p. 8.

⁸ Voir « De l'exercitation », II, 6.

CORPUS, revue de philosophie

« C'est moi que je peins. »

Ce dont tu es le plus fier, la belle image que tu as de toi, voilà ce qui te perdra.⁹

« Portraire », dans un parler assez lointain, signifiait « dessiner ». Trait pour trait, le dessin se devait d'être ressemblant et l'image conforme au modèle. En dehors du champ pictural, « peindre » avait très souvent le sens de décrire en écrivant à la plume.

Le genre de l'autoportrait en littérature ne s'impose pas avec la même évidence que l'autobiographie et les écrivains, les philosophes qui s'y exercent ne qualifient pas leur œuvre d'autoportrait mais la présentent plutôt comme un essai ou une méditation. Dans son livre, *Miroirs d'encre*, Michel Beaujour se réfère aussi bien aux *Essais* de Montaigne qu'aux *Rêveries du promeneur solitaire* de Jean-Jacques Rousseau et aux œuvres d'auteurs plus tardifs, tels Michel Leiris, André Malraux ou Roland Barthes, pour traiter de l'autoportrait littéraire¹⁰. Celui-ci se distingue principalement de l'autobiographie par la substitution d'un ordre associatif à un ordre chronologique : en effet, il ne décrit pas une succession d'événements significatifs, mais il bouleverse le cours du temps dans une pensée cohérente susceptible de conduire le lecteur à une réflexion philosophique sur le sens de la vie.

Malgré les maux physiques dus à l'âge comme à l'hérédité, laquelle s'inscrit dans la temporalité de plusieurs générations, le temps n'a rien de redoutable ni d'inexorable, pour Montaigne. Il doit être accepté, apprivoisé sinon maîtrisé, rapidement, lentement, au rythme des saisons de la vie. Dans les très belles pages et si justes qu'il consacre à l'auteur des *Essais*, Maurice Merleau-Ponty souligne avec force la dimension du temps dans l'écriture de soi.

⁹ Ménandre dans Stobée, texte de référence non identifié. Quarante et unième sentence.

¹⁰ Paris, Seuil, 1980.

Agnès Minazzoli

Dire le temps, telle est la question, car la conscience du temps est inséparable de la connaissance de soi, d'où l'attention portée par Montaigne « au ruissellement des pensées, à la spontanéité des songes, et qui lui fait anticiper par moments l'accent de Proust, comme si pour lui déjà la seule victoire sur le temps était d'exprimer le temps. »¹¹

Quand Montaigne écrit « à sauts et à gambades », il se laisse guider par les associations que lui inspirent sa mémoire et son imagination : il ne suit pas le cours du temps selon un ordre linéaire, il le bouscule, il le provoque et fait surgir ainsi les événements qui l'ont marqué. Il nous fait part de ses expériences, il nous transmet ses pensées et nous livre les réflexions qui ont ponctué le cours de son existence. Ainsi, une autre différence s'impose : dans l'autobiographie, un écrivain se demande comment il est devenu ce qu'il est, tandis que l'autoportraitiste s'interroge sur ce qu'il est au moment où il écrit. « Je me ferai connaître non pas tel que j'ai été, mais tel que je suis désormais, tel que je suis maintenant », affirmait Saint Augustin qui inscrit ainsi le présent dans le cours d'un devenir¹². Pour l'heure, il est difficile de décider si Montaigne était autobiographe ou autoportraitiste ou bien les deux à fois, ou bien ni l'un ni l'autre.

Comme il l'écrit dans son avis au lecteur, il veut se présenter en sa « façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice » : « Que si j'eusse été entre ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de la nature, je t'assure que je m'y fusse très volontiers peint tout entier, et tout nu. »¹³ Certains commentateurs ont voulu voir en cette dernière assertion une référence aux hommes dits « sauvages » – terme du reste récusé par Montaigne – découverts lors de la conquête de l'Amérique. Il n'en est rien, la nudité en question répond au désir de se présenter dans l'intégralité de sa personne,

¹¹ « Lecture de Montaigne », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, 1987, p. 255 et suivantes.

¹² *Les Confessions*, X, 4.

¹³ « Au lecteur », p. 49.

CORPUS, revue de philosophie

comme individu parmi d'autres semblables toujours différents, comme un homme tel qu'il est¹⁴.

Mais voyons de plus près. « Qui suis-je » ? Etait-ce bien-là une question fondamentale pour Montaigne dont l'incessante préoccupation se traduisait par le fameux « Que sais-je ? » ? Si la connaissance de soi peut être éclairée par l'art de se peindre, riche en images et fourmillante de détails dignes du savoir-faire des plus grands peintres, l'écriture de Montaigne nous conduit sur la bonne voie : de trop petite taille pour sa fonction de maire mais d'une grande endurance à l'effort, aimant la compagnie des gens simples mais davantage encore le retrait en sa librairie, voilà, en quelques traits, en son physique, en son moral, le personnage bien planté¹⁵.

¹⁴ Dans son essai, *Montaigne en mouvement* (Paris, Gallimard, 1993), Jean Starobinski s'interroge notamment sur les expériences qui sont réservées à l'individu, une fois récusée l'illusion du paraître. Selon Starobinski, Montaigne voit le doute s'étendre jusqu'au point où nulle opinion n'offre une garantie supérieure à celle de la vie sensible. Par le détour de la réflexion sceptique, il rétablit la « relation à autrui » reconnaît les droits de la coutume et de la finitude.

¹⁵ « Je suis d'une taille un peu au-dessous de la moyenne. Ce défaut n'a pas seulement de la laideur, mais encore de l'incommodité, à ceux surtout qui ont des commandements et des charges, car l'autorité que donne une belle présence et majesté corporelle y manque (...). J'ai au demeurant la taille forte et ramassée ; le visage non pas gras, mais plein ; la complexion entre le jovial et le mélancolique, moyennement sanguine et chaude, la santé forte et allègre, jusque bien avant en mon âge rarement troublée par les maladies (...).

Mes conditions corporelles sont, en somme, très bien accordantes à celle de mon âme. Il n'y a rien d'allègre : il y a seulement une vigueur pleine et ferme (...). J'ai une âme toute sienne, accoutumée à se conduire à sa mode. N'ayant eu jusques à cette heure ni commandant ni maître forcé, j'ai marché aussi avant et le pas qu'il m'a plu : cela m'a amolli et rendu inutile au service d'autrui, et ne m'a fait bon qu'à moi. » « De la présomption », II, 17, p. 397 et suivantes. Dans son livre sur Montaigne, Stefan Zweig commente ce passage.

Agnès Minazzoli

Montaigne se peint lui-même, il est écrivain et philosophe, il a plus d'une flèche à son arc : il connaît l'art de divertir, voire celui de séduire, sans doute pour mieux se remettre à sa place, laquelle est peut-être, pour nous, partout et nulle part, comme le cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part selon Nicolas de Cues que Montaigne avait lu. Par ce cercle, le grand philosophe de la première Renaissance entendait signifier la présence de Dieu et l'ignorance dans laquelle nous sommes pour la comprendre. Loin de moi l'idée de faire un dieu de notre philosophe de la fin du XVI^e siècle, lui qui réfutait comme imaginaire et fallacieuse toute image prêtée au Créateur du monde, comme le montre, à maintes reprises, l'« Apologie de Raimond Sebond » .

« Portrait porte absence et présence, plaisir et déplaisir », écrira Pascal dans ses *Pensées* : avant lui, Montaigne s'est prêté plus d'une fois au jeu d'apparaître et de disparaître, de se montrer pour mieux se cacher ou inversement, tant était forte et cohérente sa conception de la coïncidence des contraires, comme nous le prouve son Avis au lecteur.

Philosophiquement fondée sur l'idée que la connaissance humaine est toujours approximative ou asymptotique, ainsi que nous pourrions qualifier la « docte ignorance » qui est au cœur de la pensée de Nicolas de Cues, la coïncidence des opposés ne renvoie pas à un scepticisme négatif. Elle ouvre la voie à une pensée critique : Montaigne la développe dans les *Essais*, il l'applique à lui-même¹⁶.

Absence et présence, visage masqué et visage découvert, corps habillé et corps dénudé : à propos de l'écriture de soi et de

¹⁶ Dans *La docte ignorance*, Nicolas de Cues décrit la pensée comme une ligne asymptotique tendant toujours à rejoindre l'infini. Cette image géométrique se retrouve dans plusieurs de ses oeuvres. Notamment dans le *De icona (Le tableau ou la vision de Dieu*, traduction, préface et glossaire par Agnès Minazzoli, Paris, Cerf, 1986. Édition revue et corrigée, Paris, Les Belles Lettres, dans la collection l'Ymagier, dirigée par Yves Hersant, mai 2012. Je me permets aussi de mentionner mes essais où cette question est abordée : *La Première ombre. Réflexion sur le miroir et la pensée*, Paris, Minuit, 1990. *L'homme sans image. Une anthropologie négative*, Paris, PUF, 1996.

CORPUS, revue de philosophie

la figurabilité du moi chez Montaigne, Louis Marin a examiné le double sens du portrait dans sa transparence et son opacité.¹⁷ Dans l'écriture de soi, c'est le *et*, non pas le *ou*, qui prend toute sa valeur, ce n'est pas « celui-ci *ou* celui-là », mais « celui-ci *et* celui-là » qui a toute son importance. Voilà la preuve qu'il existe un Montaigne plus proche du philosophe cusain, penseur de la coïncidence des contraires à la Renaissance, que des sceptiques de l'Antiquité gréco-latine, surtout les pyrrhoniens pour lesquels la seule assertion valide était : « ni ceci ni cela ».

À l'article SCEPTICISME, Diderot ne mentionna pas la pensée de Montaigne. Il le regretta et dans son *Essai sur la vie de Sénèque*, paru quinze ans après l'*Encyclopédie*, il reconnut tardivement en l'auteur des *Essais* un immense écrivain, un excellent philosophe mais aussi un très grand artiste. « Montaigne est riche en expressions, il est énergique, il est philosophe, il est grand peintre et grand coloriste. Il déploie en cent endroits tout ce que l'éloquence a de force ; il est tout ce qu'il lui plaît d'être... Parmi le grand nombre de jugements divers qu'il prononce au chapitre des livres, il n'y en a pas un où l'on ne reconnaisse un tact sûr et délicat. »¹⁸ D'un esprit critique d'une écriture picturale et si vivante, sans doute Diderot a-t-il découvert sur le tard, dans les œuvres de Montaigne, d'étroites affinités de pensée.

La conscience : le cheval et la mouche guêpe

La science de nous entredéfaire et entre-tuer, de ruiner et perdre notre propre espèce, il semble qu'elle n'a pas beaucoup de quoi se faire désirer aux bêtes qui ne l'ont pas.¹⁹

¹⁷ Voir Louis Marin, *L'écriture de soi. Ignace de Loyola, Montaigne, Stendhal, Roland Barthes*. Recueil établi par P.-A. Fabre avec la collaboration de D. Arasse, A. Cantillon, G. Careri, D. Cohn et F. Marin, année 2000, volume 98, n° 98-2.

¹⁸ Cité par Michèle Chabanon, « Présence de Montaigne dans la pensée ultime de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, Année 1996, volume 21, n° 21, p. 51-67.

¹⁹ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 182-183.

Agnès Minazzoli

Pour Montaigne, la conscience de soi tient au sentiment d'être corps et âme tout à la fois. C'est ce qu'il met en évidence quand il s'interroge sur les limites entre la vie et la mort, entre les états conscients et les moments d'inconscience, sur le vertige, l'évanouissement, l'agonie. La conscience et l'expérience ou encore la sensation d'être que chacun a de soi se révèlent tout particulièrement dans ces instants de basculement où le monde semble s'effacer tout d'un coup quand la lumière disparaît avec le sens de soi-même.

Durant les temps troublés des guerres de religion, victime d'une grave chute de cheval, Montaigne vit la mort de près.

« Ceux qui étaient avec moi, après avoir essayé par tous les moyens qu'ils purent de me faire revenir, me tenant pour mort, me prirent entre leurs bras et m'emportèrent avec beaucoup de difficulté en ma maison, qui était loin de là environ une demi-lieue française. Sur le chemin, et après avoir été plus de deux grosses heures tenu pour trépassé, je commençai à me mouvoir et respirer, car il était tombé si grande abondance de sang dans mon estomac que, pour l'en décharger, nature eut besoin de ressusciter ses forces. On me dressa sur mes pieds, où je rendis un plein seau de bouillon de sang pur et plusieurs fois, par le chemin, il m'en fallut faire de même. Par là je commençai à reprendre un peu de vie, mais ce fut par les menus²⁰ et par un si long trait de temps que mes premiers sentiments étaient beaucoup plus approchants de la mort que de la vie. »²¹

Ce souvenir marqua de son empreinte toute la vie de Montaigne, tant il est vrai que cette chute fut pour lui l'occasion de côtoyer la mort.

Revenant à lui, commençant à y voir, mais « d'une vue si trouble, si faible et si morte » qu'il ne discernait rien que la lumière, il fit alors l'expérience de l'union de l'âme et du corps : « Quant aux fonctions de l'âme, elles naissaient avec même progrès que celles du corps. » Tout d'abord, il lui sembla avoir

²⁰ C'est-à-dire petit à petit.

²¹ « De l'exercitation », II, 6, p. 62.

CORPUS, revue de philosophie

« une arquebuse en la tête » : la douleur apparaît alors comme un lien entre le spirituel et le corporel.

Si la vie ne lui tenait plus qu'au bord des lèvres, en fermant les yeux, prêt à rendre son dernier souffle, Montaigne se laissa gagner par la douceur de s'alanguir : le plaisir semble là une nouvelle preuve de l'union de l'âme et du corps. « C'était une imagination qui ne faisait que nager superficiellement en mon âme, aussi tendre et aussi faible que tout le reste, mais à la vérité non seulement exempte de déplaisir, ainsi²² mêlée à cette douceur que sentent ceux qui se laissent glisser au sommeil. »²³

La suite du récit de cet événement traumatique met en valeur, beaucoup plus que l'affliction et la douleur, la paix et la douceur. À la différence de Descartes plus tard, Montaigne ne conceptualise pas les rapports entre l'âme et le corps, car il n'est pas dans son intention de proposer à son lecteur une démonstration mais de lui rapporter une expérience, de lui en livrer les conséquences et de lui faire partager les bienfaits qu'il en a tirés pour lui-même. « C'eût été sans mentir une mort bien heureuse, car la faiblesse de mon discours²⁴ me gardait d'en rien juger, et celle du corps d'en rien sentir. Je me laissais couler si doucement et d'une façon si douce et si aisée que je ne sens guère autre action moins pesante que celle-là était. Ce conte d'un événement si léger est assez vain, n'était l'instruction que j'en ai tirée pour moi : car, à la vérité, pour s'appivoiser à la mort, je trouve qu'il n'y a que de s'en avoisiner. »²⁵

Ce souvenir d'une chute de cheval décrit-il le chemin de Damas de notre auteur ? Non, car l'accident ne conduit pas à une conversion : seule demeure la certitude d'être « un », un être humain, corps et âme liés. Cette certitude, Montaigne la confirme par l'évocation de l'agonie de plusieurs proches qui lui semblent

²² C'est-à-dire : mais.

²³ *Ibid.*, p. 63-64.

²⁴ C'est-à-dire : esprit.

²⁵ *Ibid.*, p. 68.

Agnès Minazzoli

avoir encore, en cet instant décisif, connaissance et de leur âme et de leur corps.

Ainsi la conscience de soi, la conscience d'être soi, se révèle-t-elle avec force dans ces expériences extrêmes où l'homme touche le fond ou la fin de son existence pour revenir à sa surface, en sa profondeur ou pour y plonger.

Si, dans la tradition philosophique, la notion de conscience apparaît avec Descartes sous le nom de *cogito*, elle est déjà présente dans les *Essais* parfois considérés comme un voyage au bout de la conscience de soi.

La métaphore du voyage est à garder en mémoire. Mais, dès lors, il convient d'établir une nette distinction entre la conscience réflexive et la conscience morale à laquelle Montaigne s'attaque dans le cinquième chapitre du Livre II des *Essais*. Au cours d'une critique sévère mais néanmoins très pertinente, dûment pensée, des mœurs et des coutumes de son pays, Montaigne prend pour cible la conscience morale qui « comme la mouche guêpe pique et offense autrui, mais plus soi-même, car elle y perd son aiguillon et sa force pour jamais... »²⁶

Pourquoi cette réflexion sur le mal figure-t-elle dans le chapitre « De la conscience » ? Épineuse question ! Si elle est un effet du hasard lié au libre style de l'auteur, elle a cependant une signification et une grande importance dans les quelques pages que Montaigne lui consacre. La conscience morale n'est pas sans rapport avec la conscience de soi : cette dernière, la conscience réflexive, est indissociable de la conscience des autres ; quant à la conscience morale, assimilable au sens du droit et du devoir, elle est une forme de relation à autrui, mais une relation hostile et nuisible à l'homme même.

La condamnation des guerres civiles et des méfaits causés par les conflits religieux sur le comportement des hommes a pour but de nous montrer que la conscience du devoir dans l'engagement à ces combats meurtriers se retourne contre nous-mêmes et « nous produit contre nous ».

²⁶ « De la conscience », II, 5, p. 54-58. Ici, p. 55.

CORPUS, revue de philosophie

La conscience est alors une ennemie perfide et redoutable qui, dans la veille et le sommeil, nous tourmente et nous tараude de plusieurs « imaginations pénibles » et nous frappe d'un « fouet invisible ». Et Montaigne de pourfendre le sens du devoir et de la culpabilité par l'évocation de scènes de crainte et de tremblement, de géhennes ou encore de tortures cruellement pratiquées par les instances juridiques d'alors pour accuser ou innocenter, comme, par exemple, le supplice par cuisson dans une marmite.

Fondamentalement, selon moi, la question sous-jacente dans ces pages consacrées à la conscience morale est la suivante : pourquoi les hommes se font-ils souffrir eux-mêmes en faisant souffrir leurs semblables ?

En nominaliste qu'il est, Montaigne s'oppose radicalement aux théories générales fondées uniquement sur les idées abstraites : combien il se méfie des « échafaudages » de raisonnements élaborés au mépris de tout sens de l'observation, combien des dogmes péremptaires et des principes scolastiques ! La raison n'a de valeur à ses yeux que dans son exercice critique. Entièrement consacré à la conscience morale, le livre « De la conscience » se présente comme une défense des droits de la sensibilité humaine contre les présomptions d'une raison d'autorité.

« De quel droit la conscience juge-t-elle lorsqu'elle approuve ou condamne, lorsqu'elle excuse ou accuse et réprimande ? Il faut répondre en gros : du droit de la raison. »²⁷ C'est ainsi que se trament des liens étroits entre la raison et la conscience.

Sous des attributs différents de la raison, Marcel Conche relève trois formes distinctes de conscience dans les *Essais* : la raison théorique, la raison pratique et la raison sophistique. Chacune de ces formes est affectée d'un signe négatif ou positif. Sous le premier, s'inscrivent la raison théorique et la raison sophistique, sous le second, seule demeure la raison pratique, à condition qu'elle prenne en compte la part de la coutume dans nos jugements.

²⁷ Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 124 et suivantes.

Agnès Minazzoli

Mais en quoi ces pertinentes distinctions nous éclairent-elles sur la conscience de soi ? Il n'est pas de conscience de soi sans conscience des autres : combien de réserves Montaigne émettrait-il au sujet de la conscience de soi conçue isolément comme entité singulière, combien de valeur lui accorderait-il, lui, le philosophe des contradictions bien pensées, examinées plus haut, lui qui fut le premier à être « conscient de la conscience » !²⁸ Pourquoi la critiquerait-il ? Parce qu'il est persuadé que le « moi » ou le « soi » appartient à une communauté de sujets, parce qu'il est le premier à penser, sans en avoir inventé le concept, l'intersubjectivité. Pourquoi la reconnaîtrait-il ? Parce qu'il est convaincu qu'être soi-même et en avoir conscience, c'est aussi avoir en soi un savoir et une expérience à transmettre.

À lire Merleau-Ponty qui voit très justement les paradoxes de Montaigne, le savoir en question serait l'objet d'une « recherche sans découverte », d'une « chasse sans prise ». Mais l'objectif d'un projet toujours recommencé serait vain si, d'avance, l'objet en était déjà trouvé. L'être humain est toujours à se faire et se refaire : la recherche de Montaigne n'est pas « le vice d'un dilettante, mais la seule méthode convenable quand il s'agit de décrire l'homme. »²⁹ Il ne s'agit pas seulement de le décrire mais aussi de tenter de le connaître, pour se connaître soi-même.

De la connaissance de soi

Si j'étudie, je n'y cherche que la science, qui traite de la connaissance de moi-même, et qui m'instruise à bien mourir et à bien vivre.³⁰

« Connais-toi toi-même » : l'adage delphique semble inscrit depuis toujours dans la pensée de Montaigne, à tel point qu'il est légitime de reconnaître un questionnement socratique dans les *Essais* où l'on relève cent quinze occurrences du nom du

²⁸ Voir Marcel Conche, *ibid.*, p. 111.

²⁹ *Op. cit.*, p. 255 et suivantes.

³⁰ « Des Livres », II, 10, p. 106.

CORPUS, revue de philosophie

philosophe grec. Sans participer comme Erasme à la célébration de « Saint Socrate », Montaigne fait de celui qu'il appelle « son homme » le parangon de l'humanité. En revanche, la conception platonicienne du ciel des idées ne trouve pas grâce à ses yeux³¹.

« Que philosopher, c'est apprendre à mourir », voilà ce qui nous est enseigné dès le lycée, sinon aujourd'hui, du moins il y a quarante ans. Pourtant, personne n'est plus vivant que Montaigne : apprivoiser l'idée de la mort est simplement le préambule au bien vivre, mais la première condition pour mener la meilleure existence possible est la connaissance de soi. Celle-ci ne sera jamais pleine et entière, tout au plus approximative, mais elle sera toujours d'un précieux secours dans la quête d'un équilibre. Quel équilibre sinon celui qui consiste à persévérer dans la recherche de la connaissance de soi tout en sachant qu'elle n'aura jamais de fin ? L'image de la balance est très présente dans les *Essais*, sous-jacente à tous les propos tenus sur « l'humaine condition » : posons sur l'un des plateaux la question « qu'est-ce que l'homme ? » et sur l'autre la réponse « l'homme est un animal qui pense », tout bascule et le sens de la vie humaine est réduit à néant. Maurice Merleau-Ponty l'a très bien compris.

« Quand il écrit : *Je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique, ma physique*, il faut prendre ces mots à la lettre. » Aucune autre métaphysique, aucune autre physique ne pourrait expliquer l'homme, « parce que c'est l'homme encore qui 'prouve' les philosophies et les sciences, et qu'elles s'expliquent par lui plutôt que lui par elles. Si par exemple on voulait isoler l'esprit et le corps en les rapportant à des principes différents, on ferait disparaître ce qui est à comprendre : le 'monstre', le 'miracle', l'homme. En toute conscience, il ne peut donc être question de résoudre le problème de l'homme, il ne peut s'agir que de décrire l'homme comme problème »³².

³¹ Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article, « Le ciel des idées », in *Azur*, catalogue de l'exposition du même nom à la Fondation Cartier pour l'art contemporain, 1993, p. 234-246.

³² Merleau-Ponty, *ibid.*

Agnès Minazzoli

La conscience de soi est indissociable de la conscience des autres, mais en quoi est-elle liée à la connaissance de soi et à celle des autres ?

La relation entre conscience et connaissance est-elle de l'ordre de l'implication ou de l'inférence ? Montaigne ne procède guère par induction mais par déduction, bien que ces termes logiques conviennent d'assez loin à la forme vagabonde de son style.

C'est la connaissance du monde, de tous les règnes de la nature et surtout du règne animal, qui nous permet d'accéder à la connaissance des autres, c'est la connaissance des autres qui ouvre la porte à la connaissance de soi et c'est la connaissance de soi qui permet d'avoir conscience de soi. Pour être conscient de soi, il faut d'abord se connaître.

Il s'agit de partir du général, de la variété de l'univers, pour arriver au particulier, à la singularité de l'individu. Or, l'homme n'est pas le seul au monde à posséder une connaissance de ce qui peut être bénéfique au bien vivre. Maintes fois, l'« Apologie de Raimond Sebond » souligne l'aptitude des animaux à connaître et à reconnaître ce qui leur est utile et bon pour vivre au mieux et vaincre les maladies, car la maladie est pour Montaigne l'une des cibles principales à viser, non seulement pour survivre mais pour persévérer dans son être et l'accomplir tout entier³³.

L'une des premières conditions de légitimité de la connaissance est la conscience des limites de notre jugement humain. Reconnaître ces limites est « souverain bien ». Fâcheuses victimes des opinions et autres croyances, ceux qui méprisent les connaissances apportées par la science témoignent de leur étroitesse d'esprit et de leur bêtise ! Si nous condamnons ce qui nous semble étranger et ce que nous ne comprenons pas, alors nous tombons dans la présomption, dans l'oubli de notre finitude et de la précarité de notre vie³⁴. Au contraire, si nous admettons

³³ Je me permets de renvoyer ici à mon article « La santé du philosophe médecin. Montaigne et la maladie de la pierre », paru en ligne, sur le site Accedit.com.

³⁴ Voir « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 175 et suivantes.

CORPUS, revue de philosophie

les frontières qui bornent notre connaissance à la longueur de notre nez, alors et seulement alors, peut-être pourrions-nous les dépasser. Pour ce faire, il convient de mesurer toute la part qui revient à l'expérience dans la connaissance que nous avons du monde, de nos semblables et de nous-mêmes.

Quand Montaigne insiste sur les limites de la connaissance, il entreprend une critique de la raison, cette raison si souvent brouillée par les effets de l'imagination et par le trouble des passions. Il s'engage aussi dans une réflexion sur le bon et le mauvais usage de notre jugement, il accepte la part d'ignorance qui est en nous. Marquée au sceau de la modestie et placée sous le signe de l'honnêteté intellectuelle, cette acceptation est une condition théorique et pratique pour aborder le champ des savoirs, des sciences et de la vérité, aussi relative celle-ci soit-elle.

Pour Montaigne, ennemi des abstractions, il n'est de solide connaissance qu'appliquée. Apprendre pour apprendre, connaître pour connaître ? Vaine entreprise ! Voilà qui rapproche notre auteur de Rabelais : une tête bien pleine n'est pas une tête bien faite. Seules les connaissances et les sciences qui nous enseignent comment vivre – tel est le fond de la question – méritent notre attention et notre application.

Aucune instance théorique n'a de grâce à ses yeux si elle ne nous aide pas à bien mener notre existence, car il n'est de connaissance profitable à l'esprit sans savoir lié à l'expérience.

Ainsi Montaigne apprécie-t-il, par-dessus tout autre genre d'auteurs, les historiens qui s'interrogent sur les coutumes des peuples avant d'envisager la spécificité individuelle : pour chaque individu, la conscience de soi est culturelle, pour les fourmis comme pour les hommes. Tel est le principe de toute communauté.

Aussi bien le savoir lire et le savoir bien vivre constituent-ils un lien indestructible entre la conscience et la connaissance de soi qui inclut celle des autres.

« Je demande généralement des livres qui usent des sciences, non ceux qui les dressent. »³⁵ « Dresser », ici, rejoint le sens que

³⁵ « Des Livres », II, 10, p. 112.

Agnès Minazzoli

Furetière donne à ce verbe dans son *Dictionnaire*, à savoir établir un inventaire ou des instructions. Le refus des classements catégoriques et le rejet des dogmes de la scolastique garantissent pour notre auteur le bon usage des livres.

Comment vivre avec les livres, comment vivre ensemble avec eux et avec soi-même ? C'est tout un : trouver un rythme, tel est l'enjeu de la lecture et de la connaissance de soi. Une chose est d'éprouver un sentiment d'isolement, autre chose est de savoir apprivoiser la solitude pour en apprécier tous les bienfaits, à l'instar de ces hommes retirés dans des institutions monacales où la manière de vivre n'avait rien de rigide. Il s'agit de « cette forme de solitude régulièrement interrompue que connaissent les moines de certaines communautés religieuses, qui vivent selon des règles, mais des règles souples. » Cette manière d'être est nommé par Roland Barthes « l'idiorythmie³⁶. Comment mieux qualifier la façon de lire et la manière d'être de Montaigne ?

Pour être fidèle à cette façon, à cette manière, il convient d'ajouter qu'il n'est de connaissance profitable à l'esprit sans plaisir. Vers quelles connaissances Montaigne se tourne-t-il, vers quels ouvrages ? Il choisit les livres qui, précisément, l'éclairent sur la connaissance de lui-même tout en lui apportant science et plaisir.

L'auteur des *Essais* refuse de se mettre à la torture pour s'instruire, pour connaître le monde, les autres qui ne lui sont jamais étrangers, et, enfin, pour se connaître lui-même. « Je souhaiterais avoir plus parfaite intelligence des choses, mais je ne la veux pas acheter si cher qu'elle coûte. Il n'est rien pourquoi je me veuille rompre la tête, non pas pour la science, de quelque grand prix qu'elle soit. Je ne cherche aux livres qu'à m'y donner du plaisir par un honnête amusement ; ou si j'étudie, je n'y

³⁶ Cité par Marielle Macé dans son très beau livre, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 2011, p. 161. Voir Roland Barthes, *Comment vivre ensemble*, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1993-1995, tome I, p. 36.

CORPUS, revue de philosophie

cherche que la science, qui traite de la connaissance de moi-même, et qui m'instruit à bien mourir et à bien vivre. »³⁷

L'importance accordée par Montaigne au plaisir de la connaissance est proportionnelle à la conscience qu'il a des limites du savoir humain, surtout quand le sujet de ce savoir est le même que son objet. Plus courte est la distance entre ces deux pôles et plus le sujet est de parti pris avec son objet, moins certaine et plus douteuse est la connaissance. « L'homme n'est non plus instruit de la connaissance de soi en la partie corporelle qu'en la spirituelle. »³⁸ Pourquoi ? Parce que nous ne pouvons nous dépendre de nous-mêmes. Quand Lévi-Strauss relève, dans *Tristes tropiques*, le paradoxe de l'ethnologue, il me semble en étroite proximité avec Montaigne, quelles que soient les réserves qu'il a émises, plus tard, à l'égard de l'auteur des *Essais*³⁹.

Le champ des savoirs embrassé par Montaigne est si vaste qu'il nous mène jusqu'au Nouveau Monde, découvrant ainsi les coutumes et les rites des peuples dits « primitifs », moins « sauvages » que nous Européens, barbares dans nos principes juridiques et nos lois et dans notre manière de traiter les prisonniers et les morts. Le chapitre « Des cannibales » en témoigne avec force⁴⁰.

Selon Claude Lévi-Strauss, l'auteur des *Essais* serait dans une impasse ou, plutôt, pris entre deux pièges. Bien sûr, c'est au Montaigne précurseur de l'ethnographie que ces propos s'adressent, notamment le reproche d'un certain relativisme culturel. Jugées au critère de la raison, les coutumes des sociétés primitives apparaissent sauvages ou barbares mais, selon le même critère, aucune société ne devrait apparaître sauvage ou barbare : toute

³⁷ « Des Livres », II, 10, p. 106.

³⁸ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 292.

³⁹ Voir *Histoire de Lynx*, ch. XVIII, « En relisant Montaigne », Paris, Plon, 1991, p. 277-297. Ici, p. 281.

⁴⁰ Voir « Des cannibales », I, 31, p. 302-317. Je me permets de renvoyer ici à mon texte « Manger de l'homme ? Le cannibalisme selon Montaigne et après... », in *L'affrontement et ses images*, Seyssel, éd. Champ Vallon, 2009, p. 121-136.

Agnès Minazzoli

coutume replacée dans son contexte pourra trouver un fondement. C'est une ambivalence que Lévi-Strauss ne pardonne pas à Montaigne. Ainsi l'accuse-t-il de naviguer entre deux écueils : « Une perspective ouvre sur la philosophie des lumières, c'est-à-dire sur l'utopie d'une société qui aurait enfin une assise rationnelle. L'autre perspective débouche sur le relativisme culturel et le rejet de tout critère absolu dont une culture pourrait s'autoriser pour en juger une autre. » Et notre grand lecteur dont je ne partage pas ici l'avis, comme vous l'aurez compris, finit par reprocher à Montaigne de se conformer aux conseils de la sagesse qui commanderaient de suivre les règles de la société où il est né et où il continue à vivre, puisque toutes les coutumes se valent, en bien ou en mal.

Ma distance à l'égard de ces pages de Claude Lévi-Strauss vient de la distinction que j'observe toujours entre la vie et la pensée d'un auteur. Montaigne pouvait-il, en son temps, s'exiler au pays des cannibales ? Perspective inconcevable ! Il n'avait pas d'autre choix que de rester dans sa société de naissance, même si son esprit était ailleurs et ouvrait des frontières vers d'autres horizons de pensée⁴¹. L'avis au lecteur et le chapitre « De la conscience », parmi tant d'autres passages des *Essais*, le prouvent fermement : nous ne saurions sagement mettre en doute ici les convictions de son auteur que je n'ai pas à défendre mais seulement à tenter de comprendre.

Ainsi puis-je avancer que la connaissance et, en particulier, celle de soi, progresse par la confrontation et par la comparaison des comportements humains, aussi large soit le terrain d'investigation qu'il est possible d'examiner. Ces chocs culturels acceptés, apprivoisés, nourrissent la pensée et permettent à l'esprit critique de s'exercer.

Ainsi puis-je également affirmer, désormais, que pour Montaigne, la science, la connaissance et la conscience de soi sont trois registres d'activité mentale différents, parfois contradictoires mais complémentaires.

⁴¹ Sur ce point je me permets de renvoyer à mon article « Nous pensons toujours ailleurs », *L'Inactuel*, n° 8, « Territoires, frontières, passages », Paris, Calmann-Lévi, automne 1997.

CORPUS, revue de philosophie

Dans le chapitre « Du démentir », Montaigne s'interroge sur le sens de son entreprise : que signifie parler de soi et tenter de se connaître soi-même ? Même si son livre, les *Essais*, ne devait avoir aucun lecteur, dans le présent ou dans l'avenir, l'exercice aura été profitable. L'examen et l'écriture de soi sont une partie intégrante de la force de vivre, une participation essentielle à la dynamique nécessaire pour se réconcilier avec soi-même, avec toutes ses contradictions. « Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son auteur, d'une occupation propre, membre de ma vie. »⁴² Le corps du texte, selon l'expression consacrée, le corps des *Essais* serait-il celui de Montaigne mis en mots, mis en pages ?

Le « membre d'une vie » peut être aussi un parent, un ami. Ainsi convient-il d'insister sur les événements qui relèvent de l'expérience, sur certains moments décisifs de l'existence : ils ponctuent la pensée d'un homme, ils l'orientent et, parfois, la changent de voie, selon une courbe aléatoire. Sans doute Montaigne n'aurait-il pas conçu la connaissance de soi de la même manière, peut-être aurait-il écrit en un style différent, s'il n'avait pas souffert de la perte de son ami le plus cher. « Se demander quel il aurait été s'il n'avait pas rencontré La Boétie, et aussi ce qu'eussent été les *Essais* si La Boétie n'était mort aussi jeune ; si, sur l'esprit de son ami, s'était exercé plus longtemps son empire. Sainte-Beuve, à ce propos, cite une très belle phrase de Pline le Jeune : 'J'ai perdu un témoin de ma vie... je crains désormais de vivre plus négligemment.' Mais c'est ce 'négligemment' que nous aimons dans Montaigne. Sous les yeux de La Boétie, Montaigne se drapait quelque peu à l'antique. Sincère encore ici, comme toujours, car il est épris d'héroïsme ; mais il n'aime pas, il aimera de moins en moins, que l'homme se guinde, et craindra de plus en plus qu'il ne lui faille se rétrécir pour se hausser. »⁴³ Combien d'accents pascaliens entendons-nous dans ces dernières lignes ! C'est André Gide qui les fait résonner ici : je n'entends

⁴² « Du démentir », II, 18, p. 426.

⁴³ André Gide, préface aux *Essais*, éd. cit., p. 16.

Agnès Minazzoli

pas Montaigne de la même oreille, sur ce point. Mais ses propos sur l'amitié sonnent juste. D'un individu à l'autre, les cinq sens ne s'accordent pas de la même manière.

Peindre, écrire, se connaître soi-même

La connaissance de soi est inséparable de la connaissance des autres et de la conscience d'être un, âme et corps réunis, quels que soient les sens que nous recevons à la naissance, car, parfois, il peut en manquer.

L'attention portée par Montaigne aux sourds-muets et aux aveugles témoigne du souci d'étendre le champ de la connaissance de soi-même au-delà de sa propre personne. Encore une fois, la connaissance de soi commence par la tentative de comprendre ce qui semble étranger au sens commun. Cette étrangeté n'a rien d'inquiétant pour l'auteur des *Essais* : l'examen des dissemblances entre individus humains éveille le sens critique, il enrichit la connaissance et l'ouvre à de plus larges horizons que celui qui se trouve « à la hauteur de notre nez ». Cet examen ne relève aucunement d'un certain « relativisme », pour reprendre le terme de Claude Lévi-Strauss, il repose tout simplement sur une observation pénétrante des différentes formes de relation entre les hommes.

Avant Diderot, Montaigne s'est interrogé sur le mode de perception et d'expression des aveugles-nés. Il s'est étonné de leur capacité d'y remédier par eux-mêmes. « J'ai vu un gentilhomme de bonne maison, aveugle-né, au moins aveugle de tel âge qu'il ne sait que c'est que de vue ; il entend si peu ce qui lui manque, qu'il use et se sert comme nous des paroles propres au voir, et les applique d'une mode toute sienne et particulière. On lui présentait un enfant duquel il était parrain ; l'ayant pris entre ses bras : ' Mon Dieu, dit-il, le bel enfant ! qu'il le fait beau voir !' Il dira comme l'un d'entre nous : 'cette salle a une belle vue ; il

CORPUS, revue de philosophie

fait clair, il fait beau soleil.' »⁴⁴ Il est impossible de faire concevoir à un homme naturellement aveugle qu'il ne voit pas.

Montaigne note bien comment l'aveugle exprime dans le langage des voyants ce qu'il ne perçoit pas par la vue mais par d'autres sens, le toucher et l'ouïe, en l'occurrence, et par la connaissance qu'il a du monde et de lui-même. Malgré son trouble de la perception sensorielle, l'aveugle-né s'adapte à son entourage et s'inscrit dans la compagnie de ses semblables grâce à l'expérience et à une pratique acquise peu à peu. Il semblerait même qu'à partir des sens qui pallient le manque de celui dont il est dépourvu, il en invente un autre, comme par un effet de synesthésie. Dans son acception médicale, la synesthésie est caractérisée par la perception d'une sensation supplémentaire à celle qui est perçue normalement par un sens et l'inscrit dans une autre région du corps, dans un autre domaine sensoriel. Le cas du gentilhomme évoqué par Montaigne en serait-il un exemple ?⁴⁵

Afin de souligner les liens entre l'autoportrait, l'écriture de soi et la connaissance qu'un individu a de lui-même, je citerai, pour finir, un texte tellement animé qu'il ressemble à un tableau prenant vie dans l'écrit. Cette *ekphrasis*, cette description fourmillante de gestes et de mouvements, présente à nos yeux et fait résonner à nos oreilles les multiples registres de langage que l'homme est capable d'exprimer par son corps⁴⁶.

⁴⁴ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 332-333.

⁴⁵ La synesthésie a aussi un sens rhétorique : c'est une figure de style qui, pour faire état d'une perception sensorielle, consiste à employer un mot se référant d'ordinaire à la perception par un autre sens (une couleur criarde, un parfum mélodieux...). Cette remarque n'est pas sans rapport avec le passage qui suit.

⁴⁶ En grec ancien, l'*ekphrasis* est une description très détaillée. On se référera avec profit à l'article d'Yves Hersant, consacré à cette notion, dans le *Grand Dictionnaire de la philosophie* dirigé par Michel Blay, Paris, Larousse 2003. Extrait : « *Ekphrasis* : du grec *ekphrazein*, "faire entièrement comprendre", "expliquer par le menu", "décrire".

Dans la rhétorique de l'Antiquité, toute forme de description (d'événements, de personnes ou d'objets) censée "produire la vision par le moyen de

Agnès Minazzoli

Ce tableau vivant m'évoque *La lettre sur les aveugles* de Diderot, car Montaigne y peint presque toutes les formes d'expression que l'homme est à même d'inventer quand il lui manque l'un des cinq sens. Ces pages me semblent aussi faire écho à ce passage du chapitre « Des cochés » : « Notre monde vient d'en trouver un autre. »⁴⁷ De la pluralité des mondes à la multiplicité des langues, il n'y aurait qu'un pas, un passage que Montaigne emprunte pour nous soumettre ce qu'il entend de la connaissance de l'homme au-delà de toute frontière linguistique ou physiologique, ethnique ou géographique.

Dans le passage qui va suivre et conclure notre propos, Montaigne découvre la possibilité de plusieurs langages, mais aussi celle d'exprimer la manière dont les hommes, tels qu'ils se connaissent eux-mêmes, sont capables de se faire comprendre par les autres. Ces langages différents de ceux de l'usage courant des mots, il les admet comme il accepte les diverses formes de connaissance de soi. Ces alphabets des mains et des grammaires en geste, il les accueille, en penseur, en artiste.

« Quoi des mains ? nous requérons, nous promettons, appelons, congédions, menaçons, prions, supplions, nions, refusons, interrogeons, admirons, nombrons, confessons, repentons, craignons, vergognons, doutons, instruisons, commandons, incitons, encourageons, jurons, témoignons, accusons, condamnons, absolvons, injurions, méprisons, défions, dépitons, flattons, applaudissons, bénissons, humilions, moquons, réconcilions, recommandons, exaltons, festoyons, réjouissons, complaignons, attristons, déconfortons, désespérons, étonnons, écrivons, taisons : et quoi non ? d'une variation et multiplication à l'envi de la langue.

l'ouïe". Aujourd'hui, en un sens plus étroit mais également ancien, description d'une œuvre d'art, réelle ou fictive (peinture, dessin, tapisserie, sculpture...). Ce glissement sémantique a réduit l'extension de l'*ekphrasis*, mais non sa complexité : elle peut désigner une technique descriptive, un mode de figuration ou un genre littéraire. »

⁴⁷ III, 6, p. 169.

CORPUS, revue de philosophie

De la tête : nous convions, renvoyons, avouons, désavouons, démentons, bienveillons, honorons, vénérons, dédaignons, demandons, éconduisons, égayons, lamentons, caressons, tançons, soumettons, bravons, exhortons, menaçons, assurons, enquérons. Quoi des sourcils ? quoi des épaules ? Il n'est mouvement, qui ne parle, et un langage intelligible sans discipline, et un langage public : qui fait, voyant la variété et usage distingué des autres, que celui-ci doit plutôt être jugé le propre de l'humaine nature. Je laisse à part ce que particulièrement la nécessité en apprend soudain à ceux qui en ont besoin : et les alphabets des doigts, et grammaires en gestes : et les sciences qui ne s'exercent et ne s'expriment que par iceux, et les nations que Pline dit n'avoir point d'autre langue. »⁴⁸

À la lecture de ce passage, à la vue de ce tableau vivant mis en mots, nous restons muets.

Agnès MINAZZOLI
CNRS,
Centre de Recherches sur les Arts et le Langage

⁴⁸ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 157-158.

LES REPLIS DU CŒUR : FRANÇOIS LAMY ET LA MÉCONNAISSANCE DE SOI

Dom François Lamy, bénédictin de la Congrégation de St.Maur, fut, avant d'être moine, soldat et cavalier (il eut donc une expérience du monde), mais, ayant été lors d'un duel – car il se battait volontiers – sauvé d'un coup d'épée miraculeusement arrêté par un volume de la Règle de S.Benoît qu'il portait sur son cœur, il prononça ses vœux en 1658. Comme sa mère, en femme cultivée, lui avait donné pour précepteur Jacques Rohault, il fut cartésien ; et comme en 1670 il se lia d'amitié avec Malebranche, il fut occasionnaliste. Et comme il était théologien et philosophe, il fut engagé dans la plupart des polémiques du temps. Il tenait des conférences à l'abbaye de St.Denis, très prisées. On ne peut pas dire qu'il ait fait avancer la philosophie, simple lecteur des cartésiens, de Pascal et Nicole aussi ; ni la théologie ou la spiritualité, héritées de s.Augustin, Benoît et Bernard ; il ne revendique aucune nouveauté, se félicite plutôt d'avoir trouvé des prédécesseurs dont il puisse tirer parti. Quand on parle de lui, on a coutume de dire : « esprit plus brillant que profond ».

C'est cependant à la psychologie des profondeurs qu'il s'intéresse dans son traité *De la Connaissance de soi-même*¹, soulignant dès le début ce paradoxe, que l'homme ignore son état, sa nature et son être entier, alors que rien ne devrait être

¹ Le *Traité de la Connaissance de soi-même* publié de 1694 à 1698 comporte 5 tomes en 4 volumes. L'édition du Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue française (Editions Universitaires de Bourgogne (EUD), 2008, 2009, 2010) la reprend en 3 tomes (I : premier et second Traités ; II : troisième Traité ; III : Éclaircissements). Les citations renvoient à l'édition Corpus, suivant tome et page.

CORPUS, revue de philosophie

plus à la portée de l'esprit que cet esprit même. Paradoxe ou symptôme ? Car il précise : « l'ignorance où l'homme est, *et où il veut être...* »

Le Traité aura donc pour objet l'analyse de ce vouloir, qui bien sûr ne se déclare pas comme tel : l'homme veut être ignorant de soi, mais il s'ignore le voulant, et ne veut pas savoir pourquoi il veut s'ignorer.... nous voici d'emblée plongés dans les replis labyrinthiques du *moi*, et il faut accorder que l'auteur va aussi loin que possible, conscient que « ce cœur a tant de terres et de mers à découvrir, tant de recoins, de faux-fuyants, tant de labyrinthes embarrassés et embarrassants, tant d'écueils et tant d'abîmes inconnus aux étrangers et même aux naturels de ce pays.....qu'il y aurait de la témérité d'entreprendre d'en faire une carte exacte. »² Au terme de 1200 pages il parvient cependant à quelques résultats, et même, produit des effets de compréhension qui dépassent son propos explicite.

Connaissance de l'homme

On pourrait penser que, dans la perspective cartésienne qui est globalement celle de Lamy, un traité de la connaissance de soi-même ait pour but de donner une idée claire de l'âme, du corps, et une explication du mécanisme des passions. On voit mal ce qu'il aurait pu apporter.

Mais le sens est tout autre : car les trois traités composant celui *De la Connaissance de soi-même* font un magistral traité de la *méconnaissance de soi*.

Il faut admirer l'acharnement de l'auteur à traquer toutes les figures de la méconnaissance, eu égard au corps, à l'âme, au soi, à autrui et à Dieu. La connaissance de soi-même passe par l'exploration des raisons de la méconnaissance : travail d'herméneutique comparable à celui de la psychanalyse, dans la mesure où celle-ci est dévoilement. Or, à terme, en s'appliquant à soi-même la méthode de Lamy (comme Descartes invite chacun à reprendre le doute et le *cogito* à son compte) nul ne parvient à la connaissance

² II, 11.

Christiane Frémont

claire de soi, mais bien plutôt à celle des obstacles qui l'empêchent d'y accéder. Et c'est ce savoir en quelque sorte négatif qui délivre, plus qu'une connaissance de soi-même entendu comme un *moi* individué, personnel, une connaissance *du soi* qui gît dans tout sujet humain : le mécanisme de l'homme, ou, plus exactement, du sujet humain empirique pris en général, la connaissance du fonctionnement du *moi* de chacun.

La connaissance de soi suppose les traités de *L'Homme* et des *Passions* ; mais si celui de Lamy se réclame de l'étude de l'âme, du corps et de leur union, ni la mécanique ni la métaphysique ne sont le but de l'ouvrage – elles en sont comme les prolégomènes ; et s'il analyse certaines passions, c'est pour leur rapport à l'amour-propre plutôt qu'en elles-mêmes – les passions qui intéressent Lamy sont des vices : orgueil, intérêt, avarice, ambition, dont on ne voit ici aucun bon usage possible. Ce n'est pas l'analyse des passions qui intéresse l'auteur, car, bien que le corps, l'âme et leur union définissent l'homme en tant que tel, ils ne suffisent pas à exprimer le *soi* ; bien que les passions soient le ressort du sujet empirique, l'analyse de leur nature et de leurs effets ne fait pas connaître le fonds intime, le *moi* intérieur. Lamy cherche autre chose que Descartes : il veut accéder à un autre plan d'existence, se résumant dans la formule plusieurs fois répétée : « *le cœur de l'homme est l'être même de l'homme* » – est-ce ce cœur qui a ses raisons que la raison ne connaît pas ? mais ces raisons, le cœur lui-même ne les connaît guère, et il faut tout un travail d'analyse pour aller chercher, en deçà des raisons connues, du moins conscientes, apparemment claires et distinctes, des raisons obscures, complexes, absurdes – *sourdes*, comme on nommait « racines sourdes » les irrationnels pourtant indispensables à l'intelligence des mathématiques ; ou comme les « petites perceptions » à la mode leibnizienne qui agissent insensiblement et produisent des effets dont on ne voit pas les causes, et justement là où l'on s'y attend le moins. Lamy n'ignore pas les notions de « pensées imperceptibles », « perceptions confuses » ; et dans sa discussion avec Leibniz, il ne rejette pas, en disciple de Malebranche sachant qu'il n'y a pas d'idée claire de l'âme, la notion d'« idée claire/confuse ». Pour comprendre le cœur de l'homme il faut aller chercher des

CORPUS, revue de philosophie

données profondes – disons : impensées, insues, inconscientes – où les contraires se rejoignent, où les mots et les actes font écran.

Cela bien sûr est devenu banal, après la psychanalyse. Mais c'est une découverte sur laquelle insistent les auteurs classiques : moralistes, théologiens, philosophes ne croient pas à la transparence du *moi* : « Bon Dieu ! par combien d'endroits le fond de notre conduite, le principe de nos actions, et nos vrais motifs nous sont-ils cachés ! »³

Pour se prendre soi-même comme objet de connaissance – soi-même, c'est-à-dire son *moi* existant dans l'union d'une âme et d'un corps –, il faudrait pouvoir se débarrasser des méconnaissances comme on fait des préjugés. Le corps est connaissable, l'âme aussi, qui a du moins une connaissance de ses propres modifications ; Lamy s'en tient à définir l'âme comme conscience réflexive⁴ : je me connais, par *sentiment intérieur*, comme *un moi apercevant*, et cela suffit à me distinguer du corps. Leur union, qui fait à proprement parler ce qu'on appelle « homme », s'éprouve comme l'a dit Descartes dans la pratique de la vie. Lamy qui consacre son *Second Traité* à l'examen du corps, de l'âme et de leur *correspondance*, puis des passions en général, achève là son programme cartésien. Suit un *Troisième Traité*, de loin le plus volumineux. Pourquoi ?

Il est significatif de confronter Lamy et Bossuet. Celui-ci, cartésien également, écrit un traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même* en cinq chapitres⁵ : examen de l'âme (I), puis du corps (II), puis de leur union et de ses effets, à savoir les sensations et les passions(III), enfin son institution voulue par Dieu(IV). Suit un cinquième chapitre, la différence de l'homme et de l'animal : comme si, pour achever la connaissance de l'homme ainsi établi dans son effectuation, il fallait, faute de le connaître par lui-même,

³ II, 486.

⁴ I, 254.

⁵ Réédition Corpus, Fayard, 1985 ; cf. *Corpus, revue de philosophie*, n°14/15, p.11-23.

Christiane Frémont

aller chercher ce qui le distingue essentiellement de son autre, la Bête sans âme, qui pourtant lui ressemble par les organes et les fonctions vitales, par bien des comportements, et même par un semblant de connaissance rabaissée à l'instinct. Bossuet ne s'intéresse pas à l'homme sujet existant et vivant, mais au seul sujet-substance dont l'être réel est à chercher dans la raison.

Pourquoi Lamy poursuit-il par ce troisième Traité, détaillé, précis, inlassable dans son examen pointilleux de l'homme ? Parce qu'il reste la plus grande question, celle qui seule l'intéresse : comment avoir une connaissance réflexive de l'homme qui vit l'union de l'âme et du corps ? Son Traité cherche une connaissance de ce qui s'éprouve dans cette union « réelle et substantielle » ; bien sûr, il ne va pas en fournir une connaissance rationnelle, mais en prendre connaissance, dans l'usage, c'est-à-dire en étudiant les *habitus*, les comportements des hommes (en quoi il se rapproche des Moralistes de l'époque – dont il n'a pas le grand style ni l'humour). *Prendre connaissance*, ce n'est pas tout à fait *connaître*. Connaître, c'est se représenter par une idée, qui est une modification de l'âme représentative des choses. Mais Lamy disciple de Malebranche est instruit de la vision en Dieu : si les idées sont représentatives des choses, c'est qu'elles sont en Dieu, non en l'âme ; tandis que les modifications de l'âme informent simplement que l'âme ressent tel ou tel état, sans en donner une connaissance au sens propre. Son usage du terme « *idée* » est plutôt flou, pris au sens non conceptuel (sauf pour l'idée de Dieu, de l'Ordre, de la Justice), supplanté par *perception*, *sentiment*. La clef de la connaissance de soi (du *moi* composé d'âme et de corps) n'est pas dans la représentation de soi, mais dans ce que Lamy désigne par le verbe : *se sonder* soi-même.

Le cœur de l'homme

Tel est donc l'objet du troisième Traité, *De l'être moral de l'homme* : ce *cœur de l'homme* auquel il faut revenir sans relâche. Qu'est-ce que le cœur ? Point de définition, mais la certitude que le socle, le fonds de l'homme gît là : « le cœur de l'homme est tout entier l'être même de l'homme » ; certitude que c'est le cœur qu'il faut étudier, que l'objet de la recherche est là et seulement là

CORPUS, revue de philosophie

pour élucider ce qu'est proprement l'homme : « *La science du cœur* est préférable aux *sciences de mémoire et d'imagination* ; mais même aux *sciences intellectuelles* » qui sont spéculatives et ne se soucient pas de Dieu. La science du cœur est « profonde et affective ». Elle analyse comment, en chaque homme singulier, se combinent, s'agencent des données communes à tous, les besoins, désirs, passions, la liberté et la volonté, la conscience de soi, la connaissance de Dieu et de la vérité. Le cœur est l'être même de l'homme parce qu'il concentre tout ce qui lui est transmis par l'âme et le corps ; et parce que, pour un lecteur de s. Augustin, le Dieu qu'il faut connaître est « le Dieu du cœur, qui est proprement le partage des chrétiens. » Il faut s'arrêter un instant sur le lexique du cœur⁶. Le cœur est tout l'homme, le réceptacle de tout ce qui concerne l'homme. Ce n'est pas un concept, ce n'est pas une idée, c'est proprement le nom – pour ainsi dire : le *nom propre* – de ce qui détermine le comportement affectif de l'homme, eu égard à lui-même, aux autres, à Dieu. Il a « des relations presque infinies à tout par l'entremise de l'esprit et du corps »⁷. Il est au centre de tout et il tient à tout :

Si l'on demande ce que c'est que le cœur de l'homme, on peut répondre juste, en disant que ce n'est pas simplement le rendez-vous de tous les mouvemens qui se passent dans le corps humain ; mais aussi le centre de tous ceux qui se passent dans l'univers. Qu'on en recule les limites tant que l'on voudra ; de ses extrémités les plus éloignées partent des rayons qui aboutissent au cœur, et qui servent à lui transmettre les mêmes ébranlemens dont ils sont agitez. Que dis-je, les mêmes ? de beaucoup plus vifs et plus violens. ... Il est donc vrai que le cœur humain est comme le blanc où vise, et où donne, sans le savoir, tout ce qui se meut dans la nature. Il a raport à tout, et tout a raport à lui.⁸

⁶ On en compte 90 occurrences aux tomes I et II ; plus de 800 au tome III.

⁷ I, 112.

⁸ II, 277.

Christiane Frémont

C'est pourquoi il est l'unique sujet du péché : c'est contre son cœur, non contre son corps ou son esprit, qu'il faut se fâcher⁹ ; c'est le cœur qui fait que l'on se prend pour autre que ce que l'on est – à ce propos, Lamy souligne que ce n'est pas tant le corps, mais bien l'esprit qui est « la plus fréquente source des passions et des tentations »¹⁰ chez les moines adonnés à l'étude comme dans le monde aussi, car le désir (*cupiditas*) procède moins des sens que de l'imagination et du jugement. Le cœur a des propriétés innombrables : « le cœur est un illustre mais injuste receleur » ; le mot *cœur* est toujours suivi d'un adjectif ou d'un verbe, toujours qualifié (ses fins replis, ses recoins, ses cachettes ; ses liens invisibles ; ses penchants, son endurcissement, ses illusions ; il est tranquille, agité, pur, droit, touché, desséché, corrompu, bas et plein d'ordures, il a des mouvements : amour, haine, il ressent, il voit, il connaît, il est aveugle, savant). Mais lui seul, et non l'esprit, connaît le vrai Dieu ; mais lui seul, non l'esprit, est doué de cette capacité infinie qui lui fait rechercher la vraie félicité. Le cœur : *ecce homo*, le fonds même de l'homme, l'objet propre de la science morale.

Tout cela n'est pas original, Lamy a lu s. Augustin et s. Bernard, Nicole, François de Sales, Fénelon, etc. La connaissance de soi procède du *sentiment intérieur*, de *l'expérience intime*, il faut (et cela suffit) « rentrer dans son cœur », « se sonder », « se tâter ». Il ne suffit pas de distinguer l'homme de ce qui n'est pas lui (la matière, les bêtes, les autres, Dieu), mais distinguer en lui ce à quoi il ne s'identifie pas, et qui fonctionne en lui comme malgré lui ; il faut surtout percevoir, atteindre, cerner, décrire et dénouer le mélange, la confusion, la contradiction (*contrariété*), et reconnaître que c'est tout cela, l'homme.

Méconnaissance de soi

Se connaître soi-même, c'est donc connaître son cœur. Il ne s'agit pas d'autobiographie, ni de confession appuyée sur une

⁹ I, 137.

¹⁰ I, 166.

CORPUS, revue de philosophie

histoire, sur la formation d'un *moi* au nom de qui parle un *je*, ou que ce *je* chercherait à comprendre et reconstituer. Car la question n'est pas : *qui* suis-je ? (quête de l'identité), mais bien ; *que* suis-je ? ou *comment* suis-je ? c'est-à-dire : comment fonctionne cette intériorité qui fait le *soi* de chacun, quelle que soit son histoire personnelle. « Qui connaît bien un homme les connaît tous » car il suffit de regarder dans son cœur pour deviner ce qui se passe dans le cœur des autres : il y a de l'universalité dans le mécanisme de l'humain, parce que les mêmes ressorts psychologiques sont à l'œuvre, sous des individus et des circonstances très dissemblables. La connaissance de cette universalité-là ne relève pas de l'analyse philosophique du concept de sujet comme substrat, substance, personne – notions déterminant aussi, mais d'une autre façon, la question *que* suis-je ? à quoi l'auteur répondrait, en métaphysicien : je suis une chose qui pense, je suis une substance sujet, etc. ; et en théologien : une personne morale libre, support de l'imputation.

Lamy parle à la fois en philosophe, en théologien et en moraliste : il s'appuie sur Descartes et Malebranche, cite Nicole, reprend à son compte des thèmes pascaliens (essentiellement le divertissement), il est, sur le monde et la société, proche de La Rochefoucauld et de La Bruyère. Son analyse du *cœur de l'homme* invente un genre d'examen de soi plus instruit, plus savant peut-être que ceux des Moralistes : qui n'est pas vraiment un examen de conscience mais peut le devenir dès qu'on le rapporte à la problématique du salut ; qui engage aussi une réflexion sur le « monde » mondain, sur soi et sur autrui, et prend en compte la dimension sociale pour ce qu'elle entre dans la constitution du soi ; et qui au bilan ressemble assez à ce que nous sommes en droit d'appeler une psycho-analyse, l'analyse du cœur humain. Or Lamy va très loin en finesse et en subtilité, car les ressorts profonds qui ont à voir avec la libido, le narcissisme, le mimétisme, la pulsion de mort, ne lui sont pas étrangers. Cet esprit jugé brillant mais peu profond a cependant bien compris que la question du *moi* passe là...

... Avec cette différence, quant à la psychanalyse : ce qui intéresse Freud est de comprendre en quoi nos méconnaissances

Christiane Frémont

nous sont propres, relevant de notre histoire personnelle, et nous font, chacun, ce que nous sommes. Alors que Lamy montre plutôt que nous sommes tous semblables par nos méconnaissances. Est-ce précisément parce que chacun se méconnaît que nul ne voudrait se changer en un autre, « âme pour âme » ? Pourquoi chacun tient-il à sa singularité, sinon parce qu'il la juge, d'emblée, préférable à l'autre ? et pourtant, il voudrait, pour beaucoup, être à la place – ou faut-il dire : avoir la place ? – de l'autre :

En effet quelque estime qu'on fasse, comme je l'ai remarqué, de l'ame des autres hommes, chacun en a encore plus pour la sienne en particulier.... il n'y a point d'homme, pour disgracié qu'il soit de la fortune et de la nature, fût-ce le dernier des crocheteurs et des marmitons, qui voulût avoir changé son ame avec celle, ou du plus sage Philosophe, ou du plus riche Magistrat, ou du plus puissant Souverain de la terre.

Il est vrai qu'on changeroit volontiers condition pour condition, emploi pour emploi, place pour place, rang pour rang, fortune pour fortune, corps pour corps ; on consentiroit même agreablement à l'échange de quelques qualitez d'esprit ; mais de donner ame pour ame, de changer ce fonds et ce principe de toutes nos pensées, je veux dire, ce que chacun entend par le mot de *moi*, je ne connois personne qui voulût passer ce marché, tant ce *moi* nous est cher et préférable à toutes choses.¹¹

Or justement, l'ouvrage entier met en lumière la fonction de l'autre dans construction du *moi* comme sujet de la méconnaissance de soi.

Au bilan, l'interrogation est plus proche la psychanalyse que de l'examen de conscience. Lorsque Lamy imagine l'auto-analyse d'une femme qui s'est parée pour le bal, ou d'un homme qui a fait sa cour aux Grands, la question n'est pas : *qu'ai-je fait ?*, en bien ou en mal – peu importe, d'autant qu'il montre que

¹¹ I, 273.

CORPUS, revue de philosophie

l'on fait souvent le bien pour de mauvaises raisons ; la question pertinente est celle-ci : *qu'ai-je fait exactement, quand j'ai fait cela ?, que suis-je au moment où j'agis ainsi ?* ou : *que suis-je lorsque je désire ceci ?, qu'est-ce que mon comportement révèle de moi ?* La question est celle du sens, de l'interprétation d'un comportement qui à travers un acte en révélera un autre – ou, même, mènera à une personne autre : un *moi*, une composante du *moi*, que j'ignore ? une autre strate du *moi* ? La connaissance de soi est à chercher là, et c'est une connaissance qui viendrait combler le déficit que dénonce Spinoza : les hommes se croient libres parce qu'ils sont conscients de leurs actions, mais ignorants des causes par où ils sont déterminés... Ces causes, qui pour Lamy ne renvoient pas à une nécessité logique ni physique, sont des raisons ou des motifs qui relèvent de la structure même du soi, articulée au couple antinomique *amour de soi/haine de soi*. Il ne s'agit pas de se connaître comme un donné intérieur, de faire de soi-même un portrait pour savoir qui l'on est, comment on est, dans sa différence par rapport à un autre, ou à soi-même au cours de son histoire, ni par rapport à un projet de soi où l'on eût par exemple échoué ; ni même de se faire juge de ses actions ; mais exclusivement de trouver les ressorts de ses actions, et, en deçà, le principe qui les fait agir. L'expérience cruciale sera évidemment l'amour de Dieu, point fixe et juste mesure de l'homme : c'est pourquoi la question du pur amour prend une telle importance pour les philosophes et les théologiens¹². Si la question de la connaissance de soi enveloppe celle du pur amour, c'est parce qu'il est décisif, non pas tant d'aimer Dieu, que de trouver le (bon) principe qui le fait aimer.

¹² Pour en juger sans parti-pris, il faut adopter le point de vue de Leibniz, bon lecteur des querelles dans lesquelles il n'entre pas : intéressé ou désintéressé, là n'est pas la question, car l'âme cherche toujours son bien ; la vraie question est de savoir à quelles notions de Dieu et de l'homme renvoient l'une et l'autre position : or, sous les concepts de désintéret, et de fusion des âmes dans l'océan divin, il pourrait y avoir « un athéisme subtil » (négation de Dieu comme providence et de l'homme comme personne morale rapporté à Dieu)... et voici le spinozisme – on ne peut guère aller plus loin dans la suspicion.

Christiane Frémont

L'examen du *soi* ne requiert pas de règles ni de démonstrations : il suffit recourir au *cœur*, non à l'esprit, et la « méthode du cœur » se justifie d'elle-même, négativement : il ne serait pas pertinent de suivre celle des idées. Lamy revendique explicitement ce qui pourrait sembler un défaut, mais n'entraîne aucun déficit dans la connaissance, au contraire :

Comme la vérité de cette proposition dépend d'un fait, et d'un fait de sentiment intérieur et d'expérience intime ; on ne doit pas exiger que je la démontre, comme je pourrais démontrer l'égalité de tous les diamètres d'un cercle... Il est besoin de rentrer quelquefois dans son cœur ; d'observer les motifs secrets de ses mouvemens, de le sonder : et, pour ainsi dire, de se tâter soi-même.

Enfin comme je parle ici de ce qui se passe dans le cœur humain, il n'est pas possible, encore une fois, que je le démontre comme je démontrerais la circulation du sang. Il s'agit d'un fait de sentiment sur lequel chacun doit se tâter et se sentir : c'est donc à ce sentiment intime, que j'en appelle.

C'est ici où le cœur est plus savant que l'esprit. Celui-ci s'effraie et s'embarrasse de quelques expressions, pendant que la chose même est très-familière et très-aisée au cœur.¹³

Lamy transpose-t-il le concept de *réflexivité* propre à l'esprit, en une notion de *familiarité*, propre au cœur ? une compréhension sans représentation, comparable à la connaissance qu'a l'âme de ses propres modifications sans idée représentative. Des vérités de fait – car c'est bien d'elles qu'il s'agit : l'existence, le sentiment, les affections, par exemple l'amour (de soi, d'autrui, de Dieu) –, on n'a pas de science démonstrative, mais une certitude morale. L'analyse, en matière de cœur (où le cœur est objet et sujet) s'entend plutôt au sens de Freud que de Descartes. Pour exemple, Lamy reprend de s. Augustin un cas où l'on doit mesurer la part

¹³ *Eclaircissements*, III, 15 et 20 (sur Traité I) ; 198 (sur Traité III).

CORPUS, revue de philosophie

de l'intérêt (mondain, pécuniaire, vaniteux) dans l'amour d'une femme pour son mari¹⁴. Il énonce le postulat (ou l'axiome ? connu par l'esprit de finesse ?) suivant : « à un cœur qui sait ce que c'est qu'aimer, rien n'est ni plus commun, ni plus ordinaire que ce que [les termes] signifient. » C'est pourquoi, loin de définir et d'enchaîner, l'inquisiteur suit une autre procédure : il cherche des indices, il suppose, imagine, soupçonne, suggère, énonce ... une série de motivations hétérogènes à l'amour, auxquelles ladite femme aurait pu penser, a peut-être pensé sans le savoir, qu'elle s'est cachées à elle-même... et contre lesquelles elle se récrie bien sûr du fond du cœur, justement, comme s'il y avait une évidence du cœur qui éclate aux esprits, dirait Pascal. La femme voit bien qu'aucune des données avancées par le directeur de conscience ne correspond au sentiment qu'elle a : encore fallait-il faire ce détour pour qu'elle s'en aperçût, et se le prouver à elle-même comme à son confesseur. Mais l'évidence du cœur, qui sait ce qu'est l'amour, ne sait pas pour autant définir l'amour véritable, c'est-à-dire énoncer les caractères de l'amour véritable dans la pratique, puisque tout caractère peut en cacher un autre, voire son contraire.

Le cœur est l'instrument de la connaissance du cœur : ce redoublement est cohérent avec l'entreprise de *se connaître soi-même*, mais pour que cela fonctionne, il faut postuler que chacun pourrait ainsi se dédoubler pour être le confesseur de soi-même. C'est pourquoi le traité *De la Connaissance de soi-même* est aussi un manuel d'exercices, de stratégies pour débusquer la méconnaissance : établir le catalogue des hypocrisies, illusions, faux-fuyants, dénégations, qui sont des conduites à interpréter, des mécanismes à déjouer. La recherche de la vérité passe par celle de la signification. Comment élucide-t-on le sens d'un comportement, ou d'une attitude mentale dont le sujet méconnaît le principe ? en recensant les cas, en comparant, en approfondissant, en multipliant les hypothèses possibles sur les motivations pour ramener à un mobile caché, mais repérable, des comportements

¹⁴ III, 198-199.

Christiane Frémont

en apparence très différents, et qui se donnent expressément d'autres raisons (des *traductions, déplacements, couvertures, refoulements...* ce vocabulaire est ici pertinent). L'immense succès, dans le beau monde, des causeries et conférences de Lamy vient peut-être de son talent de peintre et d'analyste : il brosse des portraits, décrit des sentiments, des attitudes, catalogue des cas et des situations, débrouille des amalgames, interprète des comportements sociaux, traque la mauvaise foi, comme les Moralistes, les romanciers, comme fait Mme de Chartres pour sa fille princesse de Clèves.

Il ne faut donc s'étonner des retours, répétitions, et raffinements, en bref, de l'acharnement analytique, qui peut prendre l'aspect d'une casuistique pointilleuse : c'est que tout compte ici, tous les recoins, les moindres mouvements du cœur sont à examiner, il ne faut rien laisser passer pour avoir une chance de comprendre – Lamy devait être un redoutable confesseur. Il faut surtout déjouer ce que nous appelons la résistance à l'analyse ; l'auteur en effet souligne ce paradoxe, eu égard à la réflexivité de la pensée : « chaque pensée n'enferme-t-elle pas un regard sur elle-même ? » ; alors en effet « c'est quelque chose qui paraît incompréhensible que l'âme ne se perd jamais de vue et que cependant elle ne se connaisse pas, elle ne se voie jamais comme il faut. »¹⁵ C'est dire qu'il y a dans l'âme une part hétérogène à l'âme : non un déficit de la connaissance réflexive (puisque le cœur connaît le cœur), mais une « diversité » dans l'être même de l'homme, des niveaux, des strates de subjectivité qui fabriquent de la méconnaissance. Le *moi* n'est pas transparent à lui-même : il secrète des obstacles à son auto-analyse. Pascal disait : le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ; Lamy dit : le cœur a des raisons qu'il ne veut pas connaître.

Quelles raisons ? Le théologien donne une raison d'ordre général ; le péché originel peut en effet tout expliquer : le mal dans le monde, la méchanceté humaine, etc. *Ratio quod*. Mais pourquoi ceci plutôt que cela ? Lamy comprend, au-delà du fait – le mal après la chute – le fonctionnement même du mal : *ratio*

¹⁵ I, 34.

CORPUS, revue de philosophie

quid, sa façon, *ses livrées*. Quelle forme privilégiée prend le mal dans le monde – celui des mondains –, et que révèle-t-elle sur l'homme, que celui-ci ne veut pas savoir ?

Soi : objet d'amour et de haine

Il est significatif que la question de la *connaissance* de soi-même implique une interrogation sur l'*amour* de soi. L'argument pourrait se réduire à ceci : la créature ne peut être élucidée que par rapport à Dieu ; or l'amour de soi-même éloigne de Dieu ; donc aussi de la connaissance de soi-même. Mais Lamy rencontre l'idée d'*ambivalence*, comprend que l'amour de soi est inséparable de la haine de soi, et que ce couple paradoxal est le moteur du fonctionnement du cœur humain, et le principe de la méconnaissance de soi.

A condition de passer par l'amour-propre.

C'est avec Abbadie semble-il, que se fixe, dans le vocabulaire, la distinction de l'amour de soi et de l'amour-propre¹⁶ ; Malebranche lui rendit grâce pour cette précision conceptuelle. La Bruyère et La Rochefoucauld ne distinguent pas les termes, même si le dernier parle, avec la profondeur que l'on sait, de l'amour-propre¹⁷ ; rappelons la définition des *Maximes* : « l'amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi ». Si ces auteurs ne les distinguent pas conceptuellement, c'est qu'il est difficile les discerner, en raison de l'enveloppement de l'amour-propre dans l'amour de soi, et du recouvrement de celui-ci par celui-là – cette ambiguïté embrouillera pour longtemps la querelle du pur amour.

La leçon de Lamy est claire : *amour-propre* est toujours négativement connoté, par définition abusif, injustifié¹⁸ ; en revanche *amour de soi*, *amour de nous-mêmes* prennent une valeur tantôt

¹⁶ *L'Art de se connaître soi-même*, 1692, rééd. Corpus, Fayard, 2003. Voir Seconde Partie, ch.5, p.150.

¹⁷ Michel Terestchenko a montré que son originalité est d'avoir défini l'amour-propre comme sujet autonome, dissocié des intérêts du moi.

¹⁸ II, 215 : « amour-propre : amour de soi-même vicieux. »

Christiane Frémont

positive tantôt négative selon le contexte. Pour résumer, l'amour de soi-même est légitime si on l'entend bien : pourvu que l'on s'aime soi-même en tant que créature à l'image de Dieu, et que cet amour soit exclusivement réglé sur l'Ordre de la justice. D'où suit que l'amour de soi, en tant qu'il est rapporté à Dieu, contribue à la connaissance de soi – conformément au titre de Bossuet.

Or le troisième Traité s'ouvre sur l'ambivalence du rapport immédiat à soi-même, l'amour-haine. Tout part de cette ambivalence, qui structure l'ouvrage entier, comme la clef de tous les effets : « Je ne sais en quel sens on a pu dire que l'homme s'aime et se recherche tant lui-même, lui, dis-je, qui s'évite avec tant de soin », remarquait l'auteur en commençant¹⁹ : trouver en quel sens cela se dit, voilà justement tout son propos. La haine de soi est inséparable de l'amour de soi : mais de quel amour exactement ? En ce point les choses se compliquent.

La haine de soi est-elle compatible avec l'amour légitime de soi ? non, car la disproportion de l'homme par rapport à Dieu ni la chute originelle n'effacent son statut de créature ; il reste toujours dans l'homme une marque de son premier état : donc *s'il s'abaisse je l'élève*. La connaissance de soi comme pécheur, devrait, en bonne théologie, ne conduire qu'à l'humilité, qui n'exclut pas l'amour réglé de soi : c'est *l'humble orgueil* du chrétien dans une juste mesure de sa condition, source de la véritable connaissance de soi, qui inclut l'acceptation de soi²⁰. Après tout, l'Église ne commande pas de se haïr, mais de se supporter. Or, curieusement, il se trouve que l'amour légitime ne tient pas devant la conscience de la bassesse, l'image négative du soi : loin de s'accepter l'homme se hait ; il ne peut se supporter – sauf si intervient la grâce : « Un des plus grands miracles de cette grâce est d'apprendre à l'homme à se souffrir soi-même et à demeurer tranquillement avec soi »²¹.

La question s'impose : qui, dans le *moi*, est le sujet de la haine de soi ? est-ce le même que celui de l'amour de soi ?

¹⁹ I, 47.

²⁰ II, 18, 154, 482-3, 493, 529-30, 561 ; cf. 515. Cf I 31 32.

²¹ I, 76.

CORPUS, revue de philosophie

En ce point Lamy pense moins en théologien qu'en psychologue. Le *moi* se fuit, comme s'il se révoltait devant le spectacle de lui-même, déçu, trompé par soi-même, « dégoûté », refusant de se reconnaître dans ce soi ; c'est-à-dire : dans un acte de méconnaissance et de rejet... traduisons : dans un déni de soi, qui est symptôme d'une blessure narcissique ; car le *moi* avait de lui-même une meilleure idée. Alors, qui mobilise le moi, sous quelle emprise se trouve le sujet qui se hait ? non l'amour de soi, mais l'amour vicié de soi, cet amour-propre qui est toujours vicieux. Nommons-le narcissique puisque le narcissisme inclut le déni de soi, en ce qu'il est une dynamique où le *moi* cherche sans cesse à nier son image pour la renforcer. Si la vue de lui-même provoque, non l'humilité mais la haine, c'est que le *moi*, d'emblée, se surestimait. Sitôt qu'il s'estime donc s'aime légitimement, il se surestime ; dès qu'il s'aime il s'aime trop ; il s'aime d'un amour (amour-propre) disproportionné à son objet, lequel devient, du coup, haïssable. Il ne supporte pas de se voir donc il se hait, mais s'il ne supporte pas de se voir c'est qu'il s'aime trop, donc il se hait parce qu'il s'aime. Ce *moi* pourrait dire : *Ah, je me suis trop aimé pour ne me point haïr !* Lamy comprend que le moi ne peut s'aimer sans se haïr, que l'amour et la haine de soi sont inextricablement mêlés comme deux pulsions fondamentales dont l'une n'est que le revers de l'autre. Et que ce n'est pas une chaîne d'inférences mais bel et bien un *complexe* : amour de soi/ connaissance/ amour-propre/ haine/ méconnaissance, toutes composantes mêlées dans une sorte de causalité circulaire qui souvent embrouille le texte ; car tout se passe au même point et au même moment, nonobstant la doctrine théologique des deux états qui, en dissociant, veut clarifier ce qui reste opaque. L'analyste de l'âme le sait bien, écrivant : « ce cœur qui auparavant n'était qu'amour de Dieu, ne devint, en un moment, qu'amour-propre » ; l'amour-propre enveloppé dans l'amour de soi se substitue à lui, « le péché a corrompu l'amour de nous-mêmes. »²² Ce péché est l'orgueil, qui renâcle

²² II, 367, 368.

Christiane Frémont

devant la petitesse du soi. Qu'est-ce que l'amour-propre : l'amour de soi immédiatement modifié par la haine de soi, effet de l'image négative du soi, de la blessure narcissique ; c'est l'ambivalence même, énoncée quasi comme scandale, dès le premier Traité.

Soi : le reflet de l'autre

Que se passe-t-il dans ce moment où l'amour de soi devient amour-propre ? une mutation qui est une conversion, une perversion, une diversion : une version oblique, biaisée où l'amour de soi change de nature – il se fait narcissisme, amour se fermant sur lui-même au lieu de s'ouvrir à Dieu ; et change d'objet – se déplace sur un objet substitutif : l'image du moi, ce que l'auteur appelle, joliment, « la statue animée », le moi mondain construit dans le divertissement (« la fuite de soi ») par la médiation du regard d'autrui.

Il faut en effet penser cette complexité : l'amour-propre est devenu premier, il est pourtant entièrement tributaire d'autrui ; la dimension intersubjective, sociale, intervient dans la constitution profonde du *moi*. Lamy n'ignore rien de la demande de reconnaissance par autrui : puisque qu'il se hait pour s'être trop aimé, il ne peut tenir que d'autrui des raisons de s'aimer ; il ne cherche que la gloire, l'estime des hommes, leurs applaudissements ; le jugement d'autrui est la seule mesure de sa valeur : « l'élévation qu'il cherche particulièrement est celle qu'il doit avoir dans l'esprit des autres hommes : c'est là qu'il ambitionne les premières places, qu'il désire d'être honoré et de commander. »²³ On pourrait croire que l'on cherche les bons postes, les avantages, les biens pour eux-mêmes et tout rapporter à la concupiscence : or c'est uniquement pour la gloire qu'ils procurent, pour la satisfaction de l'*ego* – en fait, la concupiscence ne se porte en dernière instance que sur l'*ego*, jamais *libido d'objet* mais toujours *libido du moi*. Chacun se trouve, par la médiation du regard d'autrui, doté d'un mérite artificiel qu'il prend pour inhérent à son être propre mais qu'il ne tient que de l'opinion publique : chacun

²³ II, 489.

CORPUS, revue de philosophie

« lève à tous moments des tributs de considération et d'estime... » Commanderait-il à toute la terre, remarque Lamy, serait-il arbitre souverain de l'univers, qu'il ne serait pas encore content²⁴ : comment mieux dire que la demande de reconnaissance par autrui n'est jamais assouvie, comme toute demande narcissique ? Autrui est l'auteur de l'image du moi, du *moi* aimé d'amour-propre : « Voilà l'image que l'on a presque toujours devant les yeux, c'est là presque tout le soi-même qu'on cherche et qu'on adore si aveuglément ; on ne passe guère plus avant dans la connaissance du soi-même. »²⁵ Il n'est en effet question que de la représentation de soi sur la scène sociale, qui fait vivre non « chez soi » mais « hors de soi ». D'où suit un tableau de l'espace social comme course aux honneurs et foire aux vanités ; s'esquisse, ici, le thème de la « rivalité mimétique » puisque chacun est semblable à chacun dans la quête de l'estime réciproque, au moment même où il veut se différencier par sa grandeur, sa beauté, sa richesse ou même son érudition, dans un schéma conflictuel comparable à celui de Hobbes – le démon de l'orgueil n'a-t-il pas pour nom *Léviathan* ? Seule l'imitation de Jésus-Christ peut faire sortir de ce cercle, cependant c'est en vain que Lamy cherchera des contre-exemples dans la vie monastique même.

L'immédiateté de la conversion de l'amour de soi en amour-propre dans une parfaite coïncidence a plusieurs conséquences.

Il n'y a pas de moment pour la véritable connaissance de soi, celle qui serait fondée sur la mesure de soi, la juste estime de soi comme homme : car c'est sans médiation que le sujet passe de la mésestime (haine de soi) à la surestime (amour-propre). L'amour de soi légitime ne peut être que le terme du travail de connaissance de soi, et la fin de la vie morale, il rejoint donc la connaissance et l'amour de Dieu – c'est pourquoi la querelle du pur amour est un immense malentendu. Mais seule la *grâce* du Médiateur²⁶ a le pouvoir de sortir l'homme de cette balance entre la mésestime et

²⁴ II, 489.

²⁵ I, 48.

²⁶ II, 124 ; cf. I, 76.

Christiane Frémont

la surestime, c'est « l'assiette ferme » que cherche Pascal, où l'homme serait enfin adéquat à lui-même, hors de la démesure.

La transmutation immédiate de l'amour de soi en amour-propre fait que le moi s'est toujours d'emblée pris pour un autre puisqu'il ne s'aime jamais que d'amour-propre : il s'est toujours déjà voulu autre. Lamy a découvert ceci : ce n'est pas la méconnaissance de soi qui engendre l'amour-propre mais bien l'amour-propre qui a d'emblée aveuglé le moi sur lui-même, produisant une double méconnaissance, puisque le déni de soi est à la fois refus de voir la bassesse originelle de l'homme pécheur et construction de l'homme du divertissement.

Soi : l'emprise de la cupidité

Tout le malheur de l'homme vient de ce paradoxe, que le remède redouble le mal : car le *soi* construit par le divertissement réactive le *soi* refoulé par le déni, à savoir l'homme perverti dès l'origine par le péché, « un fond naturellement inépuisable d'iniquité, d'injustice, d'impiété, de libertinage, d'éloignement de Dieu, de violement de ses lois »²⁷. Ce fonds-là est dans la *nature* de l'homme. Le texte est circulaire, la cause produit l'effet qui reproduit la cause – est-ce aussi l'un de ces mystères inconcevables sans lesquels l'homme est inconcevable ? Et le cercle devient spirale, puisque l'homme diverti portant toujours en lui une trace de l'idée de l'ordre ne peut, considérant sa statue animée, que la haïr en même temps qu'il l'aime... d'où, derechef, le déni, d'où la surenchère du moi mondain... perverti donc diverti donc perverti *et ita in infinitum*. Comment ne pas voir que les objets du divertissement sont ceux-là mêmes que contient le fonds naturel de la créature ?²⁸ Car le sondage du cœur de l'homme du monde exhibe, sous ses masques divers, la matière même du péché : tout ce qui relève de la *cupidité*.

Lamy n'est pas théoricien : il observe, recense, analyse, interprète. Il s'agit toujours de décrypter : soupçonner, par principe,

²⁷ III, 235.

²⁸ III, 18. Le contenu du « fonds d'iniquité » : la concupiscence, l'envie, l'orgueil.

CORPUS, revue de philosophie

par méthode, que tout comportement, tout discours se méconnaît, dit autre chose que ce qu'il dit, qu'il y a toujours du latent sous le manifeste – le principe de nos actions nous est caché²⁹. Deux comportements différents ou opposés peuvent avoir une même et unique motivation, ou deux comportements identiques des motivations opposées : par hypothèse, l'invariant est l'amour-propre. Reste à en reconnaître et analyser toutes les « livrées » – quel mot parfait pour désigner ce que nous appelons déplacement, substitution, couverture – : certaines sont conscientes (hypocrisie, flatterie), d'autres semi-conscientes (illusion, bonne conscience), d'autres inconscientes (déli, mauvaise foi). Il y a plusieurs strates dans le *moi*.

Sur qui porte l'analyse ? les écrits sur le divertissement concernent le monde : la Cour, la Ville. Lamy quant à lui commence par un traité de la vie monastique. On pourrait s'en étonner, puisque les moines, s'étant volontairement soustraits aux divertissements grâce à la clôture, n'ont pas les moyens de se construire un autre soi objet de leur amour-propre – d'où le titre *Solitude infirmerie des âmes*. Or ce dispositif de protection échoue, le chapitre suivant s'intitule *La fuite du soi chez les Solitaires*. Le cloître offre une bonne situation expérimentale pour réfléchir sur la connaissance de soi-même : l'isolement, la règle du silence, les vœux, etc. opèrent une réduction existentielle radicale de la personne ; donc si l'on constate que le *moi* fonctionne ici tout comme ailleurs, alors on touche vraiment à l'humaine condition, au fonds même de l'homme. Voici donc Lamy interprétant des comportements respectables et innocents, les plus attendus chez des religieux, bref les plus réguliers précisément, comme des symptômes : c'est pour se fuir soi-même³⁰, et aussi pour se valoriser, que certains moines se font amusement de tout, la lecture de la Bible, le chant des psaumes, les assemblées de Communauté, même les devoirs de charité à l'extérieur, même le travail manuel le plus pénible

²⁹ II, 486.

³⁰ I, 62.

Christiane Frémont

(« celui-ci se glorifiera de ce qu'il bêche mieux que son frère »³¹), et même aussi les études monastiques – c'est dans cette perspective qu'il convient de lire la querelle opposant Mabillon à Rancé. Tel s'impose des pénitences et sacrifices par haine de sa bassesse, qui en réalité s'exalte lui-même et jouit de son propre courage. Il y a de l'ambition sociale même au monastère : le narcissisme et la compétition sont-ils inscrits en l'homme, ou sont-ils l'effet de l'espace social même restreint ? Pourquoi le mal prend-il cette forme ? L'auteur ne pose pas la question – et pourtant le texte, dès le premier Traité, en donne implicitement une réponse.

Dans l'examen des cas, au couvent, à la cour et à la ville, l'analyse procède à une triple réduction³² : dénoncer sous des comportements divers le mécanisme uniforme de la méconnaissance (les illusions de l'amour-propre) ; les réduire à des motifs secrets ; rapporter ces motifs à un principe unique : la *cupidité* qui est l'agent de l'amour-propre. Par exemple, sous couvert du bien public, la recherche des hautes charges ; sous couvert du salut des pécheurs, l'exercice du châtement ; sous couvert de la conduite de l'âme, l'attachement tout spirituel liant une dévote à son directeur ; sous couvert de la charité, les actes visibles de bienfaisance ; sous couvert du dévouement, la volonté de se rendre indispensable ; sous couvert du repentir, le souci de son âme³³. Qui croit agir par haine de soi agi inconsciemment par amour de soi, et inversement. Il y a recouvrement, déplacement, traduction dans la détermination des sentiments ou des actions.

La cupidité a quelques caractéristiques intéressantes. Les « maximes de la cupidité » sont « tellement naturalisées » que le cœur les porte en lui à son *insu*³⁴. La cupidité est indéterminée : elle n'a pas d'objet propre mais se *déplace*, par exemple un avare qui renonce aux biens terrestres à l'idée des biens célestes reste

³¹ III, 35.

³² Premier Traité, 2^e Partie ; Troisième Traité, 3^e et 4^e Parties.

³³ II, 370, 375, 199, 387, 188.

³⁴ II, 274, 276.

CORPUS, revue de philosophie

mû par la cupidité ; de même un ambitieux pour les honneurs³⁵. *Cupiditas radix omnium malorum*³⁶ : elle n'est pas elle-même une passion, mais la racine du mal dans le jeu des passions, parce que, formellement et essentiellement, elle est rébellion³⁷. Enfin, les quatre vices élémentaires dont elle est le principe (la luxure, l'orgueil, l'ambition, l'avarice) sont quantitatifs – est-ce pour cela qu'on leur oppose le triple vœu de chasteté, obéissance, pauvreté, qui annule les objets du désir ? – : la structure de la cupidité est le *toujours plus*, c'est-à-dire la poursuite, la persévérance, la répétition dans le même.

Dans le même, ou dans le soi-même ? La vraie question est là.

Soi : du défaut à l'excès

Au début de la Quatrième Partie du Troisième Traité³⁸ : *du Cœur humain considéré en lui-même* (l'être même de l'homme, donc), Lamy fait, inopinément, une parenthèse sur l'*opiniâtreté*, « pour le dire en passant »... mais ce qu'il en dit mérite réflexion.

Cette passion, dit-il, n'est proprement attachée à aucun objet, elle est un pur mouvement qui va indifféremment au vrai et au faux, au *oui* et au *non*, au bien et au mal. Tous les prétextes sont bons pour qu'elle s'exerce : disons qu'elle est une force, une pulsion indéterminée, une quantité d'énergie. Lamy la juge « honteuse et basse », parce que n'osant s'avouer elle se cache. Mais sous quoi se cache-t-elle : certes comme les autres passions, sous des dehors aimables, ou sous des qualités, par exemple la fermeté d'esprit ; mais encore sous les passions elles-mêmes répréhensibles énoncées ci-dessus, qui elles aussi se cachent sous d'autres apparences. Alors en effet, l'*opiniâtreté* se situe bien *sous* les autres passions, elle est en effet « basse », au point

³⁵ II, 174.

³⁶ I, 44.

³⁷ II, 117.

³⁸ II, 376.

Christiane Frémont

bas le plus bas, dans les strates les plus profondes du *moi*.
Touche-t-on là le fond, le socle du *moi* ?

De cette passion atypique Lamy écrit ceci :

Elle se trouve incommodée du mérite d'autrui, son but est de le détruire..... écarter et mettre hors de portée, à son égard, ceux qui lui paraissent coupables de trop de mérite... ce n'est pas simplement le mérite qui l'incommodé et qui l'irrite : c'est le mérite connu... un mérite qui ne serait connu que de Dieu ne l'incommoderait point... »³⁹

Cette brève analyse fait de l'opiniâtreté un symptôme, une réponse à l'inconfort causée par la supériorité reconnue d'autrui. Cela prend une signification forte dans un ouvrage où il est tant question de la revendication d'estime de chacun envers chacun, donc de la rivalité, thème récurrent dans les écrits de l'époque. La dimension intersubjective dans la constitution du *moi* revient ici sous sa figure inversée, pour en donner la clef : si l'amour-propre exige indéfiniment l'estime d'autrui, n'est-ce pas pour compenser le déficit d'être du *moi* du fait de l'existence de l'autre ? Car le positif de l'autre est négatif pour le *moi*, comme si la quantité d'existence d'autrui était privation d'existence, réduction du *moi*. Lamy, il est vrai, ne parle que du mérite, et surtout du mérite publiquement reconnu, non de l'existence même d'autrui : mais puisque l'homme ne se connaît lui-même qu'en tant qu'objet de l'amour-propre, son être est d'emblée dans la surestime. Or si être c'est être estimé, le mérite de l'autre incommodé l'être même du *moi*.

De quoi s'agit-il exactement dans l'opiniâtreté ? Indifférente à ses objets, elle est auto-affirmation de soi, pure persévérance dans son être.

Théologiquement, elle s'appelle l'*endurcissement*, et c'est le péché de Pharaon.

Ce qui la rend perverse vient de ce que le désir d'être est médiatisé par autrui, et se définit ici, non par la tendance à continuer dans son être, mais seulement par le refus d'être

³⁹ II, 377.

CORPUS, revue de philosophie

surpassé. En cela ce désir d'être, traduit en tendance morale ou psychologique, ne renvoie pas au *conatus essendi* de la métaphysique, essentiellement positif comme chez Spinoza, parce qu'il n'est pas affirmation, mais revendication de soi face à l'autre (et sous *revendication* se laissent entendre *vindicatio, vengeance, revanche*). L'opiniâtreté est une perversion, une version biaisée du *conatus essendi*, disons : une *libido essendi* ? qui agirait sous les trois *libido* : *sentiendi, sciendi, dominandi* ?

Sous l'amour-propre, il y aurait encore plus radical, plus bas ?

L'opiniâtreté est péché, parce qu'elle est revendication de soi face à l'autre ; mais quel autre ? *qui* est l'autre du *moi* ? faudra-il poser la question : face à Dieu, aussi ?

Bien sûr, comme tous les auteurs, Lamy part, globalement, du péché originel, source et dénouement de toutes les contradictions.

Mais quel péché convoque-t-il quand il définit l'homme ? Curieusement, ce n'est pas le péché d'Adam. Très brièvement, au détour d'une phrase, au début du Premier Traité, Lamy écrit : l'homme « est un Caïn qui a plongé ses mains dans le sang d'Abel, et qui depuis cela ne peut plus se souffrir lui-même. »⁴⁰ La « fuite de soi » viendrait-elle de ce péché-là ?

Du serpent, d'Ève, de la pomme, de la science du bien et du mal il n'est pas question.

Pourquoi ce péché-ci plutôt que celui-là ? Il suffit de prendre au mot cette référence pour lui donner un sens fort, qui n'est peut-être pas conforme aux intentions explicites de l'auteur, mais cohérent avec l'ensemble de son Traité. Car en somme, de quoi parle l'histoire de Caïn, réitérée par la suite et plus construite, par celle d'Esau et Jacob : de rivalité fratricide, c'est-à-dire à la fois d'identité et d'altérité, du dégoût de soi-même et du désir d'être l'autre, de blessure narcissique et de désir mimétique : Dieu ne m'aime pas, il a favorisé Abel, je veux être

⁴⁰ I, 49.

Christiane Frémont

Abel ; Isaac mon père ne m'a pas béni, je veux reprendre la place que Jacob m'a prise. Mais si Dieu ne m'a pas béni, si mon père ne m'a pas aimé c'est que mon frère vaut mieux que moi et je suis haïssable, et je me fuis, etc.

Tandis que si j'étais mon frère...Alors je tue ce frère qui m'incommode et je persévère dans mon être.

Ne tient-on pas ici la première figure du mal, non plus au paradis terrestre mais bien *dans le monde*, qui concerne la constitution du soi, qui a rapport à l'autre, et qui est le premier coup porté à l'amour-propre ?

Le second péché, non celui d'Adam le père envers le Père tout-puissant mais celui du fils envers son frère – en d'autres termes : ce qui concerne la fratrie – serait-il plus déterminant que la filiation, dans la constitution du soi, dans les relations humaines, dans les mécanismes sociaux ?

Or le péché de Caïn est une *traduction* de celui de son père, puisque le péché d'Adam – qui lui aussi imite celui de Satan – fut de vouloir s'égaliser à Dieu – chose impossible, puisqu'on ne rivalise pas avec l'infini. En revanche, qui est parmi tous plus ou moins égal à un frère que son frère ? ici la lutte pour la première place et la reconnaissance par l'autre deviennent possibles.

L'autre du *moi*, celui qui peut être son rival, ne peut-être que son semblable, son jumeau, et c'est pourquoi l'amour-propre peut déployer indéfiniment ses jeux de miroirs.

Et c'est bien ce dispositif que le Traité de Lamy dévoile interminablement : la prise de connaissance de la méconnaissance de soi-même révèle l'inconsistance du *moi* lors même qu'il exerce son opiniâtreté puisque cette *libido essendi* n'est que le désir de détruire l'autre, qui est son double.

Christiane FRÉMONT
CNRS, Centre Chevrier
(Université de Bourgogne)

FÉNELON LECTEUR DE DESCARTES

Introduction

« (...) 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*, est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit (...) je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense ».

Une chose qui pense, tel est ce que l'on nomme par commodité le *Cogito* dans la métaphysique de Descartes. C'est au travers de cette expérience métaphysique du *Je suis, j'existe*, formulée comme un *factum rationis*, que l'on saisit en même temps son essence et son existence. Se connaître, c'est se constater comme existant en tant que pensant.

Je souhaiterais montrer que cette vérité fameuse du *Je pense, donc je suis* représente en réalité la formulation la moins aboutie de la connaissance cartésienne de soi. Le *Cogito* commence dans la Seconde Méditation mais ne s'y épuise pas : il trouve dans les méditations suivantes un contenu plus riche et plus complet¹ – en termes cartésiens, l'idée que j'ai de moi-même se fait plus distincte.

C'est un commentateur encore peu connu et pourtant aussi pertinent qu'original de Descartes qui me permettra de préciser et de confirmer mon interprétation. Négligé donc, voire oublié, Fénelon n'en est pas moins un cartésien d'exception : il

¹ *Méditations*, dans *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, tome IX, page 50, abrégé [AT], suivi du tome en chiffres romains [IX] et de la page en chiffres arabes [50].

CORPUS, revue de philosophie

approfondit et complète la métaphysique des *Méditations*. Il en accomplit le programme.

Car les *Méditations* sont un programme : elles montrent à partir de quels fondements une connaissance de soi et de Dieu est possible tout en appelant et réclamant des développements futurs. J'en veux pour preuve cette déclaration au seuil de la Cinquième Méditation :

Il me reste beaucoup d'autres choses à examiner touchant les attributs de Dieu, et touchant ma propre nature, c'est-à-dire celle de mon esprit : mais j'en reprendrai peut-être une autre fois la recherche.

En « reprendre la recherche » est précisément ce que fait Fénelon dans sa *Démonstration de l'existence de Dieu*.

Pour clore cet examen comparatif des philosophies de Descartes et de Fénelon, je tenterai de faire droit au contre point virulent, dévastateur, qu'apporte leur contemporain Pascal, dont les *Pensées* semblent démontrer à la fois l'incertitude et l'impossibilité d'une connaissance philosophique de soi.

Le Cogito théologique de Descartes

On pense lire dans la Troisième Méditation une – ou deux – preuves de l'existence de Dieu alors qu'elle contient aussi une nouvelle formulation du *Cogito*, non pas plus vraie que celle énoncée dans la méditation précédente, mais plus distincte, la connaissance de soi étant chez Descartes un mouvement continué, un *work in process*.

C'est ce que montrent les reprises incessantes, le jeu de questions et de tentatives de réponses, qui ponctuent la Seconde Méditation :

« ... cette proposition : *Je suis, J'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit. Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis »

Laurence Devillairs

« Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant ? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme ? »

« Mais moi, qui suis-je ? (...) Puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ai attribuées ci-dessus à la nature corporelle ? »

« je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense. Et quoi davantage ? »

« j'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être »

« mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine, et qui sent ».

Une énumération qui sera répétée et complétée plus loin :

Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent².

Ce que nous nommons *work in process* n'est rien d'autre que le mouvement de la méditation, le fait que toute vérité métaphysique est à la fois découverte et « ruminée » :

Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit (...) et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et familier à moi-même³.

C'est cette rumination méditative qui fait comprendre à Descartes que la connaissance de soi est indissolublement connaissance de Dieu, l'idée par laquelle je pense ce que je suis étant aussi l'idée par laquelle je pense le Dieu que je ne suis pas :

² AT IX, 27.

³ *Ibid.*

CORPUS, revue de philosophie

Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage. Mais, de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance (*ad imaginem et similitudinem*), et que je conçois (*percipi*) cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue (*in qua Dei idea continetur*) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même (*ipse a me percipior*) ; c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi (*mentis aciem*), non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis (*ad majora sive meliora indefinite aspirantem*), mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu.⁴

Penser fait de l'âme humaine une image de Dieu :

(...) il est très évident que cette vertu admirable et très parfaite de penser que nous concevons être en Dieu, est représentée par celle qui est en nous, quoique beaucoup moins parfaite⁵.

L'*ego* qui cherche à se connaître lui-même se connaît ainsi comme idée de Dieu puisqu'« il n'est pas aussi nécessaire que cette marque [l'idée de Dieu] soit quelque chose de différent de ce même ouvrage [i. e. l'*ego* qui a cette idée]⁶ ». Le fini est idée de l'infini, et la connaissance de soi, connaissance de Dieu. Ce qui signifie par parenthèses que la question de Dieu est une question nécessaire, que l'on ne peut pas ne pas se poser, puisqu'elle est

⁴ Troisième Méditation AT IX, 41 ; pour le latin, AT VII, 51.

⁵ *Réponses aux Cinquièmes Objections*, trad. de AT VII, 372.

⁶ *Ibid.*

Laurence Devillairs

impliquée dans la connaissance de soi. « Faire réflexion sur soi-même » conduit inévitablement à réfléchir sur Dieu, l'idée de soi étant incluse dans celle de substance infinie⁷.

La Troisième Méditation formule ainsi un *Cogito* que l'on pourrait qualifier de théologique, puisque l'*ego* ne se connaît distinctement que dans la connaissance qu'il a de l'être divin dont il est à l'« image et semblance ». C'est l'idée d'infini inscrite en l'entendement fini qui porte à elle seule cette ressemblance.

C'est ce qui fait que la connaissance de Dieu devrait logiquement précéder la connaissance de soi, le fini n'étant que la négation de l'infini : « J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même »⁸. Ce que je suis relève d'une connaissance purement négative. Si l'on voulait formuler le *Cogito* le plus parfaitement possible, on devrait donc dire : « je ne suis pas l'infini dont je suis l'idée. »

Mais la connaissance de soi ne s'arrête pas à cette vérité. Descartes donne une nouvelle formulation du *Cogito* à travers non pas la notion d'image et de ressemblance mais de désir. La connaissance de soi est alors vécue comme désir insatiable d'infini, d'où un enrichissement de la description des modes de la substance pensante :

(...) lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, (...) et ainsi qu'il est Dieu⁹.

⁷ « Car, encore que l'idée de substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. », AT IX, 36.

⁸ AT IX, 38.

⁹ AT IX, 41.

CORPUS, revue de philosophie

C'est ce désir d'absolu (« *majora sive meliora* ») qui par contraste révèle l'imperfection et la dépendance de l'*ego*, lequel trouve par conséquent sa destination non pas dans un repli sur soi mais dans une ouverture à l'infini divin. Dieu n'est donc pas dans la métaphysique cartésienne simplement objet d'une ou plusieurs démonstrations, il est aussi et surtout envisagé au travers d'une relation de désir. La ressemblance du fini à l'infini s'infléchit en « aspiration » de l'*ego* à « quelque chose de meilleur et de plus grand » que soi il est donc impossible de voir dans l'affirmation du *Je suis, j'existe* un solipsisme puisqu'elle est au contraire découverte de l'inhabitation du fini par l'infini.

La connaissance de ma nature pensante et de ses modes (« Une chose qui pense (...). C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »¹⁰) est enrichie de cette altération qu'apportent le désir et l'amour de Dieu – amour proclamé dans cette même conclusion de la Troisième Méditation :

(...) il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer [*intueri*], d'admirer [*admirari*] et d'adorer [*adorare*] l'incomparable beauté de cette immense lumière¹¹.

C'est sans doute ce qui motive l'ajout, dans la traduction française des *Méditations*, du mode amoureux dans l'énumération des modes de la *res cogitans* :

(...) je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui *aime*¹².

Tel est donc le véritable *Cogito* cartésien, qui de la connaissance de soi à celle de l'infini s'achève en contemplation

¹⁰ AT IX, 22.

¹¹ AT IX, 42, VII, 52.

¹² AT IX, 27. Souligné par nous.

Laurence Devillairs

et adoration de Dieu. Si l'on admet, avec la tradition et notamment François de Sales, que la contemplation est la modalité propre à la mystique, on peut alors, sans exagération interprétative, conclure au mysticisme de la Troisième Méditation – si ce n'est de la connaissance cartésienne de Dieu dans son entier.

Cette connaissance que la métaphysique donne de l'infini « échauffe » notre âme et même notre corps, et suscite en nous un « sentiment d'amour »¹³. Que l'idée d'infini parvienne à susciter en nous la plus « violente des passions »¹⁴ est la preuve que, par cette idée, la métaphysique ne réduit pas Dieu à une pure abstraction – à un dieu de philosophes – mais qu'elle le donne à connaître et à aimer pour ainsi dire en « personne », c'est-à-dire comme le Dieu personnel de la foi.

Sans reprendre le lourd dossier de la parenté entre le *Cogito* de Descartes et celui d'Augustin, on soulignera simplement que si Descartes attribue au *Cogito*, à la suite d'Augustin, la fonction de preuve de l'existence de soi, il refuse néanmoins d'en faire une image de la Trinité. C'est ce point précis qui interdit, selon lui, tout rapprochement entre les *Méditations* et le *Cogito* augustinien.

Descartes entend en effet pour sa part montrer que « ce moi qui pense, est une *substance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel »¹⁵. Or, dans le *De Trinitate*, que Descartes est allé consulter en bibliothèque et dans lequel il dit avoir eu confirmation non pas de sa dette à l'égard d'Augustin mais de l'originalité des *Méditations*, on trouve pourtant la même définition de l'âme comme substance non corporelle :

Dans cette variété d'opinions, quiconque voit que l'âme, par sa nature même, est une substance, une substance non corporelle (...) doit comprendre également que l'erreur de ceux qui font de l'âme un corps vient, non pas d'un

¹³ *Ibid.*, AT IV, 605 ; 609.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Principes* I, article 73, AT IX-B, 60.

CORPUS, revue de philosophie

défaut de connaissance, mais des éléments surajoutés sans lesquels ils ne peuvent concevoir une nature¹⁶.

« Substance non corporelle » contre « substance immatérielle », la différence est minime, au point de s'interroger sur la tactique de Descartes consistant à citer ce passage pour preuve de l'absence de toute parenté entre sa conception de l'âme et celle d'Augustin.

La défense cartésienne est d'autant plus faible que dans les *Méditations* comme chez Augustin, la connaissance de soi en tant que substance non corporelle est ce qui conduit à la connaissance de Dieu.

Descartes déclare ainsi :

(...) en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation [i.e. « l'âme est un être ou une substance qui n'est point du tout corporelle »], on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu.¹⁷

Cette affirmation semble un décalque de la voie augustinienne d'accès à Dieu :

Si donc, sans l'aide d'aucun organe corporel (...) mais par elle-même, la raison perçoit quelque chose d'éternel et d'immuable, il faut qu'elle reconnaisse tout ensemble qu'elle est inférieure à cet être et que cet être est son Dieu.¹⁸

Dans le prolongement de la conclusion de la Troisième Méditation, que nous venons de commenter, la Lettre à Chanut de février 1647 montre que la contemplation de Dieu, qui me

¹⁶ *De Trinitate* X, 7, 10, BA 16, p. 138-141.

¹⁷ A Silhon (?), mars 1637 (?), AT I, 353. L'utilité du *Cogito* réside dans sa capacité à « m'assurer de l'existence de Dieu », A Clerselier, juin ou juillet 1646, AT IV, 445.

¹⁸ *De Libero arbitrio*, II, 6, 14, BA 6, p. 296-297.

Laurence Devillairs

donne pour ainsi dire à moi-même, est à comprendre comme soumission à sa providence – Descartes allant jusqu'à formuler, sans doute en écho à François de Sales, une supposition impossible, c'est-à-dire un appel à l'amour de Dieu jusque dans la disgrâce (jusqu'en enfer ?) :

(...) se joignant entièrement à [Dieu] de volonté, il l'aime si parfaitement, qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite. Ce qui est cause qu'il ne craint ni la mort, ni les douleurs, ni les disgrâces, parce qu'il sait que rien ne lui peut arriver, que ce que Dieu aura décrété ; et il aime tellement ce divin décret, il l'estime si juste et si nécessaire, il sait qu'il en doit si entièrement dépendre, que, même lorsqu'il en attend la mort ou quelque autre mal, si par impossible, il pouvait le changer, il n'en aurait pas la volonté (...) il ne refuse point les maux ou les afflictions, parce qu'elles lui viennent de la providence divine¹⁹.

Rien de triomphant ni de moins solipsiste dans ce *Cogito* de soumission à la volonté divine, l'amour étant le fait d'accompagner l'infailibilité du décret divin de notre infailible volonté à « recevoir en bonne part toutes choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu » :

(...) lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut (...) : s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a point d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable ; en suite de quoi on a des satisfactions d'esprit et des contentements, qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères²⁰.

Être à la hauteur de ce qui nous arrive en tant précisément que cette hauteur est celle de l'infini, de la volonté infinie de

¹⁹ Respectivement, AT IV, 291 ; 609.

²⁰ Les citations renvoient à la Lettre à Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV, 294.

CORPUS, revue de philosophie

Dieu, tel est le précepte auquel s'articule la morale métaphysique de Descartes. La connaissance de soi s'achève ainsi en ascétique ou en joie – que l'on accentue l'augustinisme du *Cogito* cartésien ou au contraire son protospinozisme.

Le *Cogito* fénelonien

Le *Cogito* ne relève pas pour Fénelon d'une intuition mais d'un raisonnement, selon lequel pour penser, il faut être – le néant n'ayant aucune propriété. En cela l'archevêque de Cambrai passe totalement à côté de la formulation cartésienne du *Je suis, J'existe* et de l'expérience métaphysique que cette formule engage :

Toute la clarté de ce raisonnement roule sur la connaissance que j'ai du néant, et sur celle que j'ai de la pensée. Je connais clairement que le néant ne peut rien, ne fait rien, ne reçoit rien, et n'a jamais rien. D'un autre côté, je connais clairement que penser c'est agir, c'est faire, c'est avoir quelque chose. Donc je connais clairement que la pensée actuelle ne peut jamais convenir au néant.

Le *Cogito* fénelonien repose sur l'évidence propre aux idées claires et distinctes et notamment à celle de pensée laquelle, impliquant l'être, est contradictoire avec celle de néant :

Il n'est donc question que d'avoir des idées bien claires comme celles que j'ai de la pensée. En les consultant on sera toujours déterminé à nier de la chose ce que son idée en exclut, à affirmer de cette même chose ce que son idée renferme clairement.²¹

En réalité, aussi cartésien que Descartes, Fénelon démontre, à travers le *Cogito*, la vérité d'une philosophie fondée sur les idées et par conséquent la vérité de la connaissance de soi qu'une telle philosophie procure. Une des « principales règles » de la métaphysique de Fénelon, « la clef universelle de toute vérité »,

²¹ *Démonstration de l'existence de Dieu*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, t. II, p. 600.

Laurence Devillairs

est en effet de « consulter [les] idées et de n'affirmer que ce qu'elles renferment clairement. »²²

Le *Cogito* est ainsi l'« exemple » d'un raisonnement certain, d'une vérité indubitable :

(...) je puis affirmer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans l'idée de cette chose-là. Autrement je ne pourrais conclure que je suis puisque je pense. Ce raisonnement n'a aucune force, qu'à cause que l'existence est renfermée dans l'idée de la pensée²³.

Le même principe préside à la formulation d'une preuve de l'existence de Dieu, l'idée claire de son être impliquant nécessairement son existence actuelle :

Il faudrait donc ou nier absolument que nous ayons aucune idée d'un être nécessaire et infiniment parfait, ou reconnaître que nous ne le saurions jamais concevoir que dans l'existence actuelle qui fait son essence²⁴. »

Le *Cogito* fénélonien prend en quelque sorte la forme d'une preuve *a priori*, puisque c'est du seul concept (de pensée) que se déduit mon existence.

Fénelon oppose à cette transparence de soi à soi l'aliénation de soi qu'entraînent les passions, ou plutôt cette passion primordiale d'où toutes les autres découlent, et qui est l'amour-propre. Le *moi*, qui n'est pas l'*ego* du *Cogito*, n'est pas une idée claire et distincte mais la simple scène où se déploient les tours et détours de cet amour délirant et infondé de soi-même.

On connaît l'analyse lumineuse de La Rochefoucauld : « On peut dire que les vices nous attendent dans le cours de la vie comme des hôtes chez qui il faut successivement loger ». Ce n'est pas nous qui nous délivrons de nos vices mais ce sont nos

²² *Ibid.*, p. 612.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 620.

CORPUS, revue de philosophie

vices qui nous quittent²⁵. Nous ne sommes jamais acteur ; notre volonté est plus agie qu'agissante et notre liberté davantage une illusion qu'une réalité.

De la même façon, Fénelon fait du *moi* non pas un sujet mais un lieu où circulent les passions. Le *moi* n'a pas de rapport à soi mais vit hors de soi, dans ses distractions et occupations. L'image de l'homme seul dans sa chambre, que Fénelon utilise, sert à dépeindre ce *moi* extradé pour qui la localisation tient lieu d'intériorité²⁶.

La « chambre » équivaut à une prison, une caverne d'où ne peut être perçue aucune réalité, ni celle de Dieu, ni celle de soi-même :

L'homme n'a des yeux que pour voir des ombres, et la vérité lui paraît un fantôme : ce qui n'est rien est tout pour lui ; ce qui est tout ne lui semble rien.²⁷

Mieux que la caverne décrite par Platon, l'image de la chambre stigmatise l'enfermement du *moi* sur lui-même et les illusions de l'amour-propre.

La solution que Fénelon propose pour s'extraire de l'économie coupable de l'amour-propre est non pas l'ascétique, la pénitence ou l'humilité mais la connaissance philosophique de soi : c'est la clarté de l'idée d'infini qui nous fait connaître à la fois notre misère, qui est de nous prendre pour l'infini, et notre grandeur, qui est de penser l'infini. Nous sommes ainsi pour nous-mêmes à la fois objet d'« admiration » et de « mépris »²⁸.

L'amour-propre est toujours ignorance – ignorance de l'infini véritable. En langage philosophique, on pourrait dire qu'il correspond à une conception univoque de l'amour, fondée elle-même sur une

²⁵ *Maximes* 191 et 192, dans *Moralistes du XVII^e siècle*, éd. J. Lafond, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 151.

²⁶ *Démonstration*, *op. cit.*, p. 510.

²⁷ *Ibid.*, p. 594.

²⁸ *Démonstration*, *op. cit.*, p. 618.

Laurence Devillairs

tout aussi fallacieuse univocité de l'être : on aime Dieu comme on s'aime soi-même ou plutôt on s'aime soi-même comme un dieu, puisqu'on pose que Dieu partage univoquement l'être avec l'homme. L'amour-propre est donc toujours fondé sur une erreur théologique, celle de l'univocité.

Or, entre Dieu et l'homme, la relation ne peut être que non univoque : « La simple égalité est une dégradation par comparaison à l'être unique, et supérieur à tout ce qui n'est pas lui. »²⁹ L'« infinie « dissemblance »³⁰ qui existe entre l'homme et Dieu interdit toute univocité de l'être comme de l'amour. L'équivocité de l'infini (son « infinie « dissemblance ») exige l'équivocité de l'amour.

L'amour-propre ne consiste donc pas tant à se préférer à tout autre qu'à simplement considérer Dieu comme un être comparable à tout autre :

(...) il faut rendre à Dieu la place du tout, et avoir honte de l'avoir laissé si longtemps comme un être particulier, avec lequel on veut faire des conditions presque d'égal à égal, pour s'unir à lui, ou pour ne s'y unir pas, pour y chercher son avantage, ou pour se tourner de quelque autre côté.³¹

Ce n'est pas la seule religion chrétienne, comme chez Pascal, qui révèle à l'homme sa condition³², c'est d'abord, pour Fénelon, l'idée philosophique (cartésienne) d'infini. C'est elle qui nous rend à la fois capables de Dieu (« nous savons le représenter avec son caractère d'infini ») et indignes de lui (« mon imperfection et ma bassesse »)³³.

²⁹ *Démonstration...*, *op. cit.*, 649.

³⁰ *Ibid.*, p. 617.

³¹ *Ibid.*, p. 721.

³² « La vraie valeur de l'homme, son vrai bien, la vraie vertu et la vraie religion sont choses dont la connaissance sont inséparables », *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 2010, Frag. 12.

³³ Lettre II, dans *Lettres et opuscules spirituels, Œuvres, op. cit.*, t II, ., p. 727.

CORPUS, revue de philosophie

Par là, la philosophie justifie et prépare ce que la religion exige, s'oublier soi-même pour être tout à Dieu :

Dieu tout, à qui tout est dû, et la créature rien (...). Toute religion qui ne va pas jusques là est indigne de Dieu, ne redresse point l'homme, et porte un caractère de fausseté tout manifeste³⁴.

L'abaissement du *moi* ne correspond pas seulement à un impératif religieux ; il est l'effet de l'intellection claire et distincte de l'infini divin sur l'*ego* fini. L'infinité de Dieu interdit que l'on se mesure à lui ; on se tient face à son être comme si soi-même l'on n'était rien : « Je me trouve devant vous comme si je n'étais pas. Je m'abîme dans votre infini »³⁵, ou bien encore : « (...) [cette merveilleuse représentation de l'infini] est en moi, elle est plus que moi ; elle me paraît tout et moi rien (...). Ô Dieu ! ô le plus être de tous les êtres ! ô être devant qui je suis comme si je n'étais pas ! vous vous montrez à moi »³⁶.

S'abîmer dans l'intellection de l'infini est coïncider avec son être véritable, ce rien qui tient tout ce qu'il est de Dieu. Cela s'accompagne d'une soumission joyeuse de la raison car l'infini est irrévocablement incompréhensible. Si nous pouvions le comprendre, il ne serait plus infini :

Vous êtes incompréhensible, et je m'en réjouis. Votre infini m'étonne et m'accable. C'est ma consolation. Je suis ravi que vous soyez si grand, que je ne puisse vous voir tout entier (...). Mon esprit succombe sous tant de majesté, heureux de baisser les yeux, ne pouvant soutenir par mes regards l'éclat de votre gloire.³⁷

C'est parce qu'en tant qu'infini, Dieu ne se donne pas à comprendre à notre raison qu'il suscite un mouvement de notre

³⁴ *Ibid.*, p. 736.

³⁵ *Démonstration, op. cit.*, p. 664.

³⁶ *Ibid.*, p. 617-618.

³⁷ *Ibid.*, p. 615.

Laurence Devillairs

volonté, sa soumission et son ravissement. Si nous pouvions comprendre l'infini, nous ne pourrions aimer Dieu.

Ce qui ne signifie pas que l'amour vient relayer une raison incapable de Dieu mais qu'au contraire, il se nourrit de l'« éblouissement », de la clarté avec lesquels Dieu se donne à connaître à la raison³⁸.

L'infini étonne mais rassasie, comble et pourtant surpasse ; il est à la fois intime et incompréhensible, connu et inconcevable. Il mêle le contradictoire et le rationnel, la connaissance vraie et la contemplation joyeuse : l'infini « m'étonne, et j'en suis ravi. Je succombe en le voyant ; et c'est ma joie. »³⁹

La principale originalité de Fénelon est de développer une métaphysique de la présence de l'infini, et non de sa seule représentation. La méditation cartésienne s'infléchit ainsi en théophanie, en manifestation de l'infini à l'ego fini : « Vous vous montrez à moi (...). C'est vous-même »⁴⁰.

Le lexique cartésien de l'innéité s'efface au profit de celui, plus frappant, de la présence, même si l'épistémologie reste fidèlement celle de Descartes, c'est-à-dire fondée sur les idées d'entendement pur. Fénelon transforme en quelque sorte la connaissance cartésienne de l'infini divin en « phénoménologie », en description de sa manifestation à l'ego fini. Par là est renforcée la thèse (cartésienne) qui veut que l'ego n'ait pas seulement l'idée d'infini mais qu'il soit cette idée : « Je ne puis ni effacer [la représentation de l'infini], ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire. Elle est en moi, je ne l'y ai pas mise »⁴¹.

L'idée de Dieu a le pouvoir incompréhensible de mettre « au-dedans de nous ce qui est dans la distance la plus infinie »⁴², de rendre présent l'infini dans le fini, Dieu dans l'ego qui le pense

³⁸ *Ibid.*, p. 665.

³⁹ *Ibid.*, p. 673.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 655.

⁴¹ *Ibid.*, p. 617.

⁴² *Ibid.*, p. 641.

CORPUS, revue de philosophie

et l'aime. L'anthropologie de Fénelon se concentre autour de cet axiome : « Je suis un rien qui connaît l'infini (...). Par là je ne puis me comprendre moi-même. J'embrasse tout et je ne suis rien. »⁴³

Conclusion

Le cartésianisme de Fénelon fait de lui l'adversaire convaincu de Pascal, sa *Démonstration de l'existence de Dieu* pouvant être lue comme une « déconstruction » systématique de l'apologétique des *Pensées*.

Rien n'est en effet plus éloigné de la philosophie fénelonienne que l'insistance de Pascal sur l'inquiétude et l'égarement de l'homme, sur sa condition d'image déchue, vidée de la présence de son Créateur :

(...) reprenez [mon cœur], puisque c'est à vous qu'il appartient, comme un tribut que je vous dois, puisque votre image y est empreinte. Vous l'y aviez formée, Seigneur, au moment de mon baptême qui est ma seconde naissance ; mais elle est tout effacée. L'idée du monde y est tellement gravée, que la vôtre n'y est plus connaissable.

L'homme comme image de Dieu ne relève pas du concept mais de l'histoire : cette image a été donnée puis perdue. Si la métaphysique de Descartes et à sa suite celle de Fénelon revendiquent pour l'homme la capacité de penser, et par conséquent d'aimer, l'infini, cette capacité, chez Pascal, est une capacité « vide » :

Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables parce que ce gouffre infini ne

⁴³ *Ibid.*, p. 618.

Laurence Devillairs

peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même. »⁴⁴

La stratégie apologétique de Pascal consiste à exacerber cette vacuité pour mieux exhorter à la conversion, laquelle seule assurera bonheur et vérité. Il s'agit de substituer urgemment et radicalement aux passions qui éloignent du vrai bonheur, des passions qui y conduisent :

[L'homme] a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux, mais il n'a point de vérité et ou constante ou satisfaisante.

Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver et à être prêt et dégagé de passions pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions. Je voudrais bien qu'il haït en soi la concupiscence, qui se détermine d'elle-même afin qu'elle ne l'aveuglât point pour faire son choix et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi.⁴⁵

L'homme n'est plus ce qu'il a été et tout en lui marque cette perte, il *est* et *n'est pas* tout à la fois. Il est un « sujet de contradictions » :

(...) nous avons une idée du bonheur et ne pouvons y arriver, nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge, incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déçus ».

En reprenant une thèse soutenue par Philippe Sellier, on pourrait conclure de ce bref examen comparatif, que l'Âge classique met en scène deux infinis : l'un noir, apophatique,

⁴⁴ *Pensées, op. cit.*, frag. 181.

⁴⁵ Frag. 151.

CORPUS, revue de philosophie

négatif même, accompagné de l'insistance sur la perte, l'absence, la chute et la corruption ; l'autre blanc, exaltant la proximité, l'intimité, le colloque permanent qui règnent entre l'homme et l'Absolu. Dans cette blancheur revendiquée, Fénelon apparaît bien comme l'anti-Pascal du Grand Siècle et peut-être, sur ce point précis, comme plus augustinien que Pascal lui-même.

Laurence DEVILLAIRS
Editions du Seuil
Centre Sèvres, Paris
I.C.P., Paris

LA CONNAISSANCE DE SOI : UN CHEMIN SPIRITUEL ?

L'injonction socratique « Connais-toi toi-même » ouvre la plupart des ouvrages proposant un itinéraire de l'âme jusqu'à Dieu. P. Courcelle en a recensé différentes occurrences jusqu'à saint Bernard¹ mais la floraison continue au XVI^e siècle – du *Miroir intérieur* de Séraphin de Fermo publié en 1538 et traduit en 1614 à *De la Connaissance de soi-même pour parvenir à aller à Dieu* de G. du Préau publié en 1559 – et semble même se multiplier dans la seconde moitié du XVII^e siècle avec *L'Art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale* de Jacques Abbadie publié en 1692, *De la Connaissance de soi-même* de F. Lamy qui l'est en 1694, ou encore *De la Connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet publié de façon posthume en 1722.

Cet appel à la connaissance de soi correspond cependant à deux visées relativement distinctes. Il peut s'agir, en premier lieu, d'une connaissance qui doit être acquise en vue d'un objectif moral, celui de s'amender ; tel est le fait de la plupart des ouvrages de la littérature ascétique. De ce point de vue, *l'Imitation de Jésus-Christ* fait figure de fleuron d'une telle littérature, elle qui annonce sans ambages dès le chapitre II :

¹ « Pour ce qui est de la pratique de la considération, je pense que ces quatre points, dans l'ordre même où ils se présentent à l'esprit, méritent de ta part un examen attentif : toi d'abord, ce qui est au-dessous de toi, ce qui est autour de toi, ce qui est au-dessus de toi enfin. » Bernard de Clairvaux, *De la Considération*, livre II, §6, éd. du Cerf, 1986, p. 48. Nous renvoyons à l'ouvrage de Pierre Courcelle, « *Connais-toi toi-même* » de Socrate à Bernard de Clairvaux, éd. augustiniennes, 1974.

CORPUS, revue de philosophie

C'est une haute et très profitable leçon que la vraie connaissance et mépris de soi-même².

L'ouvrage anonyme de ce XIV^e siècle finissant entend recentrer le christianisme sur l'idée paulinienne de lutte, loin des investigations théoriques et absconses des théologiens, oublieux d'une telle science et compliquant inutilement celle de la connaissance de Dieu, la théologie. Tout un courant spirituel sous-tend en réalité cet ouvrage, celui de la *devotio moderna*, visant à retrouver une authentique spiritualité faite d'intériorité, celle-ci devant prémunir ses adeptes aussi bien des élucubrations d'une théologie scolastique que de celles d'une mystique trop abstraite³. Erasme, qui ne fut pas sans lien avec cette spiritualité, hérite d'une telle préoccupation et fait également de la connaissance de soi l'objectif premier de l'*Enchiridion* :

Ainsi donc, puisque tu as entrepris la guerre contre toi-même, et que le premier espoir de victoire consiste pour toi à faire en sorte que tu te connaisses le mieux possible toi-même, je vais te proposer comme en un tableau une sorte de portrait de toi-même pour que tu saches à fond ce que tu es au-dedans, ce que tu es à la surface.⁴

La connaissance de soi est bien une condition préalable au combat contre soi-même, elle relève, pour prolonger la métaphore guerrière, d'un désir d'identification de l'ennemi et, en cela, se présente comme un moyen privilégié de lutte ascétique.

² *De l'Imitation de Jésus-Christ*, livre I, ch. 2, Paris, chez la veuve de Guillaume de la Noüe, 1605, p. 3.

³ On peut lire à ce sujet l'article de L.-E. Halkin, « La *devotio moderna* et les origines de la réforme aux Pays-Bas », in *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle*, colloque de Strasbourg, 1957, p. 45-51 ; également de Stefaan Axters, *La Spiritualité des Pays-Bas*, Vrin, 1948, dans lequel l'auteur distingue deux courants au sein de la dévotion moderne : un plus théorique dans la mouvance de Ruysbroeck, l'autre plus pratique dans celle des Frères de Vie commune, autour de G. Groote ; signalons enfin un ouvrage plus récent, *La dévotion moderne : introduction à l'Imitation de Jésus-Christ* de J. Sullivan, Desclée de Brouwer, 1979.

⁴ Erasme, *Enchiridion* [1506], éd. J. Festugière, Vrin, 1971, p. 108.

Hélène Michon

Mais il existe une seconde forme de connaissance de soi qui ne se réfère plus à une connaissance morale et historique, équivalente à la connaissance de la corruption de la nature, mais à une connaissance de l'intériorité de l'âme, de sa nature et de son mode de fonctionnement, autrement dit de ce qu'on a pu appeler la structure de l'âme. Il ne s'agit certes pas d'opposer ces deux types de connaissances, la plupart des auteurs les ayant recherchées conjointement, à commencer par Augustin, maître de l'une comme de l'autre, mais de les distinguer pour mieux les cerner.

I. De la double connaissance de soi

Saint Augustin raconte au livre VII des *Confessions* le choc que fut pour lui la lecture des épîtres de Paul⁵ : ce sont elles qui vont lui permettre de discerner « la véritable route », celle de l'homme intérieur qui doit tout attendre de la grâce. Or, la première caractéristique de cette route est celle de l'intériorité : la révolution spirituelle qu'organise Augustin consiste à décrire un chemin vers Dieu qui prend son point d'appui non pas dans la nature ou dans l'Écriture (même si celle-ci demeure un puissant levier) mais bien dans l'homme intérieur décrit par Paul, qui porte en lui le souvenir de Dieu. Au livre X du *De Trinitate*, l'évêque d'Hippone commente ainsi le précepte delphique :

Lorsqu'on dit à l'âme « Connais-toi toi-même », dès l'instant qu'elle comprend ces paroles "toi-même", elle se connaît ; cela, pour la simple raison qu'elle est présente à elle-même.⁶

La connaissance de soi est ici connaissance de l'âme en tant qu'elle est spirituelle et a conscience d'elle-même. A partir de là, Augustin unit indissolublement l'adage socratique au verset biblique (*Gn*, I, 26) qui définit l'homme comme « fait à l'image et à la ressemblance de Dieu ». D'une certaine manière, c'est la condition d'image qui rend l'âme transparente à Dieu et par ricochet à elle-même. C'est elle qui distingue radicalement l'homme de tous les êtres créés,

⁵ *Confessions*, VII, XX1, BA n°XIII.

⁶ *De Trinitate*, X, IX, 12, BA n° XVI.

CORPUS, revue de philosophie

lui permettant de connaître son Créateur et de l'aimer. Ce qui fait la grandeur de la nature humaine, c'est le fait d'être à l'image de Dieu, laquelle image se définit comme une aptitude à connaître Dieu. Augustin complète peu après sa pensée : la nature humaine, parce qu'elle est *imago Dei* est aussi *capax Dei*, *particeps Dei*.

Ce titre d'image de Dieu lui donne une telle puissance qu'elle peut s'attacher à Celui dont elle est l'image. Car tel est son rang, non dans l'espace local, mais dans la hiérarchie des natures, qu'elle n'a que Dieu au-dessus d'elle⁷.

Image et capacité vont ainsi de pair car l'image est capacité, possibilité sinon pouvoir. Une telle image peut bien être déformée ou obscurcie, elle ne peut disparaître totalement car elle structure l'homme dans son être même.

Elle est en effet son image par le seul fait qu'elle est capable de le connaître et de le posséder, avantage immense qu'elle ne doit qu'à l'honneur d'être l'image de Dieu⁸.

L'âme est ainsi capable de Dieu en un sens à la fois passif : elle peut en être le réceptacle, et en un sens actif car elle tend positivement vers lui. Ce mouvement n'est pas seulement une attirance, il relève également d'un retour aux origines. En effet, toute image tend à s'assimiler à nouveau à son modèle : l'homme ne redevient vraiment homme qu'en retournant à celui dont il est l'image. La connaissance du modèle et de son image sont pratiquement indissociables : l'homme se connaît en Dieu et connaît Dieu en lui.

En outre, l'image de Dieu en l'homme ne connaît pas Dieu : elle le reconnaît ; la découverte de Dieu se fait par le biais du souvenir. Au sein des facultés de l'âme, la mémoire occupe une place toute spéciale : elle est le point de contact entre l'homme et Dieu, et Augustin en décrit avec éblouissement les « espaces infinis ». C'est pourquoi l'intériorité à ses yeux n'est jamais une intériorité solitaire, dans laquelle le moi pourrait se retrouver et

⁷ *De Trinitate*. XIV, ch. 14, 20.

⁸ *De Trinitate*, XIV, 8, 11.

Hélène Michon

se comprendre mais une intériorité habitée dans laquelle il retrouve Celui qui est à la fois en lui et au-dessus de lui. La mystique que développe Augustin est la mystique d'un Dieu qui est toujours *déjà là* : il est *déjà là* avant même que je ne le comprenne puisque c'est le Maître intérieur qui me donne de comprendre : Il est *déjà là* puisqu'il m'aime et m'a aimé bien avant que je ne me retourne vers lui : il est *déjà là* avant même que je ne le désire et mon propre désir est un effet de sa recherche incessante de l'homme. Pourtant si l'homme conserve ainsi le souvenir de Dieu, si la mémoire en est le fidèle réceptacle, ce n'est pas elle qui connaît Dieu mais bien le cœur de l'homme, qui fonctionne comme les yeux de l'âme :

Ainsi averti de revenir à moi, j'entrai dans le plus secret de mon âme, aidé de votre secours. J'entrai, et j'aperçus de l'œil intérieur, si faible qu'il fût, au-dessus de cet œil intérieur, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable.⁹

A partir d'Augustin, coexistent alors deux types de traditions spirituelles qui enjoignent toutes deux au retour sur soi pour parvenir à Dieu : celle de l'espace intérieur et celle de l'architecture intérieure. La première considère l'espace intérieur comme habité mais sans que celui-ci soit systématiquement orienté vers le haut, autrement dit sans qu'il s'accompagne nécessairement du lexique de l'ascension ou du sommet de l'âme. L'autre tradition qui peut, elle aussi, se prévaloir d'Augustin, et notamment du livre XV du *De Trinitate*, est celle des mystiques qui développent moins une analyse d'un espace intérieur vaste mais conçu de manière uniforme, qu'une véritable architecture de l'âme¹⁰. En effet, bien avant les Demeures de Thérèse d'Avila, les XII^e et XIII^e siècles voient se multiplier les symboles architecturaux des palais ou des temples pour décrire avec minutie l'intérieur de

⁹ *Confessions*, VII, VII, 11.

¹⁰ A propos de la thématique des symboles architecturaux au Moyen-Age, nous renvoyons aux pages érudites du père de Lubac, in *Exégèse médiévale*, éd. Montaigne, Paris, 1959, t. IV, ch.VII, p. 41-60.

CORPUS, revue de philosophie

l'âme humaine. Celle-ci n'est alors pas tant considérée dans son ensemble que dans ses parties, et le rôle comme la place de chaque faculté y sont longuement détaillés. Il s'agit d'architecture plus que d'anatomie car l'ensemble est précisément pensé de façon architectonique. Inséparable de cette thématique, le lexique du sommet ou de la pointe de l'âme affleure partout, le plus souvent sous la dénomination de *scintilla animae*, qui sera si décisive dans la mystique eckhartienne. Cette « cime de l'âme », ancienne *mens* augustinienne, est pensée à la fois comme ce qui, en l'homme, a échappé à la corruption originelle et comme ce qui peut être le point d'insertion des grâces mystiques¹¹.

Ces deux traditions vont subir simultanément une évolution remarquable, dont nous nous proposons de suivre quelques étapes au XVII^e siècle. La première est celle des mystiques de l'architecture intérieure. Oubliant progressivement de considérer le cœur comme un espace, ils vont centrer leur attention sur la « cime de l'âme » qu'ils vont identifier peu à peu à la volonté, la séparant dans le même temps de l'intelligence : les termes d'un conflit possible sont alors en place, que les moralistes se chargeront d'explicitier. La seconde évolution est celle des mystiques de l'intériorité. Négligeant peu à peu de rattacher métaphysiquement la présence de Dieu en l'âme à la thématique de l'image, ceux-ci vont contribuer à faire du cœur non plus le lieu de la présence et de la plénitude mais au contraire celui de l'absence et du vide. Nous voudrions prendre deux cas de figure : celui de François de Sales, mystique de l'intériorité qui récuse le schéma introspectif, et celui des spirituels de Port-Royal qui, influencés notamment par Bérulle, soulignent à l'envi ce vide du cœur privé de l'image de Dieu.

II. François de Sales, lecteur d'Augustin

François de Sales tente, en effet, dans ses différents écrits, de présenter un chemin de l'âme vers Dieu qui échappe à

¹¹ Pour un historique substantiel de la question, voir « *De scintilla animae* », de Hieronymus Wilms, *Angelicum*, XIV, 1937, p. 195-211.

Hélène Michon

l'introspection. Certes, l'acception de la connaissance de soi comme connaissance de sa propre misère, n'est pas absente de la spiritualité salésienne : ce sont sans nul doute les *Entretiens spirituels* qui s'apparentent le plus à une telle tradition. S'adressant à ses filles de la Visitation, François de Sales affirme :

C'est une très bonne chose de se reconnaître pauvre, vil et abject, et indigne de comparaître en la présence de Dieu. Ce mot tant célèbre entre les Anciens, « Connais-toi toi-même » encore qu'il s'entende : connais la grandeur et excellence de ton âme, [...] il s'entend aussi : « Connais-toi toi-même », c'est-à-dire ton indignité, ton imperfection et misère.¹²

Il renoue ainsi avec la première forme de connaissance de soi. Cependant, il insiste fortement sur l'aspect transitoire d'une telle connaissance, laquelle n'a fonction que de moyen pour atteindre ce qui constitue le titre de l'entretien la *Confiance en Dieu* :

Mais il n'en faut pas demeurer là, car ces vertus d'humilité, d'abjection et de confusion ce sont des vertus mitoyennes, par lesquelles nous devons monter à l'union de notre âme avec son Dieu.¹³

Dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, publié en 1616, la perspective est différente : la connaissance de soi en tant que connaissance de sa propre misère n'y joue pratiquement aucun rôle. La connaissance de l'intériorité de l'âme y est bien présente car François de Sales conjugue deux traditions : il présente à la fois une analyse des différentes facultés de l'âme et une réflexion sur le cœur, lieu de l'espace intérieur. Mais si le rapport de l'homme à Dieu se trouve défini par le terme de convenue, il n'est attribué au fondement anthropologique du verset 26 du livre I de la *Genèse* qu'en une seule occasion :

¹² François de Sales, III^e Entretien, *Entretiens spirituels*, in *Œuvres*, éd. d'A. Ravier, Gallimard, coll. de la Pléiade, 1969, p. 1020.

¹³ *Ibid.*, p. 1021.

CORPUS, revue de philosophie

Ce plaisir, cette confiance, que le cœur humain prend naturellement en Dieu ne peut certes provenir que de la convenance qu'il y a entre cette divine Bonté et notre âme [...] Nous sommes créés à l'image et semblance de Dieu : qu'est-ce à dire cela sinon que nous avons une extrême convenance avec sa divine Majesté ?¹⁴

Il est vrai que la mystique rhéno-flamande avait fait de l'image de Dieu en l'homme son thème de prédilection, et bien des expressions, comme celles de la *Perle évangélique*, avaient pu paraître trop audacieuses :

Quiconque donc veut chercher Dieu et le trouver, qu'il le cherche en soi-même, savoir est, du fond intime où est l'image de Dieu, et fouisse le champ de son essence créée fort avant, et par ce moyen, il se trouvera soi-même idéalement incréé en l'essence divine.¹⁵

De fait, dans la préface du *Traité*, François de Sales a manifesté ses réserves vis-à-vis de ce genre de propos :

[...] comme je n'ai pas voulu suivre ceux qui méprisent quelques livres qui traitent d'une certaine vie suréminente en perfection, aussi n'ai-je pas voulu parler de cette suréminence ; car je ne puis censurer les auteurs d'une doctrine que je n'entends pas.¹⁶

C'est donc un souci d'orthodoxie qui va peu à peu tendre à occulter le thème de l'image de Dieu, notamment dans sa dimension métaphysique. Cette perte progressive de la référence au fondement anthropologique de l'image de Dieu en l'homme va

¹⁴ *Id.*, *Traité de l'Amour de Dieu*, livre I, ch. XV, p. 395-396.

¹⁵ Ainsi s'exprime l'auteur de la *Perle évangélique*, 1^{ère} partie, ch. VIII, éd. J. Millon, Grenoble, 1997, p. 222 ; ou encore « Il faut croire que Dieu est dedans nous : car lors il nous créa, il nous fit à son image et semblance ; et cette image a essentiellement Dieu en soi, et Dieu est cette essence de l'âme, et lui est plus proche qu'elle à elle-même. », 1^{ère} partie, ch. XXV, p. 257.

¹⁶ Préface, p. 342.

Hélène Michon

engendrer, chez l'auteur de *l'Introduction à la Vie dévote*, une référence quasi permanente au cœur, qui devient sous sa plume l'équivalent du fond de l'âme. Or le cœur, lui, connaît Dieu de façon transitive en sortant de lui-même en quelque sorte et c'est ce passage d'une référence à l'« image de Dieu » à une référence au « cœur qui perçoit Dieu », qui modifie, croyons-nous, la perspective de son chemin spirituel et le fait passer d'introspectif à transitif.

Dans les chapitres 15, 16 et 17 du livre I du *Traité*, l'analyse se centre, en effet, sur le cœur, et l'auteur souligne la convenance de l'homme à Dieu et la naturelle inclination de celui-ci à l'aimer :

Sitôt que l'homme pense un peu attentivement à la Divinité, il sent une certaine douce émotion de cœur, qui témoigne que Dieu est Dieu du cœur humain.¹⁷

Le cœur est vu comme le lieu privilégié de communication avec Dieu : il est tout à la fois le lieu de l'inclination vers Lui, – il équivaut alors pratiquement au terme générique d'âme : François de Sales mentionne ailleurs « l'honorable inclination que Dieu a mise en nos âmes »¹⁸–, il correspond également au fond de l'être, qui se pose comme antérieur à l'action de l'intelligence ou de la volonté. Pour clore la célèbre comparaison avec la perdrix laroune, il écrit :

Il en est de même, Théotime, de notre cœur ; à la première connaissance qu'il reçoit de Dieu, la naturelle et première inclination d'aimer Dieu se réveille et touche la volonté¹⁹.

¹⁷ *Ibid.*, Livre I, ch. XV, p. 395. Ou encore : « Ce divin Auteur et Maître [...] a lui-même planté dans le cœur de l'homme une spéciale inclination naturelle, non seulement d'aimer le bien en général mais d'aimer en particulier et sur toutes choses sa divine bonté. », *Ibid.*, p. 398.

¹⁸ *Ibid.*, Livre I, ch. XVIII, p. 404.

¹⁹ *Ibid.*, Livre I, ch. XVI, p. 400.

CORPUS, revue de philosophie

Le cœur salésien retrouve ainsi une caractéristique du cœur augustinien : il désigne l'intériorité de l'homme en son fond le plus intime, sorte d'en-deçà de la distinction des facultés :

Il est très vrai que ce fond du cœur est réservé à Dieu seul et qu'il n'y a que lui qui le puisse pénétrer.²⁰

C'est ainsi que s'exprime l'évêque de Genève dans sa correspondance. A cette différence cependant, que l'intériorité n'est pas connue comme chez Augustin par une rentrée en soi-même. Le schéma introspectif est bien étranger au *Traité* : c'est la pensée de Dieu qui éveille le cœur. Le cœur est *incliné* vers Dieu pour François de Sales, il était habité par Dieu pour Augustin. Il y a une raison à ce léger décalage : Augustin reliait inlassablement le mystère de la présence de Dieu en son âme à la thématique de l'image et de la ressemblance de l'âme à Dieu, François de Sales reconnaît, lui aussi, une convenance fondamentale de l'homme avec Dieu, dont il n'a de cesse que son lecteur prenne conscience ; il tente de le faire en soulignant la perméabilité du cœur humain à Dieu. Cependant, celui-ci va passer insensiblement d'un lieu habité puis incliné à l'équivalent du vide intérieur. L'exemple de ce que l'on a appelé l'Ecole française de spiritualité va nous permettre de le souligner.

III. Port-Royal en question

La spiritualité qui va de l'Oratoire à Port-Royal dessine, en effet, les contours d'un espace intérieur entièrement modifié. L'influence d'un Bérulle est sans nul doute décisive en ce début de siècle. Or, l'image de Dieu ne demeure pas, à ses yeux, irréductiblement inscrite en l'homme²¹ ; elle a été effacée par le péché :

²⁰ *Id.*, « Sermon pour une vêtue », 17 octobre 1620, *Œuvres complètes*, édition établie par les soins des religieuses de la Visitation du 1^{er} monastère d'Annecy sous les conseils de dom Mackey, O. S. B., 27 vol., J. Niérat, 1892-1898, t. IX, p. 358.

²¹ Sur la position des différents Pères à propos de la permanence de l'image de Dieu en l'homme, nous renvoyons à H. Graëf, « L'image de Dieu et la structure de l'âme chez les Pères grecs », *Supplément de Vie spirituelle*,

Hélène Michon

cette première image et ressemblance de votre divinité [...] a été effacée par le péché.²² ;

l'homme « porte son image et semblance », laquelle ne s'identifie donc pas au fond de son être. Une autre formulation est présente dans les écrits du Cardinal pour désigner le lien entre Créateur et créature : celle du mouvement²³ et Bérulle reprend à ce propos le lexique même de l'impression :

Dieu, créant et formant toutes choses, les réfère et les rapporte toutes à soi-même, [ce] qui est un mouvement inséparable de la création même et inséparable aussi de la créature, et [...] un mouvement si vivement *imprimé* dans l'être de la créature par la puissance du Créateur, qu'il lui est plus intime que son être propre.²⁴

C'est ce mouvement intime qui constitue pour Bérulle le fond de notre être et définit proprement notre statut de créature. L'homme est fondamentalement mouvement vers Dieu et cette orientation est inamissible :

Cerf, 1952, t. IV, n°22, p. 331-339, ainsi qu'à Th. Camelot, « La théologie de l'image de Dieu » *RSTP*, t. LX, 1956, p. 443-471 ; consulter également l'article « Image et ressemblance » du *Dictionnaire de Spiritualité*, VII2, col. 1401-1472.

²² Pierre de Bérulle, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Discours IX, in *Œuvres complètes*, éd. de M. Dupuy, Cerf, 1995-1997, t. VII, p. 352. Ou encore : « C'est un mouvement, que le péché [...] ne peut faire mourir dans la créature même, dans l'enfer, dans le royaume du péché, et l'éternité même ne le pourra effacer. » *O. P.* 173, *op. cit.*, t. IV, p. 21. Les *Œuvres de piété* sont répertoriées dans le tome III (1 à 165) et le tome IV (166 à 385). Toutes nos références seront faites à cette édition et nous désignerons les œuvres de piété par l'abréviation : O.P

²³ Sur le passage d'une thématique de l'image à celle du mouvement, et l'abandon du principe de similitude, voir M. Dupuy, « Les Mots, les choses et la théologie », *Bulletin du Comité des études*, 1969, p. 184-185.

²⁴ Pierre de Bérulle, *O. P.* 173, *op. cit.*, t. IV, p. 21. Bérulle note ailleurs que Dieu nous « *imprime* un instinct de retour vers lui. » *O. P.* 176, *op. cit.*, t. IV, p. 29.

CORPUS, revue de philosophie

C'est un mouvement, que le péché [...] ne peut faire mourir dans la créature même, dans l'enfer, dans le royaume du péché, et l'éternité même ne le pourra effacer.²⁵

Même si les notions d'image et de mouvement, toutes deux relatives et dépendantes d'un référent extérieur, soulignent ensemble l'indigence du créé, la notion d'image comporte indéniablement une positivité plus grande. L'image est, en effet, tournée vers le passé : elle dit ce qu'elle a déjà reçu, quand le mouvement est entièrement tourné vers le futur : il est tension vers ce qu'il n'est pas. Dès lors, la connaissance de soi se vide chaque fois plus de son contenu ; pour connaître ce mouvement il faut en connaître le terme et la connaissance de Dieu devient alors première sur la connaissance de soi. De fait, il y a chez Bérulle, une remise en cause de la présence de Dieu en l'âme, qui serait d'une autre nature que celle de la grâce. Le cœur, de ce fait, n'est plus habité, il n'est même plus incliné vers Dieu de lui-même – ce qui était le fait chez François de Sales – mais il est susceptible de recevoir l'inclination de Dieu. Il perd alors l'initiative de ce mouvement vers Dieu. Bérulle développe alors une mystique non du recueillement mais de l'abnégation, qui est une constante dans les *Œuvres de Piété* :

La vie et forme de grâce que Dieu donne maintenant à l'homme est une sorte de grâce d'anéantissement et de Croix. (...) en la grâce, il y a une sorte d'anéantissement en nous-mêmes et d'établissement en Jésus²⁶.

La terminologie utilisée est parfois si forte que d'aucuns ont pu y déceler un appel à une annihilation au sens littéral,

²⁵ Pierre de Bérulle, *O. P.* 173, p. 21. Voir cet autre passage : « Cette servitude est aussi ancienne que la créature ; elle est d'aussi longue durée ; elle est *imprimée* si profondément dans l'être créé, en tant que créé et différent de l'être incréé, que ni le péché, ni la consommation du péché dans l'enfer et dans les démons ne la peuvent effacer. » *O.P.* 178, p. 35.

²⁶ Bérulle, *O.P.* 227, p.141.

Hélène Michon

ontologique et non pas seulement moral ou subjectif²⁷ ; la confusion est effectivement possible, c'est pourquoi Bérulle par endroits clarifie les plans :

Ce terme de moi se peut entendre : ou naturellement comme signifiant la subsistance naturelle qui convient à chaque personne, et en cette sorte, elle demeure toujours de même sans altération, changement ni anéantissement quant à sa nature ; ou il se prend spirituellement pour une addition que le péché et l'éloignement de Dieu a fait en nous d'une certaine propriété fondée en cet être naturel comme un accident en son sujet et comme une qualité ajoutée de nous par orgueil (...) C'est cet être et ce moi spirituel qu'il faut perdre et anéantir pour être non plus à nous, mais à Dieu seul.²⁸

Le ton est clairement donné : l'évolution est, de fait, sensible à Port-Royal, notamment sous la plume de l'abbé de Saint-Cyran. Le cœur n'est plus pour lui le lieu d'une intériorité mais celui d'une possible intériorisation. Prenons un texte canonique en la matière : le *Liber præmialis* du livre II de l'*Augustinus*, attribué le plus souvent à l'ami de Jansénius²⁹. Le cœur y est essentiellement décrit comme le lieu de la rumination intérieure : l'exemple vient du Christ lui-même qui, en ne prêchant qu'oralement, a préféré que

²⁷ Voir l'interprétation qu'en donne L. Kolakowski dans *Chrétiens sans Eglise*, [1965], Gallimard, (traduction française) 1969, p. 413-414 : « Nous avons le droit de supposer que, du moment que la nature humaine possède au fond d'elle-même un mouvement indestructible dirigé contre Dieu, le seul moyen radical [de retourner à Dieu] serait d'anéantir cette nature ; en d'autres termes, l'annihilation, au sens littéral, ontologique, et non seulement moral ou subjectif. [...] L'idéal de Bérulle est une passivité mystique poussée jusqu'à ses conséquences dernières, c'est-à-dire l'anéantissement de la personnalité. »

²⁸ Bérulle, *O.P.* 232, p.151.

²⁹ « J. Boileau dans une analyse manuscrite de l'*Augustinus* déclare formellement comme le tenant de M. de Saci que le *Liber præmialis* serait de M. de Saint-Cyran. » cité par Jean Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, PUF, 1923, t. I : *Saint-Cyran*, p. 130.

CORPUS, revue de philosophie

ses mystères soient ruminés par les cœurs de ses apôtres plutôt que pénétrés par leurs intelligences³⁰.

Un peu plus loin, l'auteur utilise l'expression *oculum cordis* pour désigner ce qui en l'homme peut percevoir les mystères divins :

*Charitas oculum cordis a terrenarum cupiditatum fumis ac tenebris purgat, quibus cor hominis obscuratur ac obbrutescit.*³¹

Ainsi, le cœur ne voit qu'illuminé par la charité : c'est elle qui donne à voir ; celui-ci est, de fait, dans ce texte, en voie de métaphorisation, en ce sens qu'il signifie moins l'intériorité de l'homme susceptible de percevoir Dieu, que l'effet même de la grâce. Le cœur renvoie à l'action de Dieu en l'homme et dès lors manifeste davantage l'action de la grâce que celle de la nature.

Nous retrouvons exactement le même emploi métaphorique dans un opuscule de Saint-Cyran, intitulé *Le Cœur nouveau* :

Le Fils de l'homme est celui qui est venu sur la terre pour y apporter un *cœur nouveau* [...] Ce cœur n'est rien que son esprit et sa grâce.³²

L'auteur développe ensuite un parallèle entre le cœur naturel et le cœur surnaturel : le premier est vu comme la source des affections et des mouvements qui nous portent vers les objets sensibles ; le second n'est rien d'autre que « la charité et l'amour de Dieu gravé dans le fonds de notre âme »³³. L'expression nous permet de mesurer l'évolution sémantique du cœur : celui-ci ne signifie plus le lieu de la présence de Dieu en l'homme ; privé de l'action de la grâce, il ne reste à l'homme qu'un « fonds de l'âme » vide ; en revanche, mû par la grâce, il reçoit un cœur nouveau.

³⁰ « [...] *nuda mysteriorum suorum praedicatione contentus, cordibus potius ea ruminanda, quam intellectu penetranda dereliquerit.* », Augustinus, t. II, *Liber praemialis*, Soly et Guillemot, Parisii, 1641, p. 4.

³¹ *Ibid.*, p. 8.

³² *Le Cœur nouveau, ou exercice pour une personne engagée dans le monde et dans le mariage nouvellement convertie à Dieu*, in *Œuvres Chrétiennes et spirituelles*, chez Thomas Amaulry, Lyon, 1679, t. IV, p. 78.

³³ *Ibid.*, p. 79.

Hélène Michon

Le cœur cette fois-ci renvoie exclusivement au monde surnaturel ; entre la faculté du désir et l'infusion de la charité, il n'y a pas de point de jonction, si ce n'est ce « fonds de l'âme » qui se définit comme une vacuité plutôt que comme une intériorité. C'en est fini de l'espace intérieur habité ou orienté vers Dieu. L'enjeu se trouve dans le combat entre la charité et la cupidité qui cherchent l'une et l'autre à dominer en l'homme.

Enfin, dans le *Discours de la réformation de l'homme intérieur*, texte de Jansénius traduit par Arnauld qui aborde un thème paulinien autant qu'augustinien, le « fonds de l'âme » ne désigne plus la partie la plus noble de l'âme mais seulement la plus intime ; tout à l'inverse de l'image de Dieu ou du mouvement de retour vers Lui, s'y trouve maintenant imprimé le refus de Dieu. Ce qui y gravé est non la quête mais la rébellion :

Il y a un désir d'indépendance gravé dans le fonds de l'âme et caché dans les replis les plus cachés de la volonté.³⁴

La perspective s'accroît ainsi sous la plume de Jansénius, qui développe une sorte d'anthropologie à rebours.

Pascal se fait alors, à la fois, l'héritier et l'adversaire d'une telle tradition. L'héritier d'une part, car la même évolution est repérable chez lui en ce qui concerne l'image de Dieu en l'homme. Il n'en est fait aucune mention dans l'Apologie³⁵ mais seulement dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* :

³⁴ *Ibid.*, p. 209. Jansénius n'hésite pas à écrire que « le péché a imprimé dans l'âme une passion volage, indiscrete et curieuse pour définir la curiosité, » *Ibid.*, p. 206.

³⁵ Il en fait mention au fr. 614 des *Pensées* mais l'homme *image de Jésus-Christ* désigne en ce cas l'homme juste, l'homme en grâce et non pas précisément l'homme en tant que créé par Dieu : « Et enfin les deux hommes qui sont dans les justes, car ils sont les deux mondes, et un membre et *image* de Jésus-Christ. » Il en est aussi question aux fr. 306 et 762 mais il s'agit alors de la nature, qui est vue comme une image de la grâce. Toutes nos références aux *Pensées* le sont dans l'édition de Ph. Sellier, Paris, Bordas, coll. Garnier Flammarion, 1991.

CORPUS, revue de philosophie

Votre image est empreinte [en mon cœur]. Vous l'y aviez formée, Seigneur, au moment de ma naissance, mais elle en est toute effacée.³⁶

La véritable image de Dieu, c'est Jésus-Christ ; l'homme ne peut que *porter son portrait*, lequel est un fruit de la grâce. La conclusion anthropologique est nette : l'homme éprouve une incapacité à connaître et à aimer Dieu, ce qui, transposé dans l'Apologie, se traduit par une incapacité à connaître le vrai et à trouver le bien. De fait, le cœur pascalien n'est pas habité par Dieu : Philippe Sellier a pu souligner que l'imaginaire pascalien du cœur est essentiellement celui des bas-fonds, du gouffre ou, tout au moins, du vide³⁷. Curieusement, si le cœur continue de désigner l'être intime de l'homme, celui-ci semble en quelque sorte lui échapper : Pascal, dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, prie en effet ce dernier de lui octroyer la conversion de son propre cœur :

...comme la conversion de mon cœur est un ouvrage qui passe tous les efforts de la nature, je ne puis m'adresser qu'à l'auteur et au maître tout-puissant de ma nature et de mon cœur.³⁸

Dieu demeure dans l'opuscule maître du cœur de l'homme : Pascal affirme un peu plus loin que Dieu ne l'a formé que pour lui³⁹ ; mais Lui seul semble pouvoir le mouvoir, si l'homme le lui demande. Ainsi, ni habité ni incliné, le cœur de l'homme n'en demeure

³⁶ Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, éd. Jean Mesnard, *Œuvres complètes*, t. IV, Desclée de Brouwer, 1992, p. 1002.

³⁷ Il le souligne dans son article « Imaginaire et théologie : le cœur chez Pascal », in *Cahiers de l'Association internationale des Etudes Françaises*, mai 1988, n°40, 285-295 ; nous renvoyons également à l'article de Denise Leduc-Fayette, « Pascal et le *vide du cœur* », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 74, 1990, p. 15-22.

³⁸ Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, O. C., t. IV, p. 1001.

³⁹ « [...] mon cœur que vous n'aviez formé que pour vous, et non pas pour le monde ni pour moi-même. », *Ibid.*, p. 1004.

Hélène Michon

pas moins inclinable, puis habitable et cette pure réceptivité est sans nul doute la plus noble des capacités de l'homme.

C'est que l'intériorité de l'homme est double dans les *Pensées* ; elle relève à la fois d'un pôle négatif : la rentrée en soi-même ne conduit pas à la connaissance de soi : « Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure. » (fr. 171), mais également d'un pôle positif. Elle porte en elle une tension vers l'infini : le cœur sent Dieu : « C'est le cœur qui sent Dieu non la raison » (fr. 680) et il sent « qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis » (fr. 142). Ce cœur qui sent, qui connaît et qui comprend ne relève certes pas de la raison discursive mais bien d'une capacité en l'homme à discerner le vrai. Il est, pour reprendre la formule d'Henri Gouhier cherchant à synthétiser l'unité du cœur pascalien⁴⁰, ce qui, en l'homme, adhère à l'indémontrable. Voilà donc une intériorité qui accueille Dieu, en le trouvant non à l'intérieur d'elle-même mais bien à l'extérieur de son moi puisque celui-ci n'en est plus à l'image. Cela dit, il peut le redevenir sous l'impulsion de la grâce : les *Pensées* abondent en commentaires et reprises du verset du Ps. 118 : *Inclina cor meum, Deus* (fr. 412). Ce qui reste au cœur de l'homme chez Pascal c'est une disposition à recevoir l'inclination, qui s'actualise certes par la grâce mais qui se trouve antérieure à celle-ci :

Il n'en faut pas davantage pour persuader les hommes qui ont cette disposition dans le cœur [et cette connaissance de leur incapacité]. (fr. 413)

Il s'agit bien ici du cœur, non pas métaphorique comme l'était celui de Saint-Cyran, mais réel. Ensuite, touché par la grâce et donc incliné, le gouffre redevient un fonds de l'âme habité :

⁴⁰ Henri Gouhier affirme, en effet, dans son *Pascal. Conversion et apologétique*, ch. III Du « cœur », p. 69 et sq, que l'unité du cœur pascalien relève pour lui de la finalité apologétique de l'ensemble du propos : qu'il s'agisse du cœur qui sent les trois dimensions de l'espace ou celui qui sent Dieu, dans les deux cas, la présence du cœur manifeste celle de l'indémontrable que l'homme rencontre.

CORPUS, revue de philosophie

c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède ; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie, qui s'unit au fonds de leur âme, qui la remplit [...] d'amour. (fr. 690)

Le fonds de l'âme est à nouveau lieu de rencontre avec Dieu, et en cela Pascal s'écarte de la tradition port-royaliste décrite jusqu'à lui.

Concluons. Nous avons suggéré de considérer, à partir d'Augustin, deux types de spiritualité : celle qui s'inscrit dans le cadre d'une analyse des facultés de l'âme et hérite alors du *De Trinitate* ; celle qui présente une intériorité unifiée qu'il désigne le plus souvent du terme de cœur, et prend alors pour référence le récit des *Confessions*.

La première évolue dans le sens d'une séparation progressive des facultés, la pointe de l'âme devenant sommet de l'intelligence puis de la volonté. La seconde, en occultant peu à peu le rôle de l'image de Dieu, présente le cœur dans un premier temps comme le lieu privilégié de l'inhabitation de Dieu, puis, dans le creuset de Port-Royal, comme un gouffre signifiant l'absence. Epousant sur ce point l'optique d'un Bérulle ou d'un Saint-Cyran, Pascal s'en démarque dès lors qu'il prétend reconnaître au cœur une autre acception que celle du vide, redonnant à celui-ci une portée intellectuelle, qui était bien présent chez l'évêque d'Hippone. Ainsi, le statut donné au cœur ou au fond de l'être détermine-t-il le statut donné à la connaissance de soi, dans le cadre du chemin spirituel.

Hélène MICHON
Université de Tours (CESR)

CONNAISSANCE DE SOI ET SECRET DES CONSCIENCES : UNE AMBITION DU ROMAN FRANÇAIS AU XVII^e SIÈCLE ?

La vivacité du débat théologique, la force des analyses et des réflexions des moralistes, l'abondance des pratiques littéraires mondaines tournées vers la scrutation des comportements humains¹, confèrent à la question de la connaissance de soi, comme savoir constitué, mais aussi comme entreprise heuristique, une exceptionnelle acuité au XVII^e siècle. Le mystère du moi n'était pas ignoré d'un Montaigne. Il s'approfondit à l'époque de Pascal et de La Rochefoucauld, qui soulignent replis et abîmes secrets que la créature déchue abrite en soi. Le « fond du cœur »² devient l'objet d'une contemplation dont émerge une véritable « psychologie du subconscient »³. Celle-ci fonde, s'accorde-t-on à reconnaître, dans une large mesure la perception de l'inconscient appelée à triompher deux siècles et demi plus tard⁴. L'avènement, dans ce contexte, d'un nouveau type de narration romanesque, emblématiquement figuré par *La Princesse de Clèves* de Mme de Lafayette, où la disquisition psychologique l'emporte sur l'action et sur les péripéties qui étaient l'ordinaire du roman baroque façonné à l'imitation des *Éthiopiennes* d'Héliodore, a souvent été

¹ Ainsi les « questions d'amour » ou les jeux inventés à partir des romans d'H. d'Urfé ou de Mlle de Scudéry, dont Tallemant des Réaux et Mme de Sévigné témoignent.

² Voir Benedetta Papasogli, *Le « fond du cœur ». Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, « Lumière classique », 2000.

³ Bernard Tocanne, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 165.

⁴ Voir le rappel de Benedetta Papasogli, *op. cit.*, p. 17-25.

CORPUS, revue de philosophie

rapporté à ce mouvement général. Le roman de l'âge classique, déclaré roman « psychologique » ou « roman d'analyse », aurait ainsi pour vocation privilégiée de fouiller passions et mouvements obscurs du cœur, de servir à la connaissance de soi à la fois par le modèle introspectif qu'il propose et par l'enseignement concret qu'il dispense à force de « cas ». Cette idée familière des manuels de littérature depuis le XIX^e siècle pèse encore sur la critique journalistique contemporaine, prompte à opposer roman « à l'américaine », narratif et événementiel, en prise avec le monde, et roman français, réputé verbeux et « nombriliste ». Cette doxa n'a, pourtant, jamais été rigoureusement considérée.

Le roman français de l'âge classique répond-il à une authentique ambition cognitive ? Poser la question implique d'examiner la part qu'y tient cette préoccupation, mais aussi le traitement qu'elle reçoit. Les pratiques de connaissance de soi décelables dans les textes doivent, en effet, être appréciées dans la continuité narrative, où elles sont inscrites : ce sertissage leur donne leur valeur. Il les conditionne. De la même façon, isoler un groupe d'œuvres de l'ensemble du genre paraît aléatoire. Comment articuler l'accomplissement soudain dont le roman postérieur à 1660 ferait preuve et la manière dont le roman baroque qui le précède est censé, lui, multiplier les péripéties convenues sans souci d'authenticité psychologique, voire de simple vraisemblance ? Pareille solution de continuité est-elle plausible ? Il est impossible de s'interroger sur la connaissance de soi dans le roman français du XVII^e siècle en faisant l'économie d'une observation élargie du genre, si schématique dût-elle être : il n'existe pas d'autre moyen de saisir des inflexions profondes, susceptibles de faire vraiment sens et l'examen livre, au bout du compte, un visage du genre bien plus contrasté et complexe qu'il n'est d'usage de le considérer.

La Princesse de Clèves (1678) fait, en matière de roman d'analyse, office de paradigme, son cas paraissant subsumer l'ensemble des parutions contemporaines. Ce parti-pris est excessif, mais il est exact que l'œuvre a valeur de symbole. Elle

Laurence Plazenet

connut un succès immédiat et jouit rapidement de plusieurs réimpressions, à Paris et en province. Le roman devint le premier représentant du genre à cristalliser une discussion publique – un privilège jusqu'alors réservé à la tragédie. L'achevé d'imprimer de *La Princesse de Clèves* date du 8 mars. Dès le mois d'avril, J. Donneau de Visé propose aux lecteurs du *Mercur galant* un *Extraordinaire* dans lequel il leur soumet une question galante relative à la scène de l'aveu⁵. Il renouvelle sa campagne jusqu'en octobre, publiant la lettre d'un « Géomètre de Guyenne » identifié pour être Fontenelle, puis onze courriers attribués à divers lecteurs. En septembre, paraissent les *Lettres à Mme la marquise**** (1678) de J.-B. de Valincour et, au début du mois de mars de l'année suivante, les *Conversations sur la critique de la Princesse de Clèves* (1679) de l'abbé de Charnes. En 1683, il est encore question de l'œuvre dans les *Sentiments sur les lettres et sur l'histoire avec des scrupules sur le style* de Du Plaisir. Lecteurs et critiques s'interrogent sur l'agencement du récit, sur le caractère des personnages, la vraisemblance de l'histoire et le style de l'auteur : l'ensemble des champs de la poétique romanesque sont passés en revue. Les contemporains éprouvent, en effet, le sentiment d'un renouvellement profond. Les partis pris illustrés par *La Princesse de Clèves* ne sont pas sans prémices : *La Princesse de Montpensier* en 1662 et *Les Désordres de l'amour* de Mme de Villedieu en 1675 y préludent, aussi bien thématiquement que stylistiquement, mais le roman de 1678, par son ampleur, par la qualité de sa facture, confère un éclat sans égal à ses choix. Ce qu'il met ainsi en lumière trouble son public. Les caractéristiques de l'œuvre nouent, en effet, une relation nouvelle entre le texte et le lecteur. Le premier tend au second un miroir.

Le récit ne se déroule plus dans l'antiquité plus ou moins anachronique du roman baroque, mais au XVI^e siècle, une époque proche et familière à son public. De même, il est situé en France : oubliées la lointaine Égypte, la Scythie, la Perse. Événements, lieux, personnages, renvoient le plus souvent à un référent précis

⁵ Elle se situe p. 298-300 du volume.

CORPUS, revue de philosophie

et réel, connu, qu'il s'agisse du roi Henri II, de la reine Catherine de Médicis, de la duchesse de Valentinois ou même de Jacques de Savoie, duc de Nemours. Un personnage relève-t-il de la pure fiction, son nom, attesté dans les chroniques du temps, l'ancre néanmoins dans le réel. Ainsi la princesse de Clèves est-elle une héroïne entièrement imaginaire, mais l'existence de la maison de Clèves est authentique. L'œuvre rejette d'autre part le merveilleux et le surnaturel des anciens romans. La beauté de la princesse de Clèves est superlative, la vaillance et le charme de Nemours hyperboliques, la passion du prince de Clèves pour son épouse absolue : aucun acte ne relève toutefois du merveilleux à proprement parler. Un halo extraordinaire baigne la splendeur de la cour ; la manière dont le duc de Nemours franchit les palissades qui isolent, dans une forêt, le pavillon de Coulommiers rappelle le monde enchanté du conte de fée : il s'agit toutefois d'une simple coloration et elle doit plus au goût précieux de l'extraordinaire qu'à la magie. L'auteur ne cache pas, du reste, laideur et sordide. Il établit sans ambages que le roi Henri VIII aima la sœur et la mère d'Anne de Boulen (Boleyn), au point qu'on soupçonna qu'elle était sa fille⁶, ou quelle haine opposait le Dauphin et le duc d'Orléans du vivant de François I^{er}⁷. Il ne travestit pas que le roi Henri II meurt d'un accident malencontreux à la fin d'un tournoi, ni que la duchesse de Valentinois, sa maîtresse, fut d'abord celle de son père et qu'elle le séduisit le premier, jeune homme, pour parfaire son éducation, avec l'accord de son père⁸. La reine nourrit envers Diane de Poitiers une jalousie acerbe, de même que tous les amants ou les amantes trompés et bafoués haïssent leurs rivaux. Les vengeances, comme à la mort du roi, lorsque la reine évince brutalement l'indésirable, sont implacables. Le récit suscite des échos immédiats chez ses lecteurs : en dépit de son inscription à l'époque des Valois, il décrit une vie de cour

⁶ Mme de Lafayette, *La Princesse de Clèves*, édition de Jean Mesnard, Paris, Flammarion, « GF », 1996, p. 133.

⁷ *Ibid.*, p. 95-96.

⁸ *Ibid.*, p. 95.

Laurence Plazenet

caractéristique du règne de Louis XIV. Divertissements, intrigues, luttes pour le pouvoir, constituent l'expérience quotidienne de l'élite cultivée à laquelle le livre s'adresse. Significativement, la guerre, qui hante *La Comtesse de Tende* et *La Princesse de Montpensier*, les deux nouvelles antérieures de Mme de Lafayette, disparaît de *La Princesse de Clèves*, située dans un temps d'interlude, au bénéfice de préoccupations plus familières aux contemporains du Roi Soleil. Les errements de nombreux personnages, qui procèdent de l'habitude de contracter mariage par ambition sociale et familiale, par raison, rejetant toute vie sentimentale dans l'espace fragile de l'adultère et du secret, ne déparent pas le tableau des mœurs courtoises chez Tallemant des Réaux ou Saint-Simon.

La matière de l'action, dans le même temps, devient privée et intime. Destins de souverains et conquêtes de royaume comme en narrent les différentes versions du *Polexandre* de M. de Gomberville (son personnage est à l'occasion Charles Martel ou une incarnation de Louis XIII) et *Le Grand Cyrus* (1649-1653) de Mlle de Scudéry disparaissent de l'univers du roman. Le libraire Toussaint du Bray avait pris en 1671 un privilège pour un ouvrage intitulé *Le Prince de Clèves*. En 1678, il publie *La Princesse de Clèves*. Le glissement est révélateur d'un profond remaniement. La sphère du particulier s'impose, comme un personnage de sexe féminin prend la première place. Il s'agit en outre d'un personnage de fiction et Mme de Lafayette ne cherche plus d'ambiguïté, comme dans *La Princesse de Montpensier*, dont l'héroïne empruntait l'habit d'une femme ayant réellement existé⁹. Le mouvement implique une concentration morale de l'intrigue. Le roman rapporte, en effet, pour l'essentiel les tourments sentimentaux du trio constitué par la princesse de Clèves, son mari et le duc de Nemours. La « grande » histoire est-elle évoquée, à propos du roi de France, du mariage de Madame ou d'Henri VIII, c'est sous l'angle spécifique des passions amoureuses qui

⁹ Voir Mme de Lafayette, *La Princesse de Montpensier, La Comtesse de Tende*, édition de Laurence Plazenet, Paris, Le Livre de Poche, « Libretti », 2003, p. 13-16.

CORPUS, revue de philosophie

agitent ces princes, l'un pour la duchesse de Valentinois, l'autre pour l'infant Dom Carlos ou encore Anne de Boulen. Ce changement de focale est combiné avec l'emploi d'un prisme particulier. Les péripéties affectives ne sont pas tant évoquées pour elles-mêmes que par rapport à ce qu'elles révèlent de leur intériorité aux personnages, par la lumière qu'elles jettent sur leur comportement, sur leurs pulsions qu'ils méconnaissaient. L'œuvre expose de façon récurrente la découverte de soi que font ses protagonistes. La princesse de Clèves, qui se croyait incapable de toute passion, se constate passionnément éprise, et d'un autre homme que son époux, alors qu'elle pensait ne pouvoir rien concevoir de contraire à la vertu. Incapable de se dominer, s'abstenant d'aller au bal du maréchal de Saint-André pour complaire au duc de Nemours ou le laissant dérober son portrait sans mot dire, elle prend conscience d'être deux fois une autre que celle qu'elle imaginait. Le prince de Clèves, longtemps assuré de sa noblesse d'âme, fait l'épreuve de la jalousie : il doute de sa femme, la torture, la fait bassement espionner. Il meurt de dépit, indifférent à la vérité, tout à l'expression de son ressentiment. Le duc de Nemours, qui était présenté au début du livre comme un guerrier valeureux et un parti recherché par la reine d'Angleterre, perd le désir de la grandeur pour traquer une femme mariée, enjambant comme un manant les palissades qui entourent le pavillon de Coulommiers où elle s'est réfugiée, l'épiant à son insu avec délice, commettant, à l'instant de s'approcher, un mauvais mouvement qui le garde de devoir en commettre aucun¹⁰ : Mme de Clèves entend ce bruit et s'enfuit. Toute la dynamique de l'œuvre, véritable tombée des illusions, repose sur l'écart que le récit creuse entre la représentation que chacun se faisait de soi et la médiocrité de sa conduite effective. *La Princesse de Clèves* tient ainsi du roman d'apprentissage. Significativement, jeune fille à marier au début du livre, soumise à sa mère, puis à son mari, l'héroïne est à la fin une veuve désabusée, autonome et seule responsable de ses faits et gestes

¹⁰ Voir Mme de Lafayette, *La Princesse de Clèves*, *op. cit.*, p. 209-210.

Laurence Plazenet

(elle a perdu son père depuis l'enfance). Et le texte s'achève avec l'évocation de sa mort.

Ce parcours est ponctué, sinon déterminé, par de fortes pauses introspectives (Philippe Sellier parle de « ralentis réflexifs »¹¹). Périodiquement, Mme de Clèves se retire du cours des événements et de la vie mondaine pour réfléchir au sens et à la portée de ses actes, pour méditer sur l'attitude qu'elle a tenue. Ses réflexions, insérées au style direct ou indirect libre, prennent un relief saisissant par l'interruption de la narration qu'elles causent. Or elles montrent l'héroïne scrutant ses actions, leurs mobiles apparents et leurs mobiles inconscients, sondant ses espoirs inavoués et la duplicité de son cœur. Les efforts de la princesse rapprochent le roman de l'entreprise moraliste conduite par La Rochefoucauld dans les *Maximes*, aussi écrites à l'usage des gens du grand monde. Le parallélisme est frappant en particulier avec la version des *Maximes* publiée en 1678, la même année que *La Princesse de Clèves* : elle contient le plus grand nombre d'additions enregistrées depuis l'édition *princeps* de 1665 et ces additions ont dans une large mesure pour sujet l'amour, l'amitié et des sujets mondains, tels que le roman en traite. Dans les deux œuvres, l'idée d'une transparence à soi ou d'une connaissance de soi innée, même dans les gestes les plus banals de la vie quotidienne, est dénoncée comme illusoire. Loin de toute naïveté, la créature doit s'examiner, chercher une vérité d'elle-même qui lui échappe. Les relations étroites entre Mme de Lafayette et La Rochefoucauld qui expliquent pour partie cette étonnante coïncidence sont bien connues : amis intimes depuis le milieu des années 1660, les deux auteurs sont voisins (l'un habite rue de Seine, l'autre rue Férou) et se rendent visite chaque jour. Les portefeuilles du docteur Vallant, le médecin de la marquise de Sablé qui archiva son courrier, contiennent un fragment de *Zayde* (1671) écrit de la main du duc ; *La Princesse de Clèves*, en 1678, lui fut attribuée par certains.

¹¹ Philippe Sellier, « La Princesse de Clèves : augustinisme et préciosité au paradis des Valois », *Port-Royal et la littérature II, Le siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Sacy, Racine*, Paris, Honoré Champion, « Lumière classique », 2000, p. 205.

CORPUS, revue de philosophie

Ces indices révèlent une communauté d'inspiration entre le propos du moraliste et celui de la romancière. *La Princesse de Clèves* paraît donc bien mettre en évidence que le roman classique fut porteur d'une ambition liée à la connaissance de soi. La singularité de l'œuvre en fait-elle un hapax, ou d'autres exemples invitent-ils à fonder cette conclusion ?

M. Le Roy de Gomberville publie la première mouture de son *Polexandre* en 1619 : c'est *L'Exil de Polexandre et d'Ériclée*. À travers *L'Exil de Polexandre* (1629), les quatre parties de *Polexandre* parues de 1632 à 1637, puis la version en cinq parties imprimée entre 1637 et 1638, il multiplie les avatars de son héros et renouvelle, en les amplifiant, ses aventures jusqu'à l'édition définitive de 1641. Par cette réactualisation constante, par son souci du politique et par l'inscription héroïque de son œuvre, M. de Gomberville est, avec Mlle de Scudéry et G. de La Calprenède, un des représentants majeurs du « grand roman » qui occupe le devant de la scène narrative en France entre la fin des années 1620 et 1660. Les adversaires du genre, dont Boileau est un des plus célèbres avec son *Dialogue des héros de roman* (composé en 1668, le texte parut en 1713), ont ridiculisé l'enchevêtrement des péripéties que ces œuvres accumulent, l'invraisemblance des situations et des caractères, leur sacrifice à des stéréotypes creux. Pourtant, la première partie de l'ultime version du *Polexandre* évoque des « tablettes » d'Alcidiane qui préfigurent étonnamment les pauses réflexives ménagées dans *La Princesse de Clèves*.

Pallante raconte à Polexandre l'« Histoire des divers sentiments d'Alcidiane ». Polexandre est désespéré par l'hostilité de la princesse, qui a refusé de le recevoir parmi ses esclaves. Pallante s'emploie à lui montrer qu'il s'abuse sur les sentiments réels de sa bien-aimée. Il lui rapporte ainsi le contenu de « tablettes » qu'elle perdit lors d'un accident, quand son « chariot de chasse fut emporté par la fougue des chevaux »¹². Alcidiane s'évanouit, mais sa confidente

¹² M. Le Roy de Gomberville, *La Première partie de Polexandre, revue, changée et augmentée en cette dernière édition*, Paris, Augustin Courbé, 1637, livre 5, p. 932.

Laurence Plazenet

Aminthe conserva sa conscience. Tandis qu'elle se relevait, sa main butta sur « des tablettes couvertes de diamants ». N'ayant jamais vu le précieux objet, ignorant qu'il appartient à sa maîtresse, la curieuse Aminthe l'emporta avec elle¹³. Les tablettes d'Alcidiane sont une suite de feuillets reliés en un luxueux volume, pourvu d'une « riche couverture » et orné dès la première page d'une enluminure qui représente un Phoenix naissant¹⁴, la devise d'Alcidiane. La magnificence matérielle de l'objet connote de prix de son contenu : Aminthe découvre qu'Alcidiane y consigne en secret l'expression des mouvements les plus cachés de son cœur. Pallante, dépositaire du livret, le remet à Polexandre. Ainsi ce dernier lit-il dans le temps du récit neuf fragments insérés dans le texte en italique, certains sous un titre : « Inquiétude », « Songe », « Réveil », « Réflexion », « Dépit », « Dernière résolution », d'autres (un passage à demi effacé, une lettre à son amie Aminthe) étant dépourvus de désignation. L'absence de date ou de continuité narrative entre ces proses interdit de faire des tablettes d'Alcidiane un journal intime avant la lettre. Mais, toutes postérieures à sa rencontre avec Polexandre et au trouble qu'elle en conçoit, elles constituent autant de retours autonomes et perplexes sur soi, de tentatives de voir clair en elle. Comme la princesse de Clèves, l'héroïne de M. de Gomberville s'interroge après des événements qui l'ont particulièrement saisie, parce qu'elle a le sentiment de s'échapper à elle-même :

INQUIÉTUDE

Qui peut causer l'étrange changement que je remarque en moi ? Serais-je bien malade, ou insensée, sans le connaître ? Depuis quelques temps, je suis mal partout où je suis. Si je marche, aussitôt je suis lasse, et si je me repose, je me lasse encore davantage. Les lieux qui m'ont été chers me sont désagréables. La chasse m'est odieuse, la Conversation m'importune ; et les livres bien aimés où j'ai toujours rencontré mon repos et ma joie ne peuvent rien pour le

¹³ *Ibid.*, p. 933.

¹⁴ *Ibid.*, p. 935.

CORPUS, revue de philosophie

soulagement de mon mal. Quel crime me reproche ma conscience, qui ait attiré sur moi ces trop visibles et trop violents effets de la colère du Ciel ? Mais, quand j'en aurais commis quelqu'un qui méritât d'être puni, fallait-il qu'il le fût par un supplice si cruel et si peu connu ? Ô ! démon vengeur, qui exécute indifféremment les volontés de ton Maître ! apprends-moi pour le moins quel est le tourment que tu me fais souffrir. Les plus grands criminels ont dans leurs peines la consolation de les connaître, comme ils ont le déplaisir de les ressentir. Ixion n'ignore pas sa roue, ni Sisyphe son rocher. Titye voit venir le vautour qui lui déchire les entrailles, et Tantale a le contentement de considérer les fruits et les eaux qui le fuient. Je suis la seule qui souffre, sans connaître ce que je souffre. Quelle assistance dois-je implorer ? Quel secours puis-je attendre, s'il m'est impossible de parler de mon mal, et de savoir si c'est l'esprit ou le corps qui est malade ? Mais, tandis que je parle, mes douleurs augmentent. Elles sont ennemies du discours, et ne me permettent pas de me taire¹⁵.

Incapable de se soupçonner amoureuse, Alcidiene souffre d'ignorer le mal qui la ronge. Elle imagine une punition du ciel. Obstinément, elle veut « connaître » quel est son état (le verbe est répété trois fois). Elle souhaite « apprendre ». Le mode interrogatif domine dans ces passages :

RÉFLEXION

À qui dois-je attribuer la cause de mon mal ? En accuserai-je ou les Astres, ou les hommes, ou mon tempérament ? Quelque mauvaise influence ruinerait-il insensiblement la vigueur de mes plus belles années ? Croirai-je que quelque Sorcier, par la force de ses regards, m'empoisonne le cœur, et m'arrache peu à peu la vie ? Mon tempérament ne me semble point changé, bien que ma disposition soit altérée et par conséquent, il n'est point auteur de mes peines. Dirai-je que c'est ma mélancolie ? Mais étant elle-même le mal que je souffre, je rendrais l'effet coupable de la malignité

¹⁵ *Ibid.*, p. 937-939.

Laurence Plazenet

de sa cause. Ne serait-ce point l'Amour ? Si Radiotez ne m'a point trompée, il est impossible que mon mal procède de cette passion. Combien de fois m'a-t-il assurée que l'amour est un désir ? Cela étant, je ne suis point amoureuse, ou je la suis de toutes les parties de l'Univers. Car tous les beaux objets me donnent les mêmes désirs. Je vois le Ciel avec admiration. Je compte les Astres avec ravissement. Je me plais en la diversité des fleurs, des fruits, et des animaux. Mais de toutes ces choses, il n'y en a pas une que je souhaite posséder plus particulièrement que je ne la possède. Quelle est donc la cause de mon état ? Hélas ! Comment le puis-je savoir, puisque je n'ai ce mal que pour ce que je l'ignore ?

Interrogations enchaînées, phrases brèves, tension argumentative : Alcidiane torturée par le chagrin fait front. Elle préfigure bien la princesse de Clèves et sa révolte contre la passion qui la tourmente à son insu. L'héroïne de Mme de Lafayette découvre qu'elle est impuissante à se diriger selon sa raison. Alcidiane fait la même expérience. Le sentiment de l'altérité à soi est exprimé par le motif du songe :

SONGE

Infortunée que je suis, je perds l'haleine et la force. Je n'en puis plus. Tous mes efforts ne servent de rien. Mes courses et mes résistances sont vaines. Cruel et agréable ennemi, Dragon qui portes le visage d'un enfant, beau monstre : contente-toi de mes larmes et du sang que tes griffes ont déjà tiré de mon sein. N'achève pas de l'ouvrir. Quoi ? Tu n'es pas assouvi ? Tu m'arraches le cœur et tes ongles, au lieu de le déchirer, le couvrent de plaies qui le brûlent. Ne continue pas tes fureurs. Cherche quelque autre proie. Veux-tu que je meure plus d'une fois et que je ne rencontre pas dans le tombeau le repos que tous les autres y trouvent ? Ah ! Je vis, et tu n'achèves pas de me tuer pour ce que tu n'es pas lassé de me persécuter. Que fais-tu ? Tu me refermes le sein et ce n'est pas mon cœur que tu y laisses, c'est un feu qui me brûle sans me consumer.

CORPUS, revue de philosophie

Alcidiane ne se reconnaît pas. Elle se sent envahie par une force étrangère, dragon au visage d'enfant, tel un *putto*, auquel elle s'adresse comme à un interlocuteur réel.

Si le *Polexandre* de 1641 propose un dispositif ailleurs inconnu, les versions antérieures du roman incluent néanmoins déjà des mémoires ou des récits de leurs aventures par les personnages eux-mêmes. Dans sa mouture primitive, *L'Exil de Polexandre* (1619), Ériclée a rédigé un livret intitulé *L'exil de Polexandre et d'Ériclée* qui tombe entre les mains d'Aligénor et de ses amis, lorsqu'ils recueillent Ériclée, habillée et en pèlerin et blessée. Le document, alors inséré dans le récit, débute par ce préambule :

Ne pouvant me persuader qu'après de si violents et de si longs travaux que j'ai soufferts depuis tant d'années, la fortune ne se lasse d'être si longtemps constante à me persécuter et qu'enfin le Ciel, ayant pitié de tous mes supplices et de toutes mes douleurs, ne retranche quelque chose de sa cruauté pour finir avec ma vie tous les ennuis que l'amour et le destin me donnent, je veux laisser à la postérité ce bref récit de mes cruelles et déplorables aventures, afin qu'après ma mort, ceux qui verront ce véritable discours de mes infortunes avouent que, comme j'ai toujours été le plus fidèle et le plus parfait amant du monde, j'ai pareillement été le plus malheureux et le plus persécuté du sort et de l'amour¹⁶.

Ériclée écrit moins pour s'examiner que pour témoigner, dans l'espoir que la mort la soulagera bientôt de ses souffrances. Il reste que le roman s'achève près de cinquante pages plus tard sans que cette narration ait été conclue, ni qu'un retour à la diégèse principale ne se soit produit. Le procédé augmente formidablement la part du retour sur soi par rapport aux ouvrages dans lesquels seul un confident ou une confidente intervient, en tiers quasi omniscient, mais en tiers. Le récit

¹⁶ M. de Gomberville, *L'Exil de Polexandre et d'Ériclée*, Paris, Toussaint du Bray, 1619, p. 509-510.

Laurence Plazenet

d'Ériclée, d'autre part, est empreint d'une très forte coloration religieuse : elle a adopté l'habit de pèlerin, elle raconte l'histoire de la mère de Polexandre, qui se rendit elle-même en pèlerinage à Jérusalem, puis entra travestie en homme dans une communauté monastique, où elle est morte en odeur de sainteté. Quand la lecture est suspendue, Ériclée évoque comment Polexandre vit en ermite sur le Mont Valérien¹⁷. L'intention moraliste, à défaut d'une scrutation en forme de ses passions par la narratrice ou ses personnages – scrutation littérairement peu usitée à cette date – est évidente : elle est caractéristique de M. de Gomberville, quelque genre qu'il pratique (poésie, histoire, roman)¹⁸ et il y sacrifie pleinement dans son ultime ouvrage, la *Doctrine des mœurs* (1646), promenade iconographique à travers la doctrine stoïcienne¹⁹. Si le romancier s'emploie d'œuvre en œuvre à définir par quelles voies parvenir au bonheur, ce familier de Port-Royal, dont il était un voisin et qui lui consacre une notice dans le *Supplément* de son nécrologe, assortit sa réflexion politique et historique d'une considération attentive et permanente des replis de l'âme.

C'est en réalité l'évolution du roman sérieux de 1550 à 1700 qui paraît, dans son ensemble, dénoter un intérêt croissant pour la question de la connaissance de soi. Le roman de chevalerie médiéval ou renaissant, concaténation des hauts faits d'un protagoniste de sexe masculin, est supplanté à partir du milieu du XVI^e siècle par les *Éthiopiennes* d'Héliodore dans la traduction que J. Amyot en donne en 1548, puis par des surgenons modernes du roman antique²⁰. Au récit d'une pérégrination sans

¹⁷ Voir *ibid.*, p. 581 et 636.

¹⁸ Voir Laurence Plazenet, « Gomberville et le genre romanesque », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 56, 2004, p. 359-378.

¹⁹ Voir M. de Gomberville, *La Doctrine des mœurs*, présentation et édition par Bernard Teyssandier, Paris, Klincksieck, « Le génie de la mélancolie », 2010 et Bernard Teyssandier, *La Morale par l'image. La Doctrine des mœurs de Marin de Gomberville*, Paris, Champion, « Lumière classique », 2008.

²⁰ Voir notamment Laurence Plazenet, *L'Ébahissement et la délectation. Réception comparée et poétiques du roman grec en France et en Angleterre*.

CORPUS, revue de philosophie

unité se substitue celui de la quête d'un jeune couple pour obtenir la reconnaissance de l'origine princière de l'un d'entre eux et la possibilité de se marier. Merveilleux et causalité surnaturelle (divine ou magique) disparaissent au bénéfice d'une démonstration circonstanciée des vertus des personnages : bravoure, mais aussi constance, fidélité amoureuse, piété. Du coup de foudre au mariage, les protagonistes passent du statut de particuliers sans responsabilités à celui de citoyens parties prenantes de leur cité, voire de princes souverains. La narration fait l'épreuve de leur caractère, de leur maturité d'adultes. Soliloques et méditations introspectives y sont volontiers insérés : hauts lieux rhétoriques, ils révèlent une appétence réflexive nouvelle chez les auteurs et leur public. De leur côté, le roman sentimental et le roman pastoral, ce dernier illustré avec éclat par *L'Astrée* (1607-1627), en réduisant à une épure la part réservée à l'aventure, transforment le genre en un vaste laboratoire langagier, en un trésor rhétorique dévolu à l'exploration sentimentale et morale. Les nombreux personnages dont ces œuvres relatent l'existence figurent autant de cas permettant de s'interroger sur la nature humaine, les motivations profondes des individus, la plausibilité d'un amour profane bon et durable, la variété des configurations amoureuses possibles. Mlle de Scudéry, dans les années 1650, accomplit la fusion des deux veines, en particulier dans *Le Grand Cyrus* (1649-1653) et dans *Clélie* (1654-1660) : hauts faits, récits secondaires et entretiens moraux y sont étroitement entrelacés. Le caractère convenu de la topique romanesque baroque a souvent été dénoncé, mais n'est-il pas l'indice que le ressort de ces ouvrages reposait, pour leurs contemporains, ailleurs que dans leurs péripéties, ailleurs même que dans l'aptitude de tel auteur à en pratiquer une fine et délectable *variatio*? La parution au long cours d'ouvrages comme *L'Astrée*, *Polexandre*, *Clélie* ou la *Cléopâtre* (1646-1657) de G. de La Calprenède, qui narrent des événements très embrouillés, tend d'elle-même à suggérer que leurs lecteurs se souciaient moins de l'élucidation d'intrigues

aux XVI^e et XVII^e siècles, Paris, Honoré Champion, « Lumière classique », 1997.

Laurence Plazenet

dont le souvenir pouvait leur échapper que des analyses morales rendues nécessaires par les situations développées au cours du récit. Les conditions de lecture de ces textes et les témoignages fournis par Tallemant des Réaux et Mme de Sévigné vont dans ce sens : les œuvres sont lues à voix haute, à plusieurs, et leur lecture est suivie de questions destinées à exercer la mémoire et la sagacité psychologique des amis réunis. Le matériau romanesque n'est pas voué à une consommation solitaire et compulsive. Celle-ci est pratiquée par Javotte dans le *Roman bourgeois* (1666) de Furetière : elle est la marque de l'ignorance et de la maladresse d'une jeune bourgeoise naïve.

Le changement d'esthétique romanesque qui se produit à partir de la fin des années 1650, avec la parution des *Nouvelles françaises* (1657) de J. Segrais, de *Célinde, nouvelle première* (1661) de Mlle de Scudéry ou de *La Princesse de Montpensier* (1662) de Mme de Lafayette, ne correspond donc pas à une rupture. Certes, ces œuvres affichent une taille fortement réduite et abandonnent la multiplicité des foyers de la narration qui était en vigueur dans le « grand roman ». Mais les similitudes entre le récit qui est conservé et les narrations antérieures prises individuellement sont assez fortes pour que le genre ait pu sembler une autonomisation des diégèses tressées simultanément dans le premier. Cette continuité s'assortit toutefois d'un renforcement de l'interrogation morale dans les textes. Le cadre contemporain du récit, sa brièveté, la condition plus commune des protagonistes, comme dans *La Princesse de Clèves*, accroissent la familiarité entre ceux-ci et le lecteur, ainsi que le recentrement psychologique, puisque le voyage raconté depuis les *Éthiopiennes* disparaît. La modification de l'usage des clefs, chez Mlle de Scudéry, est symptomatique de cette révision. *Le Grand Cyrus* et *Clélie* autorisent des lectures à clef qui permettent une représentation de la société familière à l'auteur et de ses protecteurs dans le monde du roman. La possibilité subsiste dans *Célinde*, mais le procédé change de valeur. Selon A. Niderst, Célinde et son frère Cléonte, orphelins, désigneraient Isabelle de

CORPUS, revue de philosophie

Montmorency, la future Mme de Châtillon, et son frère²¹. Célinte entre en dispute galante avec Clariste, dont le portrait rappelle celui de Mme de Brégy, avec laquelle Mme de Châtillon se fâcha précisément. Le blond Ariston serait Charles-Amédée de Savoie, duc de Nemours. Le brun et puissant Méliandre, qui combat dans une bataille susceptible de rappeler celle de Rocroi, représenterait Condé. À ceci près que Célinte est une jeune fille, ce qui n'est pas le cas de Mme de Châtillon, le début du roman narrerait donc la rivalité de deux de ses célèbres amants. Polémire serait un masque de Guillaume de Bautru-Serrant, un protégé de Richelieu. La nouvelle s'avère de la sorte ancrée dans le même milieu précieux que les longs romans de Mlle de Scudéry²². Mais, progressivement, avec la rencontre de Célinte et de Poliante, les évidences s'estompent. Poliante fait davantage penser à P. Pellisson, l'ami de cœur de la romancière : sa mère redoutait comme Alcaste qu'il n'épousât Mlle de Scudéry, or la romancière et son frère Georges étaient orphelins comme Célinte et Cléonte. À l'instar de Cléonte, G. de Scudéry se brouilla avec sa sœur à cause de son amant. Célinte renvoie peu à peu à Mlle de Scudéry elle-même : certains des vers qui sont prêtés à l'héroïne de la nouvelle ont d'ailleurs précédemment été publiés par Mlle de Scudéry. La fiction glisse vers une histoire personnelle rêvée. Il n'y a, en effet, jamais eu liaison consommée, ni mariage, entre Sapho et Acante (P. Pellisson), et P. Pellisson n'est pas encore embastillé, quand Mlle de Scudéry emprisonne Poliante. Les fausses morts, les tombeaux vides, le serpent qui menace de piquer Célinte, relèvent du pur romanesque. La clef ne vient plus célébrer un personnage ou un groupe, mais nourrir une fable intime, autoriser une projection de soi encore jamais tentée selon ce

²¹ Voir Mlle de Scudéry, *Célinte, nouvelle première*, édition critique avec une introduction et des notes par Alain Niderst, Paris, Nizet, 1979, p. 15-21 et Alain Niderst, *Madeleine de Scudéry, Paul Pellisson et leur monde*, Paris, PUF, 1976.

²² Outre les travaux d'A. Niderst, voir Jean Mesnard, « Pour une clef de la *Clélie* », *Les Trois Scudéry: Actes du Colloque du Havre, 1-5 octobre 1991*, Paris, Klincksieck, 1993, p. 371-408.

Laurence Plazenet

point de vue²³. C'est augmenter la portée intérieure du récit. *Mathilde d'Aguilar*, en 1667, ne présente pas de dispositif similaire, mais l'œuvre débat de questions morales posées de façon saisissante par les *Maximes* de La Rochefoucauld deux ans plus tôt. Plusieurs passages de la nouvelle, en particulier ceux qui sont relatifs à la jalousie, sont de pures citations des *Maximes*. Désormais, la fiction se déploie d'abord à partir d'un matériau moral et réflexif. L'élection de Laure et de Pétrarque, hérauts d'un amour moralisé et parfait, comme mentors de l'héroïne contribue à cette démarche. Mlle de Scudéry, la romancière peut-être la plus emblématique du XVII^e siècle par sa longévité, par l'ampleur de son œuvre, par son succès, par son aptitude à se renouveler en même temps que les préoccupations de ses contemporains, épurera encore le tissu romanesque en finissant par publier des *Conversations* (1680, 1684 et 1688) et des *Entretiens de morale* (1692) dépourvus d'ancrage narratif, souvent extraits de ses fictions antérieures. Le roman bascule, non sans rappeler le roman sentimental, du côté du débat, de l'examen moral. La fiction devient apparemment le lieu d'une investigation qui met toujours plus en avant, selon un mouvement asymptotique du roman français à partir des années 1550, un discours psychologique se rapportant à la connaissance de soi.

Cette hypothèse formulée, il est impossible de négliger que les œuvres inscrivent l'intention de se connaître dans un récit, fût-il soumis à la portion congrue dans le roman sentimental des années 1580 ou, un siècle plus tard, dans les *Conversations* de Mlle de Scudéry : se connaître participe d'une suite d'actes et ne peut en être rigoureusement dissocié, au risque d'échouer à cerner la valeur et le sens exacts attribués à l'entreprise. À

²³ Mlle de Scudéry donnait d'elle-même au tome X du *Grand Cyrus* (1653) un premier portrait dans le personnage de la poétesse Sapho, dont elle avait pris le nom pour surnom dans la société galante réunie autour d'elle. L'existence réelle de la poétesse antique suppose cependant des contraintes plus fortes que dans la très libre composition que *Célinte* constitue.

CORPUS, revue de philosophie

l'envisager dans cette perspective, son statut s'avère en effet bien plus ambigu qu'il ne le semble à première vue.

Aucun personnage, pour commencer, ne détermine de voir clair en soi librement et de manière désintéressée. Alcidiane, dans le *Polexandre*, aussi bien que la princesse de Clèves, s'y portent sous la pression de l'inquiétude et du tourment. Elles tentent de parer à une situation de détresse, de reprendre le contrôle d'une conduite qui leur échappe. Se connaître ne résulte pas d'une démarche à proprement parler heuristique, mais d'une nécessité perçue comme angoissante. Chez Mme de Lafayette, la princesse de Clèves s'isole et considère la vérité de ses sentiments la première fois, après que sa mère, consciente de sa passion de sa fille pour Nemours et de son aveuglement, lui en a brutalement fait prendre conscience : Mme de Chartres l'invite à ne plus se rendre si souvent chez la Reine Dauphine, qu'une rumeur lie, dit-elle, au duc, sous peine de paraître leur servir de confidente. Mme de Clèves s'aperçoit à la fois que son assiduité chez la Dauphine procède du désir d'y rencontrer Nemours et que ce dernier a pu la tromper. Un abîme se creuse en elle. Elle décide de se confier à sa mère, de la prendre à témoin de ses actions, voire de lui demander assistance contre elle-même²⁴. Une autre occurrence notable suit la scène, où la jeune femme a laissé Nemours dérober son portrait. Son mari observe « qu'elle avait sans doute quelque amant caché à qui elle avait donné ce portrait, ou qui l'avait dérobé, et qu'un autre qu'un amant ne se serait pas contenté de la peinture sans la boîte », richement ornée. Le prince plaisante, mais, en plaisantant, il découvre à son épouse une vérité qu'elle souhaitait ignorer :

Ces paroles, quoique dites en riant, firent une vive impression dans l'esprit de Madame de Clèves. Elles lui donnèrent des remords ; elle fit réflexion à la violence de l'inclination qui l'entraînait vers Monsieur de Nemours ; elle trouva qu'elle n'était plus maîtresse de ses paroles et de son visage ; elle pensa que Lignerolles était revenu ; qu'elle

²⁴ Mme de Lafayette, *La Princesse de Clèves*, *op. cit.*, p. 105.

Laurence Plazenet

ne craignait plus l'affaire d'Angleterre ; qu'elle n'avait plus de soupçons sur Madame la Dauphine ; qu'enfin il n'y avait plus rien qui la pût défendre, et qu'il n'y avait de sûreté pour elle qu'en s'éloignant²⁵.

Le sentiment de la culpabilité pèse sur la décision du retour sur soi. C'est de nouveau le cas, lorsque la princesse de Clèves a savouré le temps passé à récrire avec Nemours la lettre du vidame²⁶. Mais, à chaque fois, le temps de l'introspection est également déterminé par une motivation pratique. Il s'agit de se ressaisir, de corriger ses actions. La connaissance est soumise à un impératif pragmatique. Mme de Chartres déclare ainsi à sa fille qu'elle se résout à lui parler de son amour, dès lors que la peur de la faute l'emporte sur la crainte de révéler à la jeune femme un sentiment dont elle n'était pas consciente. La connaissance de soi n'est pas une valeur absolue. Elle peut être dangereuse et s'impose seulement, quand il est loisible d'en escompter plus de bien que de mal – ou moins de mal que d'un autre mal... Subordonné à son utilité, son usage possède une fonction strictement instrumentale et défensive. L'effroi prédomine dans le rapport à soi, y compris chez Alcidiene qui évoque un « démon », un « dragon », logé en elle.

Ces retours sur soi, sans être l'apanage exclusif des femmes, leur sont largement réservés dans les textes et ils sont liés à l'expérience de la passion amoureuse. Il serait aussi aisé que réducteur d'attribuer ces deux caractéristiques au fait que les ouvrages pris en compte sont des romans, qui privilégient précisément une intrigue sentimentale, et que la morale impose aux femmes une retenue particulière en la matière. L'amour est, à partir de la fin du XVI^e siècle, le lieu par excellence d'ébranlement de la conscience et des repères de soi. Son intrication avec une interrogation sur soi est le meilleur indice que la connaissance de soi relève d'une situation d'urgence radicale. Faut-il le rappeler ?

²⁵ *Ibid.*, p. 137-138.

²⁶ *Ibid.*, p. 166-167.

CORPUS, revue de philosophie

L'*amor* est, selon la tradition chrétienne, un sentiment réservé à Dieu. La créature n'appelle que la *dilectio*, une affection mesurée et tendre, dénuée de la passion que l'être humain doit à son seul créateur. Toute passion profane correspond à une transgression. Cette « inclination », fol et coupable effet des sens chez saint Augustin ou résultat d'une malveillance magique (ainsi du filtre bu par Tristan et Yseult), est frappée d'interdit. Du reste, soit elle est sanctionnée par la mort des amants, soit elle est par eux-mêmes sublimée – c'est le modèle courtois qui proscrit toute consommation charnelle et rejette l'idée que la *fin' amor* vise à aucune forme de satisfaction matérielle ou terrestre²⁷. Or le discours courtois, le néo-platonisme florentin de la Renaissance et l'évolution contemporaine des conditions d'existence des populations d'Europe, suscitent à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle une réévaluation de l'amour profane : pourrait-il être bon, durable et sincère ? Cette réévaluation s'appuie sur l'émergence d'une nouvelle attente intérieure des individus. Le roman sentimental, le roman pastoral et le roman héroïque mettent en scène un immense débat contradictoire, car séduction et conviction du sacrilège se mêlent. Fascination et réquisitoire sont à leur acmé à partir des années 1660 : les *Lettres portugaises* (1669) ou *La Princesse de Clèves* témoignent de ce double mouvement d'éblouissement et de désespoir. Il n'est pas étonnant que l'amour soit associé au déclenchement d'un processus visant à mieux se connaître, puisqu'il suggère un nouveau rapport à soi et aux autres. La puissance du choc en fait peut-être même, en réalité, la circonstance contemporaine la plus propre à causer un examen

²⁷ Concrètement, un couple explicitement lié par des liens amoureux très forts comme celui du duc et de la duchesse de Liancourt décide, en se convertissant, de ne plus vivre que comme frère et sœur et s'efforce, à l'heure critique de la mort, par piété, de surmonter l'amour qui perdure (le duc souhaite ainsi mourir dans le lit même où son épouse rendit son dernier souffle, trois mois plus tôt). Voir la « Vie de la duchesse de Liancourt » et la « Relation de la mort de Monsieur le Duc de Liancourt », *Vies intéressantes et édifiantes des Religieuses de Port-Royal, et de plusieurs personnes qui leur étaient attachées*, Aux dépens de la Compagnie, s.l., 1750, tome I, p. 411-445 et 446-456.

Laurence Plazenet

introspectif. Enfin, les femmes sont particulièrement exposées à cette révolution de l'intime, comme leur existence est, plus que celle des hommes, cantonnée à la sphère du privé. C'est toute leur fonction sociale et conjugale qui se voit remise en cause, si l'amour n'est pas qu'un entraînement coupable, mais une exigence apte à régler la vie d'un couple chrétien. Dans l'incertitude, l'amour, à la fois appétence secrète et tyrannie subie, est vécu sous les espèces de la dépossession, du danger, du tourment. Alcidiane déclare à Polexandre : « Je te hais de ce que j'ai pu courir fortune de t'aimer ».

Face à pareil fléau, se connaître fait figure de palliatif désespéré. Aussi la connaissance de soi s'avère-t-elle parfaitement vaine dans l'ensemble des textes. En dépit des nombreuses pauses réflexives auxquelles la princesse de Clèves s'astreint, elle est engagée dans une course à l'abîme dont rien ne parvient à interrompre l'élan – ni la mort de sa mère, ni celle du prince de Clèves, toutes deux liées à la passion qu'elle éprouve pour Nemours, ne parviennent à la fléchir²⁸. Elle se découvre impuissante à brider sa passion, quelques qu'en puissent être les conséquences. Le sort de Mme de Clèves est un sévère démenti à la conviction fermement énoncée par Mme de Chartres, qu'une femme peut se connaître et se dominer. Les exhortations de cette dernière, pétries de néo-stoïcisme, sont sans poids. Qui plus est, Mme de Chartres, si attachée à la cohérence qu'une femme se doit à elle-même, trahit ses propres principes en faisant épouser à sa fille un homme pour lequel Mlle de Chartres n'éprouve aucune espèce d'inclination²⁹,

²⁸ Mme de Chartres meurt soudainement après avoir fait prendre conscience à sa fille de la passion qui la ronge. Punition au moment où la jeune femme aurait besoin du soutien de sa mère, cette mort marque aussi l'échec de l'éducation qu'elle lui a dispensée et de la morale qu'elle incarne. Le prince de Clèves, quant à lui, tombe malade, lorsqu'un serviteur lui a rapporté que Nemours s'était rendu de nuit à Coulommiers, où la princesse séjourne.

²⁹ Mme de Chartres exhorte sa fille d'avoir un « grand soin de s'attacher à ce qui seul peut faire le bonheur d'une femme, qui est d'aimer son mari et d'en être aimée », *op. cit.*, p. 76 et la marie ensuite à un homme au sujet duquel sa fille lui déclare « qu'elle l'épouserait [...] avec moins de répugnance

CORPUS, revue de philosophie

mais dont l'alliance flatte l'orgueil maternel. Mme de Chartres est sans pouvoir face à ses pulsions les plus profondes : sa clairvoyance, quand Mme de Clèves s'éprend de Nemours, comme la franchise de sa fille au moment de son mariage, ne permettent pas de croire qu'elle ait jamais eu aucune illusion au moment où elle la mariait, ou qu'elle ait été dupe de l'idée que le temps remédierait à l'indifférence de Mme de Clèves³⁰. Mme de Chartres s'abuse contre ses propres certitudes. L'écart entre ses discours et sa conduite est lourdement souligné. Ainsi meurt-elle, lorsque sa fille, qu'elle a toujours assurée de sa fidélité³¹, a le plus besoin d'elle : la soudaineté de sa maladie et l'absence de toute précision sur celle-ci soulignent son caractère compulsif et la présentent clairement comme une dérobade³². Le cas du prince de Clèves est encore plus éclairant. Il meurt de la douleur de songer que son épouse a reçu de nuit le duc de Nemours à Coulommiers. La princesse l'exhorte à se renseigner véritablement : elle n'a pas rencontré Nemours. Elle est innocente. Il n'a pas été offensé. Il répond :

Je ne sais [...] si je me dois laisser aller à vous croire. Je me sens si proche de la mort que je ne veux rien voir de ce qui me pourrait faire regretter la vie. Vous m'avez éclairci trop tard ; mais ce me sera toujours un soulagement d'emporter la pensée que vous êtes digne de l'estime que j'ai eue pour vous³³.

qu'un autre, mais qu'elle n'avait aucune inclination particulière pour sa personne », *op. cit.*, p. 87.

³⁰ Le texte est d'ailleurs explicite : « Madame de Chartres admirait la sincérité de sa fille, et elle l'admirait avec raison, car jamais personne n'en a eu une si grande et si naturelle ; mais elle n'admirait pas moins que son cœur ne fût point touché, et d'autant plus qu'elle voyait bien que le Prince de Clèves ne l'avait pas touchée, non plus que les autres » (*ibid.*, p. 88).

³¹ *Ibid.*, p. 82.

³² *Ibid.*, p. 105-107.

³³ *Ibid.*, p. p. 219.

Laurence Plazenet

Le prince accuse injustement la princesse : l'homme qu'il a dépêché suivre Nemours n'a pas témoigné formellement que ce dernier avait vu Mme de Clèves³⁴, laquelle ne pouvait pas dissiper un malentendu qu'elle ignorait jusqu'à l'instant de ce dernier entretien³⁵. Le malade refuse d'autre part d'être détrompé : « je ne veux rien voir de ce qui me pourrait faire regretter la vie ». Clèves choisit délibérément l'incertitude (ou l'ignorance) et la mort. Cette résolution étonne. Elle permet au mourant de demeurer dans les pensées de sa femme par la culpabilité qu'il prend soin de lui inspirer, allant jusqu'à évoquer un futur mariage avec Nemours. Elle autorise aussi un désir de mort peu chrétien, maquillé en sacrifice. Mais, surtout, en refusant de voir la vérité et de réfléchir à sa propre obstination, le prince s'épargne la honte de se considérer par passion indifférent à l'idéal d'honnêteté, à la fois mondaine et chrétienne, auquel il postulait sans cesse. Il ne veut pas plus voir en lui-même que regarder les faits en face. Scepticisme sur son efficacité ou refus des conséquences à en tirer, le prince rejette toute connaissance de soi ; elle n'est qu'une prétention dérisoire. Alcidiane a beau scruter son cœur et se rebeller contre l'amour que Palexandre lui inspire, elle est contrainte finalement d'accepter sa passion et épouse l'homme dont naguère elle ne voulait pas pour esclave³⁶. L'effort pour se connaître soi-même est vain ; l'homme est impuissant. Ainsi la princesse de Clèves, à la fin du roman, pressée par le duc de Nemours de renoncer à une séparation inhumaine, se garde d'afficher la moindre assurance : « je me défie de mes forces au milieu de mes raisons »³⁷, lui avoue-t-elle avec une humilité très éloignée des

³⁴ *Ibid.*, p. 215.

³⁵ *Ibid.*, p. 218 : « Madame de Clèves était si éloignée de s'imaginer que son mari pût avoir des soupçons contre elle qu'elle écouta toutes ces paroles sans les comprendre [...] ».

³⁶ Alcidiane, souveraine de l'île inaccessible, est à la tête d'une brigade d'esclaves sévèrement autorisés à la servir. Elle commence pas refuser d'y accepter Palexandre.

³⁷ Mme de Lafayette, *La Princesse de Clèves*, *op. cit.*, p. 232 .

CORPUS, revue de philosophie

fortes conceptions, naguère, de sa mère³⁸. Elle lui demande de s'en remettre au temps. Malade, depuis longtemps éloignée de Nemours et de la cour, elle se méfie encore et décide de se retirer dans un couvent « comme elle connaissait ce que peuvent les occasions sur les résolutions les plus sages »³⁹. Mme de Clèves n'a appris qu'à douter absolument d'elle-même. Pour rester fidèle à sa décision, elle utilise l'absence, l'éloignement, mais seules la maladie et la considération de la mort – des accidents indépendants de sa propre volonté – la détachent véritablement de sa passion. La princesse de Clèves, à l'inverse de la comtesse de Tende et de la princesse de Montpensier dans les nouvelles de Mme de Lafayette qui portent leur nom et mettent en œuvre le même scénario d'un adultère tourmenté, meurt innocente et de façon exemplaire. La comtesse de Tende mourait en mettant au monde un enfant illégitime. La princesse de Montpensier s'éteignait précocement, humiliée par l'inconstance du duc de Guise et déconsidérée auprès de son époux. Le salut n'est pas fonction d'une connaissance de soi inutile, mais de l'acceptation que cette connaissance est vaine et qu'il n'y est aucun remède, sinon une pratique assidue de l'humilité et du renoncement à toute prétention à distinguer en soi ou à se gouverner.

Le terreau augustinien d'une telle conclusion est clair. Les relations de Mme de Lafayette avec Port-Royal et La Rochefoucauld, très lié au monastère par le duc de Liancourt, son oncle, ne sont pas un mystère⁴⁰. La vision critique de la connaissance de soi

³⁸ *Ibid.*, p. 76. Mme de Chartes est convaincue qu'une « extrême défiance de soi-même » est nécessaire, mais aussi efficace.

³⁹ M. de Gomberville, *Polexandre*, *op. cit.*, p. 238.

⁴⁰ Le beau-père de Mme de Lafayette, Renaud de Sévigné, se retira dans un logement hors clôture à Port-Royal de Paris en 1660. Lors de la partition du monastère, il partit aux Champs, dont il devint un des Solitaires jusqu'à sa mort. Mme de Lafayette fut dirigée par l'oratorien Duguet, favorable à Port-Royal. Elle mourut assistée par Marguerite Périer, la nièce de Pascal, sa filleule, la petite miraculée de la Sainte-Épine. Pour l'augustinisme du roman, voir la synthèse de Philippe Sellier, « *La Princesse de Clèves* : augustinisme et préciosité au paradis des Valois », *op. cit.*, p. 201-213.

Laurence Plazenet

que les textes de la romancière véhiculent se déploie sur une anthropologie de la chute qui dénonce la chimère de toute assurance humaine. Aussi l'examen de soi chez Mme de Lafayette est-il étroitement façonné sur le modèle de l'exercice spirituel ou de l'introspection préalable à la confession et au sentiment de pénitence. Sa connotation religieuse est évidente, l'auteur s'abstient-il de références trop marquées en vertu de la séparation du profane et du sacré qui prévaut alors. La « maladie de langueur » qui détourne finalement Mme de Clèves de la pensée du duc du Nemours lui permet de vivre dans une retraite (le terme revient cinq fois dans la conclusion du roman) qu'elle partage entre une propriété de province éloignée de la cour et une « maison religieuse », à savoir un couvent⁴¹. Les deux substantifs sont chacun employé deux fois. Puis, la princesse meurt précocement en laissant des « exemples de vertu inimitables ». Cet oxymore suggère l'accomplissement dans le monde d'une laïque sainteté, non sans écho avec un motif fort cultivé à Port-Royal⁴². Le rôle accordé à la maladie dans le cheminement de Mme de Clèves prend toute son importance rapproché de la *Prière à Dieu pour lui demander le bon usage des maladies* de Pascal, tant prisé par Mme de Lafayette⁴³. Philippe Sellier a quant à lui noté dans son édition du roman l'image de la Madeleine qui court en filigrane dans l'œuvre⁴⁴, notamment dans la scène nocturne de Coulommiers, où la princesse est surprise par le duc de Nemours entre des flambeaux, dans

⁴¹ Mme de Lafayette, *La Princesse de Clèves*, *op. cit.*, p. 237-239.

⁴² Il l'est d'abord par les Solitaires, mais aussi par quelques personnalités proches du monastère, selon les relations de leurs vies (ainsi celle de Pascal par sa sœur Gilberte Périer).

⁴³ Voir Philippe Sellier « *La Princesse de Clèves* : augustinisme et préciosité au paradis des Valois », *op. cit.*, p. 212 et, sur le texte de Pascal, Laurence Plazenet, *Port-Royal*, Paris, Flammarion, « Mille et une pages », 2012. La romancière écrivait : « c'est méchant signe pour ceux qui ne goûteraient pas ce livre » à propos des *Pensées*.

⁴⁴ Voir aussi Philippe Sellier, « À quoi rêve une narratrice : *La Princesse de Clèves* », *Essais sur l'imaginaire classique. Pascal, Racine, Précieuses et moralistes, Fénelon*, Paris, Honoré Champion, « Champion Classiques », 2005, p. 242.

CORPUS, revue de philosophie

une tenue négligée. L'œuvre ne saurait être lue comme un simple divertissement. La contemplation de la misère de l'homme, la connaissance de sa faiblesse, doivent inciter à se donner à Dieu selon les *Maximes* et les *Pensées*. *La Princesse de Clèves* n'illustre-t-elle pas une injonction comparable ? C'est dans l'amour tacite de Dieu que l'héroïne trouve la délivrance. Mme de Lafayette ne propose pas un cheminement claudélien avant l'heure, de l'amour profane à l'amour de Dieu : chez elle, l'amour profane est pure souffrance et illusion, pure incitation à se détacher de soi. *La Princesse de Clèves* procède sans doute à la critique la plus extrême de la prétention à se connaître qui soit inscrite dans le roman français du XVII^e siècle. Ni Polexandre, ni Ariane, ne se retirent du monde : ils se marient. Mais les œuvres de M. de Gomberville contiennent de nombreux personnages d'ermites qui ont fui le monde et ses fausses promesses. Dans la première version de l'œuvre, en 1619, tel est le cas de la mère du héros, de son amant, du protagoniste lui-même, et l'inachèvement du livre n'envisage pas de remède à cette situation. La mère de Polexandre, du reste, est déjà morte et reconnue sainte. Si les volumes ultérieurs ne vont plus aussi loin, la dimension morale et spirituelle du personnage de Polexandre y est perpétuellement redéfinie et accrue. Polexandre figure, à bien des égards, un héros missionnaire, tandis que le dernier ouvrage de fiction narrative de M. de Gomberville, *La Jeune Alcidiane* (1651), est nourri de considérations théologiques. Jean Baudouin, dans *L'Histoire nègrepontique* (1631), inscrit également la méditation morale et religieuse au cœur de son roman⁴⁵.

Il est possible, dans ces conditions, de franchir un pas et de se demander si le rapport à la connaissance de soi n'introduit pas dans les textes une force centrifuge à la fiction romanesque. Mme de Lafayette, comme M. de Gomberville, cessent d'écrire des œuvres romanesques pour se tourner ensuite vers l'histoire : Mme de Lafayette reprend en 1683 *l'Histoire de Madame* qu'elle

⁴⁵ Voir Jean Baudouin, *L'Histoire nègrepontique*, éditée et présentée par Laurence Plazenet, Paris, Honoré Champion, « Sources classiques », 1998. Plusieurs des personnages principaux se font durablement ermites.

Laurence Plazenet

avait entamée, et laissée inachevée, en 1670. M. de Gomberville fait paraître en 1665 des *Mémoires du duc de Nevers*. Le bruit courut qu'il s'était détourné de la fiction en raison de ses relations avec Port-Royal. Mais bien d'autres grandes œuvres romanesques de la période furent suspendues. Chaque fois, il est d'usage d'invoquer des motivations circonstanciées et propres à leurs auteurs, tenant chacun de ces accidents pour un aléa purement individuel. Sans renoncer à la spécificité effective de chaque cas, ne peut-on, en les confrontant, tirer aussi un enseignement plus général ? *L'Astrée*, on le sait, n'a pas été conduite à son terme par H. d'Urfé : le troisième tome du roman paraît en 1619, alors que l'auteur meurt seulement en 1625. Le temps n'a pas manqué à ce dernier pour conclure : entretemps, il rédigea au moins la tragi-comédie de *La Sylvanire* (1625). L'inachèvement de *L'Astrée*, vite tourné chez les contemporains par la production de suites apocryphes, est au cœur d'un vigoureux débat sur la signification des trois volumes originaux et l'interruption de l'entreprise⁴⁶. H. d'Urfé a probablement entamé l'œuvre en vue d'une conclusion heureuse, comme son secrétaire B. Baro l'affirme et comme tous ses autres textes, y compris *La Sylvanire*, en comportent une. Mais les cas développés au cours de la narration romanesque, les réflexions appelées par leur considération, rendent de plus en plus arbitraire et artificiel ce projet. Une conclusion heureuse ne saurait sans artifice être plaquée par l'auteur sur le matériau qu'il a peu à peu accumulé, selon une logique et des possibilités propres au genre romanesque et à sa faculté d'expansion. Le changement de support générique, le passage du roman au théâtre entre *L'Astrée* et *La Sylvanire*, résout l'aporie. Il est difficile de ne pas supposer dans l'inachèvement du chef-d'œuvre qu'est *L'Astrée* la marque d'une impossibilité de conjindre au

⁴⁶ Voir Laurence Plazenet, « Inopportunité de la mélancolie pastorale: inachèvement, édition et réception des œuvres contre logique romanesque », *Études Épistémè*, 3, 2003, p. 28-96 et « Introduction générale » à Honoré d'Urfé, *L'Astrée, Première partie*, édition critique établie sous la direction de Delphien Denis, Paris, Honoré Champion, « Lumière classique », 2011, p. 37-39.

CORPUS, revue de philosophie

cours des années 1620-1630 une connaissance de soi rigoureusement envisagée et une fin heureuse, dans le monde, des amours et des désirs des personnages du roman, telle que les conventions du genre les postulent à cette date. De son côté, Mlle de Scudéry, chez laquelle la part de l'analyse morale a crû continument depuis *Ibrahim ou l'illustre Bassa* (1641) renonce peu à peu au genre, même sous l'espèce de la nouvelle, au bénéfice de la réflexion sentimentale et philosophique, exclusivement envisagée dans ses *Conversations* et ses *Entretiens*. L'hypothèse appelle une étude autrement plus ample qu'il n'est possible d'en conduire une ici. Elle permet toutefois de souligner l'ambivalence du motif de la connaissance de soi dans le roman français du XVII^e siècle. Il y détient, certes, une place importante et connaît une expansion continue depuis les années 1550. Son traitement révèle, en revanche, une approche extrêmement critique et le fondement religieux sur lequel celle-ci s'appuie induit une tension aiguë entre les réflexions auxquelles elle tend et les lois de la fiction contemporaine. Ce rapide état des lieux interdit du moins de s'en tenir plus longtemps à la doxa qui voudrait qu'il existe un roman d'analyse, expression par excellence et quasi téléologique d'un art du roman à la française. C'est méconnaître le genre au XVII^e siècle et sa profonde inscription historique et sociale.

La situation faite à la connaissance de soi dans le roman du XVII^e siècle est nécessairement pour partie tributaire de ce que le genre représente pendant la période. Or, contrairement à l'opinion répandue depuis le XIX^e siècle, le roman classique n'est pas alors le lieu spontané d'une recherche liée à la psyché.

Le roman du XVII^e siècle procède de façon étroite de la traduction des *Éthiopiennes* d'Héliodore publiée par J. Amyot en 1548. En effet, l'ouvrage est assorti d'un « Præsmes du translateur » qui, sous couvert de présenter l'œuvre antique d'un auteur inconnu, jette les fondements d'un nouveau roman⁴⁷. Le « Præsmes » s'avère

⁴⁷ Pour une présentation circonstanciée de l'analyse dont le résumé suit, voir Laurence Plazenet, *L'Ébahissement et la délectation*, op. cit., passim et

Laurence Plazenet

à l'analyse un manifeste, bien plus qu'une banale introduction. J. Amyot souligne la moralité et la vocation morale spécifique du roman d'Héliodore. Face au roman de chevalerie médiéval ou renaissant, celui-ci fournit, au moment du Concile de Trente, le paradigme d'un roman susceptible d'une réelle exemplarité. Mais J. Amyot s'intéresse surtout à la construction des *Éthiopiennes* et à leur dimension rhétorique. L'ouverture *in medias res* du récit conduit à l'élaboration d'un dispositif alors inédit de récits secondaires enchâssés qui explicitent les événements antérieurs au début de la narration. Celle-ci contient d'autre part nombre de discours ou d'interventions des personnages qui valent autant de morceaux de bravoure et souvent de digressions savantes. La traduction des *Éthiopiennes*, des œuvres d'Achille Tatius et d'Eustathios Makrembolitès qui leur sont associées, puis l'application de leurs recettes à des textes français, offre ainsi un espace privilégié à l'émergence de la prose d'art française dont J. Amyot trace les contours dans son *Projet d'une éloquence royale* (1579). Le recouplement du *Projet* avec le « Prœsme » de *L'Histoire æthiopique* et les textes liminaires des traductions historiques de J. Amyot montre que ce dernier agit principalement au service d'un idéal rhétorique et littéraire, et non pas en tant que passeur d'un savoir. L'étude des imitations et des adaptations des *Éthiopiennes* composées jusqu'à la disparition du roman héroïque confirme cette inflexion, comme elle révèle une profonde connivence entre leurs auteurs et le milieu des écrivains proches de Richelieu et de la naissante Académie française. Le roman fournit à une langue qui cherche encore sa légitimité un lieu, que ne connote aucun particularisme, où s'épanouir. Ainsi le roman du XVII^e siècle, roman virtuose, est-il un roman du plaisir de la parole et de la langue. Sa construction démultiplie les récits et les délais dans une recherche évidente de la prouesse : alors que le genre ne jouissait préalablement d'aucune reconnaissance, il se revendique au XVII^e siècle comme un sujet à part entière des belles-lettres. Il

Héliodore, *L'Histoire æthiopique*, traduction de Jacques Amyot, édition critique établie, présentée et annotée par Laurence Plazenet, Paris, Honoré Champion, « Textes de la Renaissance », 2008.

CORPUS, revue de philosophie

n'est pas très surprenant, dans cette perspective, de voir M. de Gomberville inscrire dans son œuvre une réflexion assidue sur les langues ou Mme de Lafayette figurer dans la Chambre du sublime que Mme de Thiange offre au petit duc du Maine pour ses étrennes en 1675, avant même la parution de *La Princesse de Clèves*. L'ouvrage suscita, on le sait, lors de sa publication, une intense discussion critique sur sa conception du récit et son usage de la langue, aussi bien que sur la vraisemblance et la convenance de certaines scènes, dont celle de l'aveu est la plus célèbre. Le genre romanesque, au XVII^e siècle, répond à une ambition rhétorique majeure. Elle ne doit pas être occultée par l'insistance des auteurs à évoquer la moralité de leurs œuvres ou leur fonction pédagogique. Ce souci, réel, relève également d'une *captatio benevolentiae* à l'heure de la Réforme catholique entamée avec le Concile de Trente. Avant d'avoir une fonction introspective, le roman français façonné par J. Amyot est dévolu à une défense et illustration de la langue. La méconnaissance de cette ambition expose à sous-estimer la puissance de la torsion morale que le genre subit au XVII^e siècle et, par conséquent, la violente nécessité que cette évolution a dû avoir : c'est manquer la vivacité du lien entre le roman classique et son monde.

Celui-ci provoque un profond renversement de la morale des œuvres entre 1550 et 1660 : il fournit peut-être la clef décisive pour apprécier le sort fait dans les textes à la connaissance de soi. Les œuvres directement issues de l'imitation d'Héliodore trahissent une véritable hantise de la transparence et d'une harmonie entre être et paraître, mais, peu à peu, le secret gagne en importance et sa valeur est revue : d'abord conséquence malheureuse d'une situation négative, il devient au cours des années 1660 l'expression d'un choix avisé, car lui seul assure, dans un monde de cour et d'intrigue, un espace où l'individu a quelque chance de pouvoir s'épanouir. Dans le roman baroque, au moins un des protagonistes circule sous une identité d'emprunt, par décision personnelle comme Artamène, chez Mlle de Scudéry, désireux de manifester sa bravoure sans l'avantage de sa naissance (il est le fils du roi de Perse) ou parce que, abandonné en venant au monde, il a été adopté et ignore véritablement qui il est (c'est

Laurence Plazenet

la situation de Chariclée, chez Héliodore). Dans tous les cas, la conclusion du récit coïncide avec le dévoilement de l'identité du personnage et sa pleine reconnaissance. La scène est publique. Elle s'assortit du rétablissement des privilèges dont le protagoniste avait été spolié et permet le mariage longtemps désiré des amants. La sortie du secret est alors un événement entièrement bénéfique. L'idéal qui prévaut est celui de la transparence. Cette vision perdure dans *La Princesse de Clèves* : Mme de Chartres et le prince de Clèves entendent vivre sous le regard de la cour en harmonie avec eux-mêmes et leurs principes. Toute l'œuvre témoigne néanmoins de l'impossibilité, sinon de l'irréalisme, de ce désir. Dans le monde de la cour, les apparences s'avèrent toujours trompeuses⁴⁸. La réalité des passions, bonnes ou mauvaises, est toujours cachée, car elle constitue un formidable levier donné sur soi dans un univers où le pouvoir est affaire d'influence et d'intrigue. Chacun lutte pour protéger ses faiblesses et ses affections les plus vraies. Le secret devient un enjeu vital, connaissance stratégique et condition de l'être vrai (Mme de Lafayette pour laquelle La Rochefoucauld créa l'expression « être vraie » était aussi surnommée « le brouillard » par ses proches). Ainsi faut-il, dans le même temps, protéger ses secrets et employer son intelligence à percer ceux d'autrui. Toute l'éducation dispensée par Mme de Chartres vise à permettre à sa fille d'atteindre cet équilibre. Elle repose toutefois sur la conviction de posséder la faculté d'échapper à la disgrâce générale, de pouvoir être exceptionnel(le). Désabusée quant à cette illusion, la princesse de Clèves prend plutôt le parti de la retraite – un parti que Mme de Chartres n'a elle-même pas ignoré, puisqu'elle a quitté la cour après la mort de son mari⁴⁹. Authenticité et connaissance de soi conduisent à renoncer au monde. Cette décision n'est pas le tropisme d'un auteur particulièrement teinté d'augustinisme. Mlle de Scudéry la première inspire cette résolution à l'héroïne éponyme de sa nouvelle *Célinde*.

⁴⁸ Mme de Chartres déclare à sa fille : « Si vous jugez sur les apparences en ce lieu-ci [...] vous serez souvent trompée : ce qui paraît n'est presque jamais la vérité ». Mme de Lafayette, *La Princesse de Clèves*, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 76.

CORPUS, revue de philosophie

Le favori du roi ayant par jalousie amoureuse fait jeter en prison son amant, la jeune fille met en scène sa propre mort et va se réfugier dans un couvent éloigné de la cour⁵⁰. Dans *Mathilde d'Aguilar*, Don Pedro, pour épouser Mathilde, doit renoncer à ses ambitions mondaines, quitter la cour, mépriser la faveur de son prince. Mathilde en appelle à Laure et Pétrarque : l'amour véritable et l'accomplissement essentiel de soi sont incompatibles avec le monde et ses règles. La promotion du secret et de la retraite déterminée par l'expérience de la vie de cour propre aux contemporains de Louis XIV instaure par force une contradiction avec la vocation qu'aurait le genre romanesque, genre entre tous mondain et aristocratique, à prôner mise en lumière et divulgation du plus intime de soi. Il y a plus. La conviction que la créature ne saurait ni se connaître, ni se diriger, par ses propres moyens et qu'elle est toujours trahie par l'amour de soi et l'intérêt qui traversent ses intentions les plus pures, aboutit chez La Rochefoucauld à cette constatation :

S'il y a un amour pur et exempt du mélange de nos autres passions, c'est celui qui est caché au fond du cœur et que nous ignorons nous-mêmes⁵¹.

La connaissance de soi n'est plus une valeur, mais une menace. Elle risque de détruire, d'altérer, ce qui demeure bon en soi, parce qu'ignoré et inaccessible aux manipulations impures de l'esprit humain. Le sentiment renouvelé de l'intériorité développé depuis la fin du XVI^e siècle conduit au paradoxe d'une conviction consommée de l'étrangeté du moi et à une ignorance consentie. Le silence, le non-dit, l'écart, deviennent les conditions d'expression du plus vrai de soi et une mesure de prudence. Aussi le roman des années 1660 ne revendique-t-il guère, en dépit de l'opinion généralement reçue à son sujet, une vocation pédagogique.

Le roman baroque, se voulant exemplaire, se plaçait explicitement sous le signe d'Aristote. La beauté des caractères, à

⁵⁰ Voir Mlle de Scudéry, *Célinde, nouvelle première*, *op. cit.*, p. 112-115.

⁵¹ C'est la maxime 69 de l'édition canonique de 1678.

Laurence Plazenet

l'exception de quelques contre-exemples caricaturaux (à l'image de la reine Arsacé dans les *Éthiopiennes*), doit provoquer chez le lecteur une saine émulation. Mlle de Scudéry n'a pas d'autre discours dans ses préfaces d'*Ibrahim* ou du *Grand Cyrus*. Mais le roman des années 1660 cesse d'en appeler à ce principe aristotélicien et de peindre des figures élevées, dignes d'admiration. Enté sur une anthropologie largement augustinienne, il rapporte des tragédies, des échecs. *La Comtesse de Tende*, *La Princesse de Montpensier*, *La Princesse de Clèves*, *Les désordres de l'amour*, s'achèvent sur la mort prématurée de leurs héroïnes. Leurs auteurs arrachent les masques, dénoncent, dans la pensée que le travail moral s'accomplira plutôt par l'horreur, le dégoût, que l'admiration. L'instruction ne passe plus par l'illustration de comportements idéaux, mais par le désabusement. En écho à la défiance envers ses propres forces à laquelle il exhorte, le roman se refuse désormais à dispenser tout enseignement formel. S'il y a connaissance de soi dans le temps du récit, elle est étroitement circonscrite et paradoxale, puisqu'elle prend pour l'essentiel la forme d'une invitation à se défier de soi et invite à s'en tenir à des savoirs seulement particuliers et partiels. Les œuvres sont empreintes d'un sentiment de la perte, de la vanité, de la nostalgie, qui doit être rendu à sa pleine signification. La mélancolie classique n'est pas pose ou élégance mondaine, mais le reflet d'une culture du dévoilement problématique dans une société scrutée sans illusion, ni complaisance. Si la connaissance de soi occupe une place si vive et complexe dans le roman français du XVII^e siècle, c'est parce qu'elle est profondément confrontée à l'univers historique et social dans lequel elle doit se déployer, loin de toute spéculation morale achronique, égotique. Elle s'y développe dans la tension, non *sub specie aeternitatis*. En dépit du modèle antique dont il se réclame à l'origine et des conventions qui le nourrissent, le genre plonge ses racines très avant dans la considération du monde où il se déploie. Il en réfléchit si fortement les contraintes matérielles, sociales, religieuses, que jamais le motif de la connaissance n'y figure une libre spéculation, ni même peut-être un véritable espoir.

CORPUS, revue de philosophie

Connaissance de soi et roman se rencontrent, assurément, au XVII^e siècle. Il est impossible, en revanche, de parler de convergence accomplie ou de fusion. La connaissance de soi ne constitue pas une fin en soi du genre, avec lequel elle entretient au contraire des relations délicates, les textes développant l'idée qu'elle appelle surtout à se défier de soi et que la créature ne se domine pas. D'un autre côté, l'abîme qu'elle ouvre ainsi contamine la rhétorique romanesque et mine ses conventions. Ces tensions contradictoires donnent leur éclat aux œuvres, leur puissance dramatique, parfois leur envergure spirituelle. Elles rendent aussi l'équilibre fragile et sapent les assises du genre institué par J. Amyot. Seule la méconnaissance du roman tel qu'il s'écrivait en 1550 et 1660 autorise à croire en l'épanouissement souverain d'un « roman d'analyse » qui, produit de l'habileté à la réflexion psychologique de la génération des moralistes classiques, s'offrirait en paradigme heuristique. Il s'agit d'une projection du XIX^e siècle, à la recherche de modèles validant son propre discours romanesque. Cette fable critique, par son élucidation, invite à repenser finalement dans leur originalité les œuvres du XVII^e siècle et la fonction du genre à l'âge classique. Elle invalide toute opposition schématique entre préoccupation morale et préoccupation du monde qui pourraient régir une œuvre romanesque. S'agissant de la connaissance de soi, elle permet d'insister sur le caractère concret de la rhétorique que le roman développe à son égard. S'il fait écho à la réflexion des théologiens et des moralistes, c'est d'une façon extraordinairement incarnée et humaine. Au bout du compte, le roman, à défaut d'avoir eu pour ambition de favoriser aucunement la connaissance de soi, transcrit peut-être de la manière la plus saisissante qui soit l'expérience en quoi elle put consister pour ses contemporains : promesse d'une lueur, composé d'angoisse et de dérélition.

Laurence PLAZENET
Université de Paris-Sorbonne
Institut universitaire de France

Corpus, revue de philosophie, a été créée en 1985 pour accompagner la publication des ouvrages de la collection du **Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française**, sous la direction de Michel Serres, éditée chez Fayard de 1984 à 2005 puis publiée à Dijon depuis 2008 par Association Corpus/Éditions Universitaires de Dijon.

La revue contient des documents, des traductions, des articles historiques et critiques. Son lien avec la collection ne limite pas ses choix éditoriaux.

La revue est éditée par l'**Association pour la revue Corpus** (Présidente : Francine Markovits. Bureau : André Pessel et Christiane Frémont). Depuis 1997, la revue est rattachée à l'équipe d'accueil EA 373-IREPH, et publiée avec le concours de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense.



Direction éditoriale de la revue : Francine Markovits et Thierry Hoquet

Comité scientifique : Miguel Benitez (U. de Séville), Olivier Bloch (U. Paris I), Philippe Desan (U. of Chicago), Maria das Graças de Souza (U. de Sao Paulo), Michele Le Doeuff (CNRS), Renate Schlesier (U. de Berlin), Mariafranca Spallanzani (U. de Bologne), Diego Tatian (U. nationale de Cordoba), Rita Widmaier (U. de Hanovre)

Comité éditorial : Jean-Robert Armogathe (EPHE), Jean-François Balaudé (U. Paris Ouest), Bernadette Bensaude-Vincent (U. de Paris I), Michèle Cohen-Halimi (U. Paris Ouest), Stéphane Douailler (U. Paris VIII), Laurent Fedi (IUFM Strasbourg), Christiane Frémont (CNRS), Philippe Hamou (U. de Lille 3), Thierry Hoquet (U. Paris Ouest), Francine Markovits (U. Paris Ouest), Barbara de Négroni (Classes préparatoires, Versailles), François Pépin (l'EA 373 de Paris Ouest), André Pessel (IGEN honoraire), Jean Seidengart (U. Paris Ouest), Michel Serres (Académie française), Patrice Vermeren (U. Paris VIII et Centre franco-argentin, U. de Buenos-Aires)

<http://www.revuecorpus.com>

revue.corpus@noos.fr

ISSN 0296-8916

POUR COMMANDER

Sommaires et index sur le site.

<http://www.revuecorpus.com>

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de

Association pour la revue Corpus,
99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris,
Répondeur et télécopie : 33 (0)1 43 55 40 71.
Courriel : revue.corpus@noos.fr

Abonnement : 34 € ;
Après remise consentie aux libraires, distributeurs, étudiants (photocopie de la carte) : 22 €.

Vente au numéro :
Du numéro 1 au numéro 14/15 : 8 €
Du numéro 16/17 au dernier numéro : 16 €
Frais d'envoi en plus.

A paraître : 2013... en préparation :
N° 64 : *Le droit naturel* (mis en œuvre par Florence Gauthier, Université Diderot-Paris 7)
N° 65 : *La philosophie française en Amérique latine* (mis en oeuvre par P. Vermeren, U. Paris 8)

Toute commande de plus de 10 numéros bénéficiera d'une réduction de 50 %.

Règlement des commandes et abonnements à l'ordre de Corpus, revue de philosophie par chèque ou virement sur le CCP (La Banque Postale) :

<i>Etablissement</i>	<i>guichet</i>	<i>Numéro de compte</i>	<i>clé</i>
20041	01012	675680V033	28

CODE IBAN : FR 89 20041 01012 3675680V033 28
CODE BIC : PSSFRPPSCE

Numéros commandés :

NOM

Prénom

Fonction

Adresse

e-mail

Téléphone

Revue de synthèse

Tome 133 • 6^e série • N° 2 • 2012

Revue de Synthèse

TRIMESTRIEL - N° 2/2012 - 24,50 €

PRATIQUES PROFESSIONNELLES DE LA PAROLE



PRATIQUES PROFESSIONNELLES DE LA PAROLE

(EUROPE, XI^e-XVII^e SIÈCLE)

Marie Bouhaïk-Gironès, Benoît Grévin, Claire Angotti, Stéphane Péquignot,
Katell Lavéant, Isabelle Brian, Jochen Hoock

COMPTES RENDUS

Langues, paroles et transactions

Direction et rédaction
Fondation « Pour la Science »
Centre international de synthèse
45, rue d'Ulm,
F-75005 Paris
Tél. : +33(0)1 44 32 26 55
Fax : +33(0)1 44 32 26 56
revuedesyntese@ens.fr

Publication et diffusion
Springer-Verlag France
NPAI - Service abonnements
26, rue Kléber
F-93100 Montreuil cedex
Tél. : +33 (0)1 43 62 66 66
Fax : +33 (0)1 43 62 84 29
springer.abo@npai.fr

www.revue-de-synthese.eu
www.springer.com/11873/

Available
online
springerlink.com

 Springer

FONDATION POUR LA
SCIENCE

Revue de Synthèse

TRIMESTRIEL - N° 3/2012 - 24,50 €

HEURISTIQUE DES LANGUES

Angela Palermo, Jean-Pierre Schandeler, Frédéric Pascal

CHRONIQUE DE LA RECHERCHE

Sophie Roux

Un manifeste pour l'histoire intellectuelle. Le *Dictionnaire des concepts nomades*

VARIA

Éric Brian

Où en est la sociologie générale ? (Seconde partie)

REVUE CRITIQUE

Rafael Mandressi

Histoire de la médecine : un renouveau historiographique

COMPTES RENDUS

Langage et cultures savantes

Direction et rédaction
Fondation « Pour la Science »
Centre international de synthèse
45, rue d'Ulm,
F-75005 Paris
Tél. : +33(0)1 44 32 26 55
Fax : +33(0)1 44 32 26 56
revuedesyntese@ens.fr

Publication et diffusion
Springer-Verlag France
NPAI - Service abonnements
26, rue Kléber
F-93100 Montreuil cedex
Tél. : +33 (0)1 43 62 66 66
Fax : +33 (0)1 43 62 84 29
springer.abo@npai.fr

www.revue-de-synthese.eu
www.springer.com/11873/

Available
online
springerlink.com

 Springer

FONDATION POUR LA
SCIENCE

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS
DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

Mis en page
et achevé d'imprimer en novembre 2012
à l'Atelier Intégré de Reprographie
de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense
Dépôt légal : 4^{ème} trimestre 2012

N° ISSN : 0296-8916

Sommaire

Pierre GUENANCIA — Préface — pp. 7-12

Agnès MINAZZOLI — « C'est moi que je peins » : conscience et connaissance de soi selon Montaigne — pp. 13-38

Christiane FRÉMONT — Les replis du cœur : François Lamy et la méconnaissance de soi— pp. 39-64

Laurence DEVILLAIRS — Fénelon lecteur de Descartes — pp. 65-82

Hélène MICHON — La connaissance de soi : un chemin spirituel ?— pp. 83- 100

Laurence PLAZENET — Connaissance de soi et secret des consciences : une ambition du roman français au XVIIème siècle ? — pp. 101-134